

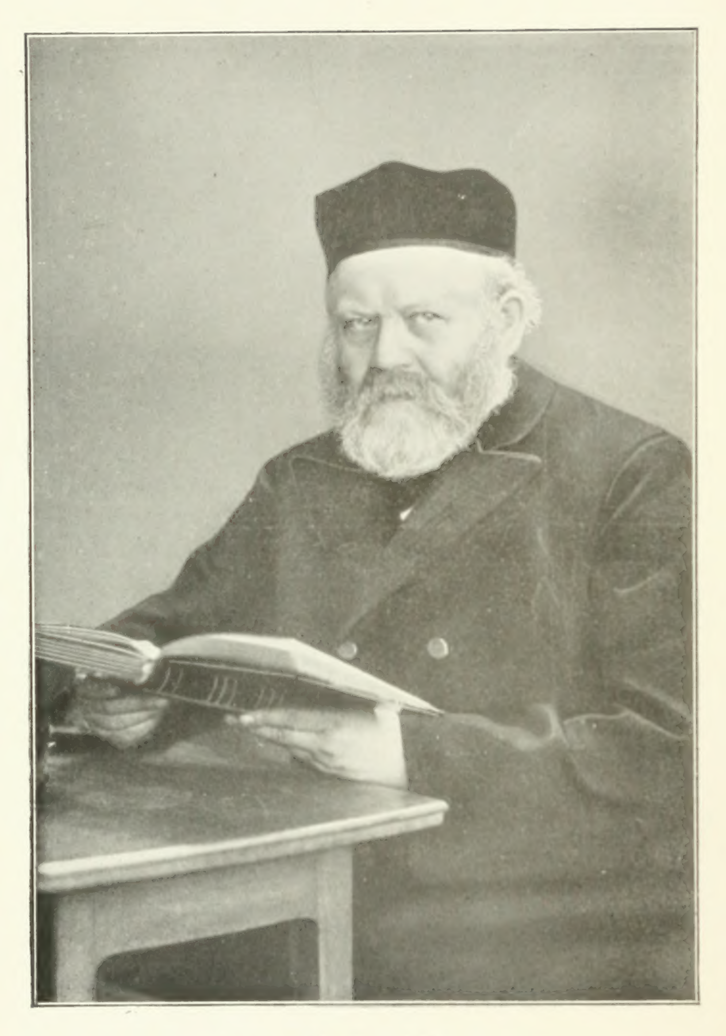












Dr. D. Hoffmann.

FESTSCHRIFT

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE D. HOFFMANN'S.

---

30. NOVEMBER 1913.
(1. KISLEW 5674.)



FESTSCHRIFT

ZUM

SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE DAVID HOFFMANN'S.

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN.

HERAUSGEGEBEN

VON

SIMON EPPENSTEIN. MEIER HILDESHEIMER.
JOSEPH WOHLGEMUTH.

BERLIN
LOUIS LAMM.
1914.

Druck von H. Itzkowski, Berlin.

Inhaltsverzeichnis.

(h. bedeutet die Seiten des hebr. Teiles).

Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr. D. Hoffmann

von

Rabbiner Dr. **L. Fischer** (Skotschau).*)

I. Selbständige Schriften.

1) Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nahardea in Babylonien. Lebensbild eines talmudischen Weisen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, nach den Quellen dargestellt. Leipzig VI und 18 SS. 1873. 8⁰.

2) Die Zeit der Omer-Schwingung und des Wochenfestes (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars) Berlin 1874, 58 S. 4⁰.

3) מגדל חננאל, herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann. p. 1–22. פירוש ר׳ חננאל על מכות.

4) Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars) Berlin 1878. 47 S. 4⁰.

5) Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze. Erstes Heft. Berlin 1878. 92 S. 8⁰.

6) **Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim.** Ein Beitrag zur Einleitung in die Mischna (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin 1882, 54 S. 8⁰. [Hebräische Uebersetzung von S. Grünberg unter dem Titel: המשנה ראשונה ופלוגתא התנאי im העברי 1912 Nr. 1 S. 9–10. Nr. 3 S. 33–35. Nr. 5

*) [Einige Ergänzungen gaben Prof. Dr. Marx-New-York und Dr. Eppenstein-Berlin].

S. 59—60. Nr. 8 S. 93—94. Nr. 11 S. 129—131. Nr. 12 S. 141—142. Nr. 15 S. 171—172. Nr. 18 S. 199—201. Nr. 22 S. 235—36; das Ganze erschien als Festgabe zum 70. Geburtstag, 1913.]

7) Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Zur Beleuchtung des von Prof. Gildemeister in dem „Isaakiade"-Prozesse abgegebenen gerichtlichen Gutachten. Berlin, 1885 VI und 149 S. S. 8°.

[Sonderabdruck aus der „Jüdischen Presse" 1884, S. 279 ff.]

8) Zur Einleitung in die halachischen Midraschim (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin. 1888. 92 S. 8°.

9) משניות סדר נזיקין מבוארים ומפורשים בלשון אשכנז Die Mischna-Ordnung Nesikin. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Uebersetzung und Erklärung. Berlin 1893—1898. XXIV und 384 SS. (Lexikon-Format).

10) Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin XII und 234 SS. 1894, 8°.

[Ungarische Uebersetzung von Friedmann: A Schulchan-Aruch és a rabbinok a Zsidók viszonyáról a más felekezetbeliekhez Izrael I. Jahrg. 1912 Nr. 2, 3, 5, 7, 8, 11—12. II. Jahrg. 1913 Nr. 3, 11, 12, 13].

11) לקוטי בתר לקוטי ממכילתא לספר דברים Neue Collectaneen aus einer Mechilta zum Deuteronomium (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin VI und 36 SS. 1897. 8°.

12) Ein Midrasch über die dreizehn Middot מדרש על שלש עשרה מדות הערוכה מתוך מדרש הגדול לויקרא. Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners, Frankfurt a. M. 1903 (hebr. Abt.) S. 55—71.

[Sonderabdruck aus: Festschrift zum siebzigsten Geburtstag A. Berliner's].

13) Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. Heft I (Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars). Berlin 1904. 154 S. Lexicon-Format.

14) מכלתא דרבי שמעון בן יוחאי על ספר שמות מלוקטת מתוך מדרש הגדול כ״י עם הערות ומראה מקומות ופתיחה קצרה Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai, ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus, Frankfurt a. M. 1905. XVI und 180 SS. 8°.

[Sonderabdruck aus הפלס, hrsg. von Rabbiner E. Rabbinowitz, Poltawa, I. 5661 S. 257 fgg., II. 5662 S. 2 fgg., III, 5663 S. 2 fgg.].

15. Das Buch Leviticus, übersetzt und erklärt. Erster Halbband, Lev. I—XVII. Berlin, VIII und 478 SS. 1905. Lexicon-Format.

16) Zur Einleitung in die Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai. Frankfurt a. M. 1906. 15 S. 8°.

[Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft III S, 191—215].

17) Das Buch Leviticus, übersetzt und erklärt. Zweiter Halbband. Lev. XVIII — Ende. Berlin VI und 412 SS. 1906, Lexicon-Format.

18) Ein Sendschreiben an den Verein zur Wahrung des gesetzestreuen Judentums in Baden. Zur Aufklärung über die badische Gebetbuchreform. 42 S. 8°. 1907.

19) מדרש תנאים על ספר דברים מלוקט מתוך מדרש הגדול כ״י ונלוו אליו הערות ומראה מקומות וכמה הוספות, חוברת ראשונה: ספר דברים עד סוף סדר שופטים. Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, gesammelt und mit Anmerkungen versehen nebst mehreren Beilagen. Heft I. Deut. 1, 1—20, 9. Berlin VIII und 126 SS. 1908. Lexicon-Format.

20) מדרש תנאים על ספר דברים מלוקט מתוך מדרש הגדול כ״י ונלוו אליו הערות ומראה מקומות וכמה הוספות, חוברת שניה: סדר כי תצא עד גמירא Midrasch Tannaim zum Deuteronomium, gesammelt und

mit Anmerkungen versehen, nebst mehreren Beilagen. Heft II: Deut. 20, 10 — Ende, Berlin 127–204 S. 1909. Lexicon-Format.

21) Zur Einleitung in den Midrasch Tannaim zum Deuteronomium. 21 S. 1909.
[Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, VII; S. 309—323.]

22) משניות סדר טהרות מתורגם ומפורש בלשון אשכנז Die Mischna-Ordnung Tohoroth. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung u. Erklrg. Erstes Heft 1910. Bisher erschienen 5 Hefte [bis Oholot, Abschnitt III]. Wird fortgesetzt.

23) Das Buch Deuteronomium, übersetzt und erklärt. Erster Halbband, Deuteronomium I, 1–21, 9. Berlin 1913.

24) מדרש הגדול על ס׳ שמות יו״ל עפ״י כ״י שונים ברלין תרע״ד Liefg. I.
[Erscheint in den Schriften der Vereins „Mekize Nirdamim“].

II. Beiträge zu Werken Anderer.

25) Brief im קונטרס טעם זקנים von Benzion Katz (vgl. ZfHB., I, S. 37).

26) תשובה Nr. 5 in דת ודין, hebr. Anhang zu Bernat Schück, Religion und Staat, Temesvár 1907, p. י—ט.

27) Trauerrede in: Gedenkblätter an Dr. Salomon Cohn Breslau 1902, S. 20–25.

28) הסכמה zu Josua Goldberg ספר מקור הברכות 1905.

29) הסכמה zu Gross רע מה שתשיב, Waitzen 1908.

30) Gutachten an die Herren Rabbiner Dr. H. Ehrentreu und Jakob Schor [über צדקת הצדיק מאמר אודות ספר האשכול] Zidkath Ha-Zaddik, Berlin 1910. S. III—VIII.

31) Trauerworte, gesprochen an der Bahre von Hermann A. Cohn im Trauerhause, in: Hermann A. Cohn, Ein Gedenkblatt, seinem Andenken gewidmet, Berlin 1912, S. 17–24.

32) Verbesserungen und Ergänzungen zu: A. Wünsche „Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen“ (vom 2. Bande ab).

III. Beiträge zu Sammelwerken.

33) Jubelschrift zum 70. Geburtstag von Dr. Israel Hildesheimer, Berlin 1890: Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium. S. 83—92. Ebendort hebr. Abtlg.: ליקוטי מכילתא לס׳ דברים. S. 2—32.

34) Festschrift zum 70. Geburtstag Dr. A. Berliner's, Berlin 1903. Ein Midrasch über die dreizehn Middot. Hebr. Abtlg. S. 55—71.

35) Festschrift zum 40jährigen Amtsjubiläum Rabb. Dr. S. Carlebach's. Berlin 1910: Die Ueberlieferung der Väter und die Speisegesetze. S. 31—88.

IV. Beiträge zu Zeitschriften.

a) Deutsche.

1. Der Israelit, Mainz.

1871) Rezens. über: Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob. Kritische Untersuchung von A. Bernstein [Beilage] Nr. 21 S. 411—12, Nr. 22 S. 427—28, Nr. 23 S. 443—44, Nr. 26 S. 503—04, Nr. 27 S. 519—20, Nr. 35 S. 673—74, Nr. 39 S. 752—54, Nr. 47 S. 885—86, Nr. 49 S. 921—22.

Rezens. über: Rabh, ein Lebensbild zur Gesch. des Talmud, von Dr. M. J. Mühlfelder, Leipzig, 1871, Nr. 41.

1872) Bemerkung zu טטרום in Mischna Kelim II, 6. Wissenschaftliche Beilage des Israelit, 1872, Nr. 6 S. 123.

1909) Rez. über: ס׳ תולדות ישראל. Die Geschichte Israels nach den Urquellen bearbeitet von W. Jawitz. 7. Band, Berlin 1909. Literarische Warte des Israelit 1909, Nr. 48, S. 12.

1912) Begrüssungsrede, gehalten bei der Agudas-Jisroel-Versammlung in Kattowitz am 27. Mai 1912. Nr. 24, S. 3—4.

2. Die Jüdische Presse [JP] — seit 1870 — nebst den Beilagen: Literaturblatt [JL] — bis 1883 — Israel. Monatsschrift [JM] — seit 1884 — und Israel. Lehrer und Cantor [JLC.]

1870) Mar Samuel, sein Leben und Wirken. LJP. 1870, S. 1—2, 5—7, 14. 1871, S. 1—4, 9—11, 13—14, 17—18, 21—22, 25—26, 29—30, 33, 43—44.

1871) Aus dem rabbinischen Schulleben von S. R. Hirsch, Frf. a. M. JP. 1871, S. 525.

1872) Rezension über: Scholien zum Tractat Aboth von Dr. B. Feilbogen (hebr.) Leipzig. JP. 1872, Nr. 1, S. 8.

1873) Rez. über: ספר והזהיר לספר שמות Aus einer Münchener Handschrift herausgegeben von Dr. J. M. Freimann LJP, 1873, Nr. 4, S. 16.

Der Bibelkanon und die jüdische Tradition. LJP. 1873 Nr. 5, S. 17—20.

1876) Der Auszug der Israeliten aus Aegypten nach der neuesten Hypothese von Heinrich Brugsch. LJP. 1876, Nr. 5, S. 19—20, Nr. 6, S. 23—24.

Die Exilarchen in Babylonien. LJP. Nr. 7, S. 25—27, Nr. 8, S. 29—31, Nr. 9, S. 33.

Anzeige der Schrift: מגדל חננאל. LJP. 1876, S. 39.

Rez. über: J. Barth, Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob, LJP. Nr. 11, S. 44.

Rez. über: Sammter, Talmud Babylonicum, Tractat Baba Mezia mit deutscher Uebersetzung u. Erklärung. 1. Lfg. LJP. Nr. 11, S. 44.

1877) Simon b. Schetach und seine Zeit. LJP. 1877, Nr. 1 S. 24, Nr. 2, S. 6—7, Nr. 3, S. 9—10.

Rezension über: Lebrecht, Bethar, Die fragliche Stadt im hadrianisch-jüd. Krieg. LJP. 1877, Nr 3, S. 12.

Rez. über: L. Munk, Targum Scheni zum Buche Esther. LJP. 1877, Nr. 3, S. 12.

Notiz über: Lev. 23, 22. LJP. 1877, Nr. 4, S. 15—16.

Aufforderung zur Pränumeration auf Kohut ספר ערוך השלם. LJP. 1877, Nr. 7, S. 28.

1877) Die Feier des Hüttenfestes. LJP. 1877, Nr. 9, S. 33—35.
Ein auffallender Irrtum in den LXX zu Jes. 26, 14 und Ps. 88, 11, LJP. 1877, Nr. 9, S. 35.

Rez. über: J. Halévy, Prières des Falaschas, ou Juifs d'Abessynie, texte Éthiopien publié par la première fois et traduit en hébreu. Paris 1877. LJP. 1877, Nr. 10, S. 37, Nr. 11, S. 41—42.

Rez. über: Baeck, Dr. S., Die Geschichte des jüd. Volkes u. sein. Literatur vom babylonischen Exile bis auf die Gegenwart übersichtlich dargestellt. 1 2 Lfg. Lissa 1877. JL 1877 Nr. 11, S. 44.

Rez. über: Dr. J. Hildesheimer. Die Beschreibung des herodianischen Tempels im Tractate Middoth und bei Josephus. LJP. 1877, No. 11, S. 42—43 u. No. 12 S. 46—47.

Notiz über בעל הטעם מתבקש. LJP. 1877, No. 12 S. 47.

Anzeige von Zuckermandels Tosefta, Lieferung 1—2. LJP. 1877, No. 12, S. 48.

Die biblische Schöpfungsgeschichte und die Geologie. LJP. 1877, Nr. 10, S. 37, Nr. 11, S. 41—42.

Einige Aussprüche unserer Weisen über das Gebet. LJP. 1877, Nr. 12, S. 45.

1878) Ueber die Synagogen im Altertum. LJP. 1878, Nr. 5, S. 17 19, Nr. 6, S. 21 22, Nr. 7, S. 25 26, Nr. 8, S. 29 31.

1879) Die Proselyten des adiabenischen Königshauses. LJP. 1879, Nr. 1, S. 1—2, Nr. 2, S. 5—7, Nr. 3, S. 9—11.

Rez. über: Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums. LJP. 1879, No. 2, S. 7—8.

Rez. über: Quelques notes sur la guerre de Bar Kochba et ses suites. LJP. 1879 Nr. 3, S. 10.

Notiz über ניטל הטחול. LJP. 1879 Nr. 3, S. 10.

Bemerkung über ניטלו הכליות. LJP. 1879 Nr. 5, S. 20.

Rez. über: Bick, יסוד אהל מועד. LJP. 1879 Nr. 6, S. 23 fgg., Nr. 7 S. 27 fgg.

1880) Rabbi Josua ben Chananja. LJP. 1880, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 7, S. 25, Nr. 8, S. 29—30.

1881) Erklärung einer Talmudstelle [Mischna Seb. 4 b zu Lev. 1, 16 מראתו בנוצתו] JM. 1881 Nr. 4, S. 19.
Notiz [Erklärung zu einer Stelle des Sabbatliedes ותינוק ללמדו ספר למנצח בנגינות, JM. 1881, Nr. 8, S. 36].

1882) Ueber die Bedeutung des alten israelitischen Opfercultus. JM. 1882, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 7, S. 25, Nr. 8, S. 29—30. 1883, Nr. 1, S. 1—2.

1883) Ueber die Speise- und Reinheitsgesetze der Thora. JLC. 1883, Nr. 3, S. 10—11, Nr. 4, S. 13—14, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 21—22, Nr. 8, S. 29, Nr. 9, S. 33, Nr. 10, S. 35—36.
Verschiedene Bemerkungen [über die ועל מצות לא תעשה בין שיש בו וכו׳ am Schluss d. וידוי am י״כ.] JM. 1883 Nr. 5, S. 19.
Bemerkung [Erklg. der הגה״מ zu רמב״ם הלכות תפלה VII, 10] JM. 1883, Nr. 6, S. 22.
Bemerkung [zu den 2 Erklgg. Raschi's, Berachot 29 a zu den Worten והתועים על דעתך ישפטו in תפלת הבננו] JM. 1883, Nr. 6, S. 22—23.

1884) Das Schilo im Segen Jakobs. JM. 1884, Nr. 1, S. 1—2.
Analekten [zu Chullin 48 a und צמחים גדולים כבדים בריאה zu Raschi's Erklärung in Sanhedrin 7 a אסתלק מישער ב״ד] JM. 1884, Nr. 1, S. 2—3, Nr. 2, S. 7.
Rez. über: B. Fischer, Talmudische Chrestomathie, mit Anmerkungen, Scholien und Glossen, Leipzig 1884. JM. 1884, Nr. 1, S. 2—3, Nr. 2, S. 7.
Rezension über: Dr. M. Rawicz, Der Traktat Megilla nebst Tossafot, vollständig ins Deutsche übertragen. Frf. a. M. JM. Nr. 5, S. 19.
Briefkasten der Redaktion [Mehrere kleine Notizen literarischen Inhalts]. JM. 1884, Nr. 3, S. 11.
Zur Pesach-Hagadah [אין מסטירין und ויגר ישם] JM. 1884 Nr. 4, S. 13—14.
Bemerkung [zu Raschi in Moed Katan 25 a עצי העגלה — עצי העולה]. JM. 1884, Nr. 4, S. 14.
Briefkasten der Redaktion [Erklgg. verschiedener Bibel- u. Talmudstellen]. JM. 1884, Nr. 4, S. 15.

1884) Rez. über: Berliner Dr. A., Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud u. Midrasch, Berlin, 1883. JM. 1884, Nr. 5, S. 19.

Briefkasten der Redaktion [Erklärung von מיני זמר] JM. 1884. Nr. 5, S. 19.

Hausdorff, L., תשובה בענין קבורת אינו ישראל בקבר ישראל, Leipzig, 1884. JM. 1884. Nr. 6, 22—23, Nr. 7, S. 27.

Anmerkung der Redaktion [zu Ismar Biberfeld, Streifzüge in das Gebiet der jüdischen Rechtsgeschichte] JM. 1884, Nr. 7, S. 26.

Briefkasten der Redaktion [Bemerkung zu כפתור ופרח S. 87. (ed. Edelmann)]. JM. 1884, Nr. 7, S. 27.

Bemerkung [Erklärung des Unterschiedes zwischen dem jüdischen und römischen Recht]. JM. 1884, Nr. 8 S. 30—31.
Briefkasten der Redaktion [Bemerkung zu קרמא תתאה und קרמא עלאה] JM. 1884, Nr. 9, S. 35.

Zum Sukkoth-Feste [über האזרח] JM. 1884. Nr. 9, S. 33—34.

Eine Controverse i. d. Septuaginta. JM. 1884 Nr. 9 S. 33—34.

Bemerkungen [1) zu Raschi in Joma 71 a כי ארך ימים ושנות חיים, 2) zu Raschi in Chulin 80 a: איל הבר]. JM. 1884, Nr. 10, S. 38.

Wahrheit und Klarheit. Rez. über: Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit" von Dr. Jacob Ecker, Privatdocent für semitische Philologie an der königlichen Akademie zu München (2. Auflage, Paderborn 1884). JM. 1884, Nr. 11. S. 41—43.

Bemerkung [zu Sirach 24. 25: וינל כאור]. JM. 1884, Nr. 12, S. 45—46.

Bemerkung [zu I Makk. 7, 12: מישרים]. JM. 1884, Nr. 12, S. 46.

Notiz [zu Joma 71 a]. JM. 1884, Nr. 12, S. 47 (vgl. auch JM. 1884, Nr. 10.

1885) Wahrheit und Klarheit. Rez. über: „Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit“ von Dr. Jacob Ecker. JM. 1885, Nr. 2, S. 5—6, Nr. 4, S. 13—15 (vgl. auch JM. 1884, Nr. 11).

Rez. über: Berliners „Targum Onkelos“. JM. 1885, Nr. 5, S. 17—18, Nr. 6, S. 22—23. Nr. 8, S. 29—30, Nr. 9, S. 34—35.

Nachträge zur Schrift: „Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen“. JM. 1885, Nr, 5, S. 18, Nr. 7, S. 26—27.

Briefkasten der Redaktion. [Erklärung des קָרן] JM. 1885, Nr. 5, S. 20.

Briefkasten der Redaktion. [Erklärung des מגרש in Num. 35, 4—5]. JM. 1885, Nr. 7, S. 27.

Rez. über: Die Sprüche Salomos nach der Auffassung im Talmud und Midrasch, dargestellt und kritisch untersucht von H. Deutsch. Erster Teil: Einleitendes. Berlin 1885. Nr. 8, S. 31, Nr. 9, S. 35.

Zur Erklärung des Raschi zu Deut. 25, 6. JM. 1885, Nr. 12, S. 45—46.

Anmerkung der Redaktion [zu: Emendation im Talmud und Midrasch von Dr. I. Joffe, zu B. kamma 92a, Berachot 11 b und Pesachim 54 a]. JM. 1885, Nr. 10, S. 39—40, Nr. 12, S. 47.

Bemerkung [zur Erklärung des Spruchwortes in Exodus r. VI. מן שט״א לית הנ״ה אלא מן קצ״א]. JM. 1885, Nr. 12. S. 47.

Nachbemerkung der Redaktion [zur Unterscheidung des Rab Aszi von Rabbi Aszi und Rab Sera von Rabbi Sera] JM. 1885, Nr. 12, S. 47.

Antwort. [Erklärung des אברך in Raschi zu Gen. 41, 43]: JM. 1885, Nr. 12, S. 48.

1886) Scholien zum Pentateuch. JM. 1886, Nr. 1, S. 1—3, Nr. 2, S. 6—7, Nr. 8, S. 39—30, Nr. 12, S. 46—47.

Antwort [auf zwei Fragen des Dr. M. Tietz über מזוזות und משקוף, ferner über den Unterschied zwischen הותיר und השאיר]. JM. 1886, Nr. 1, S. 4, Nr, 4, S. 16.

1886) Anmerkung der Redaktion [zu den Notitzen von Simon Hock, Erklärung zu Berachot 48 a]. JM. 1886, Nr. 2, S. 7.

Nachbemerkung der Redaktion [zu: Eine schwierige תוספות-Stelle in Megilla 16 a s. v. ורחי]. JM. 1886, Nr. 3. S. 10.

Bemerkung [Erklärung des Maimonides zu Schekalim 8, 2]. JM. 1886, Nr. 3, S. 10.

Antwort der Redaktion zur Frage [warumn im פרק איזהו מקומן die אלו הן האשמות nicht in der von der Thora angegebenen Reihenfolge stehen]. JM. 1886, Nr. 3, S. 16.

Die Fragen in „ma nischtanneh". JM. 1886, Nr. 4, S. 13.

Bemerkung [zu לארוחין in dem mit חסל סדור פסח schliessenden Piut von שבת הגדול]. JM. 1886, Nr 4. S. 14, Nr. 6, S. 24.

Antwort der Redaktion [auf die Frage: wie Kiduschin 13 b und Ezechiel 44, 32 zu erklären sind] JM. 1886, Nr. 4, S. 16

Antwort der Redaktion [auf die Frage: welche ist die Quelle des Bartinoro zu Ma'sser Scheni I, 3] JM. 1886, Nr. 4, S. 16.

Anmerkungen der Redaktion [zu: Ueber das Kaddischgebet von Dr. Jacobsohn] JM. 1886, Nr. 5, S. 19 u. 20.

Notiz [zu Sanhedr. 65 b הואיל וישנו בראיה] JM. 1886, Nr. 5, S. 20.

Bemerkung [zu Tos. in Beza 5a s. v. הא לן] JM. 1886, Nr. 7, S. 29.

Briefkasten der Redaktion [Erklärung des כסות עינים in Gen. 20, 16] JM. 1886, Nr. 7, S. 31.

Briefkasten der Redaktion [Widerlegung einer Erklärung zu den אשמות]. JM. 1886, Nr. 8, S. 81.

Nachbemerkung der Redaktion [zur Erklärung von ב"י in הלכות פסח ס' תנ"א von Dr. Tachauer]. JM. 1886, Nr. 8, S. 30.

Briefkasten der Redaktion [Erklärung zu den דברות האחרונות]. JM. 1886, Nr. 9, S. 36.

Anmerkung der Redaktion [zu Olitzki, Rituelle und judicielle Fälle bei Flavius Josephus]. JM. 1886, Nr. 10, S. 40.

Bemerkungen [Antwort auf die Fragen: „ob es Werke zur Erklärung des Jonathan-Targums gibt, und wie Exod. 12, 4 und Deut. 22, 5 in diesen Targumim zu erklären sind"]. JM. 1886, Nr. 12, S. 48.

1886) Rez. über: Flavius Josephus und die Halacha von Dr. M. Olitzki. Erster Teil: Einleitung. Die Opfer, Berlin 1885. JM. 1886, Nr. 3, S. 11, Nr. 4, S. 14—15.
Rez. über: Divân des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz, zum ersten Male aus der einzigen Handschrift mit erläuternden Bemerkungen hrsg. von Dr. J. Egers. JM. 1886, Nr. 4, S. 15.

1887) Die historischen Momente im Schemoneh-Esreh-Gebete. JM. 1887, Nr, 1, S. 1—2, Nr. 2, S. 5—6, Nr. 3, S. 10, Nr. 4, S. 12, Nr. 5, S. 18—19, Nr. 6, S. 22.
Rez. über: Religiöse Zeitfragen von Dr. L. Münz, Berlin 1887. JM. 1887, Nr. 3, S. 11.
Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Wortes משומד]. JM. 1887, Nr. 3, S. 11.
Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Ausdruckes צאו וראו in Abot]. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.
Briefkasten der Redaktion [Erklärung des עינין שבכבונה in der Tosefta Sabbat I]. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.

188[?]) Rez. über: Landau, Dr. S., Ansichten des Talmuds und der Geonim über den Wert der midraschichen Schriftauslegung. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Schriftexegese. Hannover 1888. JM. 1888, Nr. 9, S. 31.
Bemerkungen [zur Erwiderung des Dr. Landau auf die Rezension seiner Bücher]. JM. 1888, Nr. 10, S. 35—36. (s. JM. Nr. 9).
Rez. über: O. H. Schors talmudische Exegese (dargestellt in dessen Jahresbüchern Hechaluz) auf ihren wissenschaftlichen Inhalt kritisch untersucht und beleuchtet von Majer Kohn-Bistritz, Pressburg 1888. JM. Nr. 12, S. 43.

1889) Briefkasten der Redaktion [Erklärung des Unterschiedes der Namen דעואל und רעואל] JM. 1889, Nr. 4, S. 15.

1889) Rez. über: Dr. J. Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon. JM. 1889, Nr. 5, S. 19.
Rez. über: Strack, Prof. Dr. Hermann L., Einleitung in den Talmud, 2. Aufl., Leipzig 1887. JM. 1887, Nr. 7, S. 27.

1889) Rez. über: A. Wolff. Das jüdische Erbrecht, eine Abhandlung, zugleich ein Beitrag zur biblisch-talmud. Exegese Berlin 1888. JM. 1889, Nr. 7, S. 27.

Rez. über: ספר בית אבות, Kommentar zu den פרקי אבות von Salomon Herschmann. Berlin 1889. JM. 1889, Nr. 7, S. 27.

Anmerkung [zur Erklärung einer merkwürdigen Jeruschalmi-Stelle im Sanhedrin IV, 7 von Dr. Jacobson (אין מדקדקין ביין נסך)] JM. 1889, Nr. 8, S. 31.

Ein wichtiges historisches Dokument. JM. 1889. Nr. 11, S. 41.

1890) Bemerkungen zur Haggadah. [1) סדר אחר סעודה, 2) חקים = מדרשים, 3) אפיקומין = τὸ ἐπικώμιον, 4) Einteilung der מכות]. JM. 1890, Nr. 4, S. 13–14.

Rezens. über: Sabbat-, Fest- und Gelegenheitsreden von M. Unna, aus dessen schriftlichem Nachlasse, hrsgg. von seinen Söhnen. Frankfurt a. M. 1890. JM. 1890, Nr. 6, S. 23.

Rez über: Mischne Thora oder Jad Hachasaka von R. Moses, Sohn des Maimon, aus dem Urtext ins Deutsche überstzt von A. Wolf, IV. Das jüdische Civil- u. Strafrecht. JM. 1890, Nr. 11, S. 43.

Rez. über: ח״י אריה, zwei Teile. Erster Teil, Halachische Responsen und talmudische Abhandlungen. Zweiter Teil: 20 agadische Vorträge, von Chajim L. Horowitz. JM. 1890. Nr. 11, S. 43.

1891) Zur Pesach-Haggadah [מתחיל בגנות ומסיים בשבח]. JM. 1891, Nr. 4, S. 13—14.

Rez. über die Derenbourg'sche Edition des Mischnakommentars Maimonides zu Seder Tohorot. JM. 1891, Nr. 6. S. 21—22.

Rez. über: I. Winter und A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literaturgeschichtlichen Einleitungen. Band I, 1. u. 2. Lieferung, Trier 1891. JM. 1891, Nr. 11, S. 43—44.

1891) Rez. über: מדרש תהלים המכונה שוחר טוב hrsg. von Salomon Buber, 4 Teile, Wilna 1891. JM. 1891, Nr. 5, S. 19.

Rez. über: אלדד הדני, dessen Berichte über die zehn Stämme und deren Ritus nach den verschiedenen Versionen, Handschriften und alten Drucken mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von A. Epstein, Pressburg 1891. JM. 1891, Nr. 5, S. 19.

1892) Rez. über: Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Prof. Dr. Aug. Wünsche. Erste und zweite Lieferung, 1. Band. JM. 1892 Nr. 1. S. 4.

Zur Pesach Haggadah. [ארמי — אובד]. JM. 1892, Nr. 4, S. 13.

Rez. über: Hermon, Versuche über Israels Lebensideen im Geiste des agadischen Schrifttums von Jos. Nobel, Halberstadt 1890—1892. JM. 1892, Nr. 4, S. 16.

Etwas über die Auslegungs-Regeln (פרדס). JM. 1892, Nr. 5, S. 18—19.

Rez. über: Strack, Prof. Dr. H. L., Der Blutaberglaube bei Christen und Juden, München 1891. JM. 1892, Nr. 5, S. 19.

Rez. über: I. Winter und Aug. Wünsche, die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Lieferung 3—4, Trier 1892. JM. 1892, Nr. 5, S. 19.

Zur Erklärung des Hüttenfestes! [Josephus, Ramban, doppelte Vorschriften über סכות]. JM. 1892, Nr. 9, S. 33.

Rez. über: Aruch Completum sive Lexicon vocabula et res quae in libris Targumicis, et Midraschicis continentur, explicans, Autore Nathane filis Jechielis, corrigit, explet critice illustrat et edit. Dr. Alex. Kohut. 8 Bände mit Supplement und Index, Wien 1878—92. JM. 1892, Nr. 11, S. 42—43.

1893) Rez. über: Strack, Prof. Dr. H. L., Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri ausgelegt. Erste Lieferung, enthaltend Genesis, Kap. 1—46, München 1892. JM. 1893, Nr. 2, S. 7—8.

1893) Zum Pessachfeste [שמור את חורש האביב; ניסן של חמה]. JM. 1893, Nr. 4, S. 14.

Rez. über: Heller, S. Die echten hebr. Melodien. Uebersetzungen, aus dem Nachlasse herausgegeben von Prof. Dr. David Kaufmann, Trier 1893, JM. 1893, Nr. 4, S. 14—15.

Rez. über Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen. Uebersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen von Prof. Dr. Aug. Wünsche. I. und II. Band, Trier 1892—93. JM. 1893, Nr. 4, S. 15.

Rez. über: Barth, I. Etymologische Studien zum semitischen, insbesondere zum hebräischen Lexikon, Leipzig, 1893. JM. 1893, Nr. 7, S. 27.

Zur Lexicographie des Talmuds [פרייפרין, קנקן, הבריקה und אומן]. JM. 1893, Nr. 8, S. 29—30.

Rez. über: ספר חורב, Chorew, Versuche über Israels Pflichten in der Zerstreuung. Von S. R. Hirsch, ins Hebräische übersetzt und mit einem, dem Werke als Einleitung und Erläuterung wichtiger theologischer Grundsätze des Judentums beigegebenen hebr. Artikel versehen von Moses Salomon Aronsohn, Wilna 1893, JM. 1893, Nr. 10, S. 38.

Notiz [zu פרייפרין in B. mezia VI, 1]. JM. 1893, Nr. 10, S. 39.

1894) Rez. über: מדרש משלי יצא עתה לאור עולם ע״פ כ״י מאוצר הספרים בפארים וכו׳ ועם מבוא המפיץ אור על המדרש בכלל ובפרט ממני שלמה באבער. S. Buber, Midrasch Mischle, Wilna 1893. I. M. 1894 Nr. 2 S. 8.

Rez. über Heinr. L. Reich. Zur Genesis des Talmud (!) Der Talmud und die Römer. Zweite Auflage. Wien und Leipzig 1894. I. M. 1894 Nr. 2 S. 8.

Rez. über: Glassberg, ספר זכרון ברית לראשונים, JM. 1892 Nr. 11, S. 43.

Rez. über: Midrasch Samuel, agadische Abhandlung über das Buch Samuel, herausg., kritisch bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von Salomon Buber. Krakau, 1893. JM. 1894 Nr. 3 S. 11.

1894) Rez. über מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה oder agadischer Commentar zum Pentateuch, herausg. und mit Erläuterungen versehen von Salomon Buber, Wien 1894. JM. 1894 Nr. 3, S. 11.

Die „Söhne" in der Pesach-Hagadah. JM. 1894. Nr. 4. S. 13—14.

Scholien zum Talmud [1) Berachot 10 a ברכי נפשי, 2) פקוח נפש דוחה שבת in Joma 84 und Mechilta כי תשא]. JM. 1894, Nr. 6, S. 21—22.

Rez. über ספר לקוטי שלמה von S. Klein, Paks 1893. JM. 1894, Nr. 8, S. 31.

Scholien zum Talmud [1) Sanhedrin, 2) כל הזומנין מקדימין 3) ודלא מוסיף יסיף] JM. 1894 Nr. 9, S. 34—35.

Bemerkung zu וזבחת כאשר צויתך. JM. 1894, S. 141—142.

1895) Die Ueberlieferung der Väter und der Neu-Sadduzäismus. JP. 1895. S. 135—136, 151—152, 165—166, 185—186, 205—206, 237—239, 257—258, 274—276, 293—294. Fortsetzung in JM. 1895, Nr. 9 S. 34—34, Nr. 10 S. 38—40, Nr. 11 S. 42—43.

Rez. über: Münz, Dr. L., Rabbi Eleasar genannt Schemen Rokeach. Eine Lebensbeschreibung, Trier 1895 JM. 1895 Nr. 11, S. 43.

1896) Erklärung einer Talmudstelle [Sabbat 23 b : משלים]. JM. 1896 Nr. 3, S. 13.

Malchijoth. JM. 1896 Nr. 8, S. 33—35.

Das Olenu-Gebet. JM. 1896. Nr. 9, S. 38—39.

1897) Die Dünnerschen Talmud-Hagadot. JM. 1897, S. 14—15.

1898) Der Gottesname. JM. 1898. Nr. 10 S. 42—44, Nr. 11, S. 46—48.

Die Gebete. JM. 1898 Nr. 12. S. 49—51.

1899) Trauerrede, gesprochen an der Bahre Israel Hildesheimers זצוק"ל. JP. 1899, S. 271—272 [gekürzt im Israelit 1899, S. 933—934].

Trauerrede, gesprochen bei der Trauerfeier des Rabbiner-Seminars für Rabbi Israel Hildesheimer זצ"ל. JP. 1899. S. 315—317.

1899) Die Synagogen im Altertum. JM. 1899. Nr. 1. S. 5—7, Nr. 2, S. 13–14. Nr. 3, S. 22—23. Nr. 4, S. 30—31. Nr. 6, S. 38—39. Nr. 7, S. 42—44. Nr. 8, S. 47—48.

Zur Erklärung des Hüttenfestes. JM. 1899 Nr. 9, S. 49.

Die Synagoge im Altertum. Das Schemone-Esre-Gebet. JM. 1899, Nr. 9, S. 50—51, Nr. 10, S. 51—52, Nr. 11, S. 55—56, Nr. 12, S. 58–59.

Rez. über: Mikre ki Peschuta (Die Schrift nach ihrem Wortlaut). Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Erster Teil, der Pentateuch von A. B. Ehrlich (hebr.) JM. 1899 Nr. 10, S. 52.

1900) Das Schemone-Esre-Gebet. JM. 1900. Nr. 1, S. 23, Nr. 2. S. 8, Nr. 4, S. 15–16, Nr. 5, S. 19–20, Nr. 6, S. 22—23, Nr. 7, S. 27–28, Nr. 9, S. 34–35.

Rez. über: Des Flavius Josephus jüdische Altertümer übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. M. Clementz, Erster Band, Buch I–X JM. 1900, Nr. 7, S. 28.

Rez. über: Mikra ki-Peschuto (die Schrift nach ihrem Wortlaut). Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer. Zweiter Teil. Die prosaischen Schriften von A. B. Ehrlich, Berlin 1900. JM. 1900 Nr. 8, S. 30–31.

1901) Ein Meisterwerk. [Rez. über Isaak Halevy, Doroth Harischonim III. Teil] JM. 1900 Nr. 7, S. 25—26.

Rez. über Halevys „Doroth ha-Rischonim."

Die Thorapflege in Babylonien JM. 1900, Nr. 8, S. 30—31.

Zur Redaktion der Mischna. JM. 1901, Nr. 9, S. 35—36.

Die Lehrweise in Babylonien und Palästina und der Verkehr zwischen den Schulen beider Länder. JM. 1901, Nr. 10, S. 37—38.

1902) Rez. über: Ahawath Zion We-Jeruscholaim, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner, Tractat Berachoth, Wilna 1901. JM. 1902, Nr. 2, S. 8.

1902) Rez. über: הדרש והמעשה, Agadische Vorträge und halachische Abhandlungen zu den fünf Büchern der Thora von Ch. Liebschütz. Erster Teil zu בראשית, zweiter Teil zu שמות JM. 1902, Nr. 6, S. 23.
Anzeige von: Mikra Kodesch. A. B. Ehrlich „Mikra ki-Peschuto" kritisch beleuchtet von Dr. H. Brody, Krakau 1903. JM. 1902. Nr. 10, S. 40.
Rez. über Ziegler, Dr. Ignaz, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau, 1903, JM. 1902, Nr. 10, S. 40.

1903) Rez. über: B. Ratner, Ahawath Zion We-Jeruscholaim, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds. Traktat Sabbat. Wilna 1902, JM. 1903 Nr. 2, S. 8.

1904) Rede gehalten bei der Einweihung der neuen Lehrräume des Rabbiner-Seminars. JP. 1904, S. 429—432.

1906) Rez. über: Ahawath Zion we-Jeruscholaim, Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat Schewiith, Wilna 1905. JM. 1906, Nr. 2, S. 7.

1907) Der neue Band des Geschichtswerkes Doroth Harischonim [Rez. über: Isaak Halevy דורות הראשונים חלק ראשון כרך שלישי Frankfurt a. M. 1906.] JM. 1907 Nr. 4, S. 13—14.
Rez. über: אהבת ציון וירושלים, Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktate כלאים und מעשרות. Wilna 1907. JM. 1907 Nr. 5, S. 19.
Ein merkwürdiger Schreibfehler im Sifre [Deut. 1, 17 הלינסטין = הלווני ממון] JM. 1907, Nr. 6, S. 21.

1909) Rez. über: Ahawath Zion we-Jeruscholaim, Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat P'sachim, Petrikow 1908. JM 1909 Nr. 3, S. 11.
Rez. über: Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung herausg. von Prof. Dr. Leop. Cohn. Erster Band: Philos Werke, Erster Teil, Breslau 1909. JM. 1909 Nr. 4, S. 14—15.
Zwei verloren gegangene Talmudstellen [in Temura 9 a und in Gittin 22 a.] JM. 1909, Nr. 11. S. 42.

1909) Rez. über: אהבת ציון וירושלים, Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktat Joma, Wilna 1909. JM. 1909 Nr. 11, S. 42.

Eine Gedenkrede [auf R. Esriel Hildesheimer זצ"ל] gehalten am 4. Tammus in der Synagoge des Rabbiner-Seminars. JP. 25. Juni 1909. S. 247—250.

1912) Ansprache [gehalten bei der Gedächtnisfeier für Dr. J. Hildesheimer זצ"ל, verbunden mit der Entlassung eines Hörers des Rabbiner-Seminars]. JP. 1912, S. 249—250.

Ansprache, [gehalten an der Bahre des Rabbiner Dr. A. Ackermann זצ"ל]. JP. 1912, S. 299—300 und in: Zum Andenken an Rabbiner Dr. A. Ackermann, Berlin 1912, S. 19—23.

אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds von B. Ratner. Traktate Rosch-Haschana und Sukka, Wilna 1911. — Dasselbe zu Traktat Megilla. Wilna 1912. JM. 1912, Nr. 10, S. 40.

Rez. über מקוה ישראל Mikweh Israel, an halachic discours regarding the fitness for use of ritual baths supplied by modern water-works. By Rabbi Israel H. Deiches, Leeds 5672 JM. 1912 Nr. 3, S. 11.

3. Magazin für die Wissenschaft des Judentums.

Herausgegeben von Dr. A. Berliner 1874—1875, in Gemeinschaft mit Dr. D. Hoffmann 1876—1893.

1874) Literarische Novitäten. Mag. I. [Rez. über: Adolf Brüll, das samaritanische Targum usw.].

Ueber die 2 Abteilungen der Opfergesetze. Mag. I, S. 15, 19—20, 25—26, 31—32.

1875) Bemerkungen über 2 Chron., Cap. 19. Mag. II, S. 57—60. 61—62.

Josephus über das Nehmen des אתרוג am Hüttenfeste. Mag. II, S. 79—80.

Die Erlassung der Schulden im Sabbatjahr. Mag. II, S. 77—88, 90—92.

1875) Die Freilassung der hebräischen Knechte. Mag. II, S. 95—96, S. 96.

1876) Das Alter des Versöhnungsfestes. Mag. III, S. 1—20, 61—77.

Erklärung einer Stelle des Sifre [Absch. ראה]. Mag. III, S. 139—140.

Rez. über: J. Brüll, Einleitung in die Mischnah. Mag. III, S. 110—114.

Literarische Anzeigen [Rez. über: Brugsch, L'Exode und: Zuckermandel, Der Erfurter Tosefta-Codex. Magazin III, S. 164—166].

Notiz [über Menachoth 56 b]. Mag. III, S. 169—170.

Zur Schrift „Migdal Chananel". Mag. III, S. 170.

1877) Einheit und Intregität der Opfergesetze. Mag. IV, S. 1—17 62—76, 125—141, 210—218.

Notiz [zur Erklärung des Sifre in ראה, vgl. Jhrg. 1876, S. 139—140]. Mag. IV, S. 110—111.

Rez. über: J. Lewy, Ueber einige Fragmente der Mischna des Abba Saul. Mag. IV, S. 114—120.

Rez. über: Barth, J., Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob. Mag. IV, S. 162—164.

1878) Die jüdisch-traditionelle Auffassung des Gesetzes über falsche Zeugen. Mag. V, S. 1—14.

Notiz [zur Rez. in Jhrg. 1877, S. 114 fgg.]. Mag. V, S. 37.

Die Präsidentur im Synhedrium. Mag. V, S. 94—96.

Bemerkungen [1) zu Mag. III, S. 27 fgg. u. 77 fgg.] Mag. V, S. 187—189, [2) zu Jaruschalmi Horajot I, 1], Mag. V, S. 189—190.

Rez. über: J. Hildesheimer, Die Beschreibung des herodianischen Tempels. Mag. V, S. 54—56.

1879) Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercodex. Mag. VI, S. 1—19, 90—114, 209—237.

1879) Bemerkung [über den letzten Abschnitt vom Tractat Baba Mezia]. Mag. VI, S. 116—117.

1880) Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercodex [vgl. Jhrg. 1879, S. 1 fgg. u. passim]. Mag. VI, S. 137—156, 237—254.

1881) Rez. über: Ritter, Dr. Bernhard, Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie, unter steter Berücksichtigung des Josephus. Leipzig 1879. Magazin VIII, S. 53—57.

הכתב והקבלה, Schrift und Tradition, hebräischer Kommentar zum Pentateuch von Jacob Zebi Mecklenburg. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1880. Magaz. VIII, S. 119—120.

Bemerkungen, Zur Kritik der Mischna. Magazin VIII, S. 121—130, 169—177.

1882) Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magazin IX, S. 96—105, 152—163.

1883) Ueber die Männer der grossen Versammlung אנשי כנסת הגדולה. Magaz. X, S. 45—63.

1884) Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magazin XI, S. 17—30.

1885) Anmerkungen [zu „Ueber den Kaiserschnitt im Talmud"] Magaz. XI, S. 31, 35, 36, 40.

Nachtrag zu den Bemerkungen zur Kritik der Mischna. Magaz. XI, S. 88—92, 126—127.

Anmerkung [zu A. J. Jaffe, Beiträge zur Geschichte der Amoraim]. Magaz. XII, S. 223, Anm. 7.

1886) Vorbemerkung und Anmerkungen [zu Dr. M. Lerner, Die ältesten Mischna-Compositionen]. Magaz. XIII, S. 1, 2, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20.

Lexicographische Notizen. Magaz. XIII, S. 54—56.

Die Boraita über die vier Söhne. Ein Beitrag zur Kritik der Mischnaliteratur. Magaz. XIII, S. 191—202.

1887) Mitteilung [zu Wolf Jabez, Ueber die Hallel-Psalmen in „Hamisderaunoh", 2. Jhrg., 1. Heft, S. 17 ff. Magazin XIV, S. 33.

1888) Nachbemerkung [zu Dr. J. Hirsch, Ein von Hand zu Hand gehender Irrtum]. Magaz. XV, S. 63.

Eine geänderte Mischna R. Akiba's. Zur Kritik der Mischna-Literatur. Magaz. XV, S. 174—178.

Σαρβανὲ ἐλ. Magaz. XV, S. 179—180.

Notiz zu meiner Schrift „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim". Magaz. XV, S. 181.

Hoffmann Dr., Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1888, [Selbstanzeige]. Magazin XV, S. 182—184.

1889) Anmerkung [zur Rezens. von Rabb. Dr. J. Margulies über Dr. J. Lewy, Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, Breslau 1889]. Magaz. XVI, S. 69, 71—72.

Bemerkung [zu Dr. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim]. Magaz. XVI, S. 119—120.

Eine Mechilta zu Deuteronomim. Mag. XVI, S. 193—197.

Nachbemerkung [zu Olitzki, Einiges über das Beten am Wasser]. Magaz. XVI, S. 270.

1890) Vorbemerkung und Anmerkungen [zu B. Baer, Leben und Wirken des Tannaïten Chija] Magazin XVII, S. 28, 30, 40, 125.

Priester und Leviten. Eine Beurteilung der Schrift: Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels. Eine historisch-kritische Untersuchung von Dr. H. Vogelstein. Magaz. XVII, S. 79—89, 136—151.

הציון, הוא ביאור לנביאת יחזקאל סימן כ מאת מאיר איש שלום, וויען תרמ״ח לפ״ק und: S'rubabel. Erläuterung der Weissagung: „Siehe, es gelingt meinem Knechte" (Jes 52, 13 und 53) von M. Friedmann, Wien 1890. Magaz. XVII, S. 176—178.

Bemerkungen [zur Erwiderung von Dr. Vogelstein (s. Mag. S. 79 fgg.)]. Magazin XVII, S. 236—249.

Rez. über: Maybaum, Dr. S., Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen, Berlin 1890. Magaz. XVII. S. 316—322.

190) Rezens. über: Rosenthal, Dr. Ludwig A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Teil: Die Sadducäerkämpfe und die Mischna. Sammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strassburg 1890. Magaz. XVII, S. 322—324.

191) Rez. über: Moses, Dr. Adolf, Nadab und Abihu, oder der Untergang der Sauliden und des grössten Teiles des Stammes Benjamin. Berlin 1890. Magazin XVIII, S. 63—65.

Rez. über: Klüger, Hermann, Geschichte der Juden in der babylonischen Gefangenschaft. Erster Teil, Breslau 1890. Magaz. XVIII, S. 65—66.

192) Die Antoninus-Agadot im Talmud u. Midrasch. Mag. XIX, S. 33—55, 244—255.

Rez. über: Peters, Norbert, Die Prophetien Obadjas untersucht und erklärt. Paderborn 1892. Magaz. XIX, S. 261. Rez. über: Leimdörfer, David, Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. Neue Forschung über Ecclesiastes nebst Text, Uebersetzung und Kommentar, Hamburg 1892. Magazin XIX, S. 261—262.

193) Rez. über: Rosenthal, Dr. L. A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Teil: Die Sadduzäer und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Zweiter Teil: Vom Streit der Bet Schammai und Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba, Strassburg 1890—92. Magaz. XX, S. 77—82.

Bemerkungen [zur Gegenkritik. Die Besprechung meines Buches „Zusammenhang der Mischna“ von Dr. L. A. Rosenthal]. Magaz. XX, S. 134—140.

Zur hebr. Lexikographie. Magaz. XX, S. 141—149.

4. Zeitschrift für hebräische Bibliographie [ZfHB].

Herausgegeben von Dr. H. Brody und Dr. A. Freimann,
Berlin und Frankfurt a. M.

1896) Rez. über: Goldschmidt, L., Der babylonische Talmud, möglichst wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen. Erstes Heft, Berachot, Berlin 1896. ZHB. I, 1896, S. 67—71.

Lazarus Goldschmidts Talmud-Uebersetzung noch einmal. ZHB. I, 1896, S. 100—103, 152—155, 181—185.

1897) Rez. über: Dünner, J. Z., הגהות, Randnoten zu den beiden Talmuden. B. II zu den Traktaten כתובות גיטין קדושין

Rez. über: Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer. Zweiter Band, Strassburg 1898. ZHB. II, 1897, S. 104—106.

1899) Rez. über: Dalman, ערוך החדש, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frkft. a. M., 1897. ZHB. III, 1899, S. 34—36.

1900) Rez. über: Bloch, Moses, שערי תורת התקנות, Die Institutionen des Judentums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen gesschichtlichen Reihenfolge geordnet und erläutert, II. Bd. II. Teil, Budapest 1900. ZHB. IV, 1900, S. 66—67.

1901) Rez. über: Halevy, J., דורות הראשונים, Die Geschichte und Literatur Israels. II. Teil, 2 Hälften, Frankf. a. M. 1901. ZHB. V, 1901, S. 150—157.

Rez. über: Dalman, H., ערוך החדש, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch. Teil II, Frankf. a. M. 1901. ZHB. V, 1901, S. 161—163.

1903) Rez. über: Bloch, Moses, שערי תורת התקנות Die Institutionen des Judentums nach der in den talmudischen Quellen angegebenen geschichtlichen Reihenfolge geordnet und erläutert. II. Tl. III. Bd., Budapest 1902. ZHB. VII, 1903, S. 33—34.

1903) Rez. über: Dünner, J., הגהות, Bemerkungen zum babylonischen und jerusalemischen Talmud. Teil III zu den Traktaten סנהדרין, מכות, שבועות והוריות, Frankf. a. M. ZHB. VII, 1903, S. 35–36

Rez. über: Ginsburger, Pseudo-Jonathan. ZHB. VII, S. 45–48.

5. Deutsche Literatur-Zeitung.

1886) Rez. über: A. Herbst, Das apokryphische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen, Hildesheim 1886. DLZ. VIII, 1886, Nr. 37.

Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert von Aug. Wünsche. I. Halbbd., Leipzig 1886. DLZ. VII, 1886, Nr. 71, Sp. 1089–1092.

1887) Rez. über: Divan des Abraham ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz, hrsg. von Jakob Egers, Frankfurt a. M. 1886. DLZ. VIII, 1887, Nr. 15, Sp. 533—534.

Rez. über: M. Bloch, Die Ethik in der Halacha, Budapest 1886. DLZ. VIII, 1887, Nr. 22, Sp. 779—780.

1888) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbb. 1. u. 2. Abt., Leipzig 1887-88. DLZ. IX, 1888, Nr. 16, Sp. 537.

1889) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbbd. 3. Abt., Leipzig 1889. DLZ. X, 1889, Nr. 31.

Rez. über: E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Literatur. Zürich 1888. DLZ. X, 18 9, Nr. 42, Sp. 1530—1531.

1890) Rez. über: Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen. Wortgetreu übersetzt von Aug. Wünsche. II. Halbbd. 4. Abt., Leipzig 1889. DLZ. X. 1890, Nr. 16, Sp. 586—587.

6. Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft.

1903) Zur talmudischen Lexikographie. JLG. I, S. 278—28

1905) Zur Einleitung in die Mechilta des Rabbi Simon b Jochai. JLG. III, S. 191—205 [auch als S.-A. erschiene Frankfurt a. M. 1906. 8°. 15 S.]

1907) Bemerkungen zur Geschichte des Synhedrion. JLG. S. 225—238.

1909) Zur Einleitung in den Midrasch Tannaim zum Deuter nomium. JLG. VII, S. 304—323.

1910) Kritische Anmerkungen zur talmud. Literatur. JLG. VII S. 303—324.

7. Neue Jüdische Presse, Wien.

1899) Erklärung. NJP. Nr. 4. S. 44.

---

b) Hebräische.

1. כבוד הלבנון.

Beilage zum הלבנון hebr. Ausgabe des Israelit.
herausgegeben von J. Brill Mainz.

1871/18) הערות ישנות [א: ברמב״ם הלכות בית הבחירה פ״א הלכה י״ג]. כבוד הלבנון תרל״ב VIII, נו׳ 7, צד 56.

הערות ישנות [ב: ע״ז דף ס״ב ע״א תוס ד״ה והתנן מכרן. ג: ב״מ דף כ״ה ע״א רש״י ד״ה דמצוות עלמא. ד: שבת דף מ״ה ע״א ברש״י ד״ה עד מיצאי יו״ט האחרון]. כבוד הלבנון תרל״ב, VIII, נו׳ 8, צד 63—64.

הערות ישנות [ה׳: ע״ז דף ס: ע״א תוס ד״ה תבלין של ב וכו׳]. כבוד הלבנון תרל״ב, VIII, נו׳ 11, צד 88.

הערות ישנות [א: בפסיקתא דר״כ . . . דף י׳ ע״ב; ב: שם פ פרה הערה נ״ג; ג: שם פ ויהי בחצי הלילה הערה ל״ז; ד: בב״ר פ א׳: ר׳ הונייא בשם רבי אמר וגו׳]. כבוד הלבנון תרל״ב, VIII, נו׳ 16, צד 128.

משיב דבר [התנצלות על: הערות בודדות ועל: הארה בנו׳ 13, צד 104]. כבוד הלבנון תרל״ב, VIII, נו׳ 17, צד 136.

2. המסדרונה

Herausgegeben von Hirschensohn, Jerusalem:

1885) חבורי מחסרא [חדושים בכללי ויסודי המשנה והתלמוד] המסדרונה שנה ראשונה, ירושלים תרמ״ה, צד צ״ד—צ״ח. צד קל״ו—קל״ח.

שלחן הוד [חדושים וחדושים כללים ופרטים, לשונות כש״ס שהם אגב שיטפא] המסדרונה שנה ראשונה, תרמ״ה, צד קל״ה—קל״ו וצד קע״א—קע״ג.

תשובה [על מלת בריתות ועל מסכת יסדר נזקין] המסדרונה, ירושלים תרמ״ח, צד רי״ד—רט״ו.

1886) תשובה על חוברת ז [על פי דברי קרח ועדתו: משה אמת ותורתו אמת וכי הם בלשון סגי נהור] המסדרונה, ירושלים תרמ״ו צד רמ״ו.

שלחן הוד [טעם בשיטה לדין עדים זוממין] המסדרונה, ירושלים תרמ״ו, צד רס״ג—רס״ד.

3. יגדיל תורה

Herausgegeben von Israel Ackermann, Berlin:

1876) [על התמיהה בס׳ יגדיל תורה סי׳ ה׳ בענין יין נסכו ושעיר לכפר וכו׳ ועל קושיא בס׳ הג״ל סי׳ כ״ג בדברי ש״ע א״ח סי׳ תקפ״ו] ס׳ יגדיל תורה I, סי׳ ל״ח, צד 37.

[לענין החקירה אי בני נח מוזהרין על השיתוף] ס׳ יגדיל תורה I, סי׳ ק״ט, צד 106—107.

[בדבר המהרש״א בתוספות חולין דף מ״ו ע״א ד״ה מאי לאו] ס׳ יגדיל תורה I, סי׳ קי״ט, צד 120—121.

[בענין היתר אמירה לנכרי לכבות נר גאס] ס׳ יגדיל תורה I, סי׳ קע״א, צד 177.

[על גירסת המשנה בפ״ט דברכות מ״ב: ר׳ אומר הרואה את הים וכו׳] ס׳ יגדיל תורה II, סי׳ ק״ג, צד 192.

[1) ליישב דעת הרהב״ז הס״ל דרק שם הויה ב״ה צריך קדוש; 2) הרב הלל ורב יוסף פליגי בהא דבכורות כ״ח.; 3) ראיה דשם אל נקרא אזכרה] II, סי׳ רכ״ב, צד 222.

[מאמרים קצרים בענינים שונים] ס׳ יגדיל תורה II, סי׳ רנ״ה, צד 257.

[על גירסת הרז״ה במ״ב דברכות פ״ט] ס׳ יגדיל תורה II, סי׳ רה״ע, צד 275—276.

[רבה בר בר חנה תלמידו של ר׳ יוחנן אין זה רבה בר בר חנה חברו של רבן] ס׳ יגדיל תורה II, סי׳ רצ״ה, צד 298.

[על דברי הרב הידו״א שכתב שיצא עוררין על ס׳ בשמים ראש] ס׳ יגדיל תורה II, סי׳ ש״י, צד 318—321.

4. הפלס

Herausgegeben von Rabbiner E. Rabbinowitz, Pultawa.

1901) פרי הוד [ביאורים וחידושים בענינים שונים] הפלס I, תרס״א, צד 268—270.

אמרות טהורות מאת הגאון המפורסם מוהר״ר מענדעל קרגיא זללה״ה בעהמ״ס גידולי טהרה על מקואות [נ״ל ע״י דוד צבי האפמאנן] הפלס I, תרס״א צד 328—329 393—395 157—460.

5. בית ועד לחכמים

Herausgegeben von J. Ch. Daiches:

1902) [ביאור דברי רש״י בחולין צ״ה ע״א ד״ה ישניהם לא למדוה] בית ועד לחכמים I (תרס״ב) חוברת א׳, צד 26.

[מאמר בקורת ע״ד איזו משניות בס׳ הפסחים] בית ועד לחכמים I (תרס״ב) חוברת שניה, צד 17—22.

מאמר בקורת בהגדה של פסח [אודות המאמר: כנגד ארבעה בנים] בית ועד לחכמים I (תרס״ב) חוברת שלישית, צד 13—17.

6. הפסגה

Herausgegeben von Hillel David Hakohen Trivesch gen. Rawin. Rabbiner in Wilki:

1902) ביסוד הקבלה (ע״ד איסור בשר בחלב) הפסגה קובץ שמיני תרס״ב חוברת ב׳, צד 14—17.

7. התחכמוני

Herausgegeben von B. Lewin. Bern 1910:

1910) Rec. über : תולדות ישראל מראשית דאמוראים עד ימי חבלית ריש קרן התורה בבבל וחלדולה בא״י, חלק שביעי, מתוקן על פי המקורות הראשונים בידי זאב יעב״ץ. ספר שנתי התחכמוני, ס׳ ראשון תר״ע, צד 68—69.

Beiträge zur Erklärung einiger geographischer Bibelstellen.

Von **Dr. Hirsch Hildesheimer** ז״ל.

Aus dem Nachlasse für den Druck vorbereitet

von **Dr. Leopold Fischer**-Berlin.

Vorbemerkung.

Dem überaus verdienstvollen Meister, dessen siebzigsten Geburtstag zu ehren Schüler und Freunde Beiträge zur vorliegenden Sammlung liefern und dessen dauerndes Verdienst sein wird, auf die Unwahrheiten der Bibelkritik aufmerksam gemacht und sie mit klaren und überzeugenden Beweisen widerlegt zu haben, sei auch dieser Aufsatz gewidmet. Sein Verfasser, mein unvergesslicher Lehrer, Dr. Hirsch Hildesheimer ז״ל, übermittelt durch ihn gleichsam aus den Gefilden der Ewigkeit dem ehrwürdigen Rektor des Rabbinerseminars; an dem er selbst mehr als zwei Jahrzehnte tätig war, seinen Festesgruss. Er hat mit seinen Vorlesungen, also auch mit der vorliegenden Abhandlung, einen doppelten Zweck erstrebt. Abgesehen davon, dass die hier niedergelegten wissenschaftlichen Forschungen für die historische Geographie des alten Palästina von grosser Bedeutung sind, sollen sie auch den Erweis für die Möglichkeit der Widerlegung der Bibelkritik liefern. Denn viele Stellen unserer heiligen Schrift, die bei oberflächlicher Betrachtung mit einander im Widerspruche zu stehen scheinen, werden von gewissen „Kommentatoren" der Bibel, — freilich zumeist als Folge von Unkenntnis und Unbescheidenheit, indem alles scheinbar Unverständliche sogleich als „unerklärlich" bezeichnet wird, —

emendiert und oft gestrichen. Auch bei den geographischen Stellen der heiligen Schrift kann diese Wahrnehmung häufig konstatiert werden. Man vergleiche beispielsweise diese Kommentare zu Num. 32, 41—42, Deut. 3, 13 f. Jos. 19, 34 und öft.[1]). Die Entrüstung des verewigten Lehrers über solche leichtfertigen Korrekturen geographischer Stellen der Bibel, zugleich aber auch seine Begeisterung für die richtige Erklärung dieser Schriftverse fanden in dem von ihm oft gebrauchten Spruche ihren edelsten Ausdruck: אלו ואלו דברי אלקים חיים: „Worte Gottes sind, wie die übrigen, auch die geographischen Berichte." Von ihnen soll nun in den folgenden Zeilen die Rede sein.

Zum Text selbst sei noch bemerkt: Die Abhandlung war natürlich nicht für den Druck bestimmt; sie ist vielmehr den Kollegheften entnommen, die die am Rabbiner-Seminar zu Berlin gehaltenen Vorlesungen enthalten, und zwar dem Kapitel, welches den Titel „Ostjordanland" führt. Dennoch folgt der Text in einer fast unveränderten Gestalt, und nur die direkt auf die Vorlesung sich beziehenden Bemerkungen sind weggelassen worden. Einige Anmerkungen vom Schreiber dieser Zeilen wollen auf die neuere Literatur hinweisen, die die Richtigkeit der Ergebnisse dieser Untersuchungen unterstützen können.

Schliesslich sei zu ihrem Verständnis noch Folgendes vorangeschickt: Sie beschäftigen sich, von der Bestimmung des חֶבֶל אַרְגֹּב ausgehend, mit dem nördlichen Teil des Ostjordanlandes, in welchem der halbe Stamm Manasse Besitz erhalten hatte. Das

[1]) Es seien beispielsweise hier nur die Worte eines Kommentators und nur zu einer Stelle zitiert; in ähnlicher Weise äussern sich die übrigen Erklärer zu den erwähnten Stellen. Zu Num. 32, 42 bemerkt Reuss (Das Alte Testament III S. 484 Anm. 6) folgendes: „Ueber die Jairsdörfer ist die Sache sehr verworren. Nach Richt. 10, 3 soll Jair lange nach Mose gelebt haben. Nach Jos. 13, 30 lagen diese Dörfer in Baschan, vgl. Deut. 3, 14; nach 1 Kön. 4, 13 in Gilead, wie auch hier gesagt ist. Nach 1 Chron. 2, 22 war Jair ein Judäer. Dies alles erklärt sich, sobald man anerkennt, das Jair keine historische Person, sondern ein Volks- und Ortsname war". Zugleich sei bemerkt, dass auch Smend, Zur Geschichte und Topographie des Ostjordanlandes, in ZAW XXII S. 144 f. hierzu gerechnet werden muss; auch er kann keine Erklärung der fraglichen Stellen geben.

ganze Ostjordanland, welches den $2\frac{1}{2}$ Stämmen Israels zuerteilt wurde zerfiel nach seiner natürlichen Beschaffenheit in drei Teile (Deut. 3,10) und zwar: 1) מ׳ישור, 2) גלעד und 3) בשן. „Der מ׳ישור ist die ganze Hochebene nördlich des Arnon, welche sich bis an das Gilead-Gebirge erstreckte; wo die Grenze lag, lässt sich nicht bestimmen. גלעד ist der ganze Gebirgszug, welcher sich bis zum Jarmuch im Norden ausdehnt. Der Jabbok teilt ihn in zwei fast gleiche Hälften (חצי הגלעד)“ [1]. Den מ׳ישור und die Hälfte des Gilead-Gebirges (חצי הר הגלעד) erhielten Reuben und Gad (Deut. 3, 12). „Baschan, welcher, wie Gilead, ein natürlicher Gau und zwar die Ebene ist, welche sich nördlich, nordöstlich und östlich des Gebirges ausdehnte“ [1]), wurde mit dem übrigen Gilead Halbmanasse zu Teil. Dieses Besitztum Halbmanasses zerfiel in den חבל ארגב, welches Jair erhielt, und das er nach seinem Namen חות יא׳ר nannte, und in Gilead, welches Machir erhielt.

F.

* * *

Was ist unter חבל ארגב zu verstehen?

In Kürze: alles Land Og's, des Königs von Baschan, welches nicht die Söhne Machirs erhalten haben.

Das beweist, wie ich glaube, mit zwingender Notwendigkeit die Erzählung der Schrift, welche wir eingehender betrachten wollen.

Deut. 3, 1—3 wird erzählt, dass Og vollständig besiegt wurde und zwar (Vers 4): ונלכוד את כל עריו בעת הה׳א לא היתה קר׳ה אשר לא לקחנו מאתם ששים עיר כל חבל ארגוב ממלכת עוג בבשן „Und wir eroberten alle seine Städte in dieser Zeit, es war keine Stadt, die wir nicht einnahmen von ihnen, sechzig Städte des ganzen חבל ארגוב das Reich des Og in Baschan.“ ששים עיר ist auf's Allerengste mit כל חבל ארגוב zu verbinden [2]), „den חבל ארגוב bilden 60 Städte“ also in jenem Zusammenhange etwa: es gibt keine Stadt, welche wir nicht von ihnen nahmen, allein 60 Städte des חבל ארגוב. Denn die Annahme, dass das Reich Og's überhaupt nur 60 Städte, umfasste (ששים עיר Epexegese zu לא היתה קריה אשר

[1]) Zitat aus dem Vorlesungsheft von Hildesheimer.

[2]) So auch die Massora.

לא לקחנו מאתם und dann כל חבל ארגב Apposition zu ששים עיר), ist unmöglich und zwar aus folgenden Gründen:

1) Der חבל ארגב ist nach Deut. 3, 14 identisch mit den חות יאיר und Josua 13, 30 heisst es ausdrücklich: וכל חות יאיר אשר בבשן ששים עיר.

2) Dann würde der חבל ארגב allein das Reich Og's gebildet haben, das ist aber unmöglich, denn (Deut. 3, 14—15 und häufiger) in das Reich Ogs teilten sich Machir und Jair; letzterer erhielt (Deut. 3, 14) כל חבל ארגב, den ganzen חבל ארגב.

3) Wenn ganz Baschan nur 60 Städte gehabt hätte, so wäre die Angabe Josua 13, 31 unerklärbar. Dort heisst es: Und halb Gilead und עשתרות und אדרעי, die Städte des Reiches Og in Baschan den Söhnen Machirs usw. Hatte das halbe Gilead gar keine Städte? Und עשתרות und אדרעי, die doch „Städte des Reiches des Og in Baschan" waren?!

Sicher soll es heissen, dass der חבל ארגב allein 60 Städte umfasste, und das ist auch 1 Kön. 4, 13 ausdrücklich gesagt: לו חבל ארגב אשר בבשן ששים ערים וגו׳, wo, wie eine Vergleichung mit Josua 13, 30 (וכל חות יאיר אשר בבשן ששים עיר, die doch nach Deut. 3, 14 identisch sind mit חבל ארגב) ergibt, dass sich das ששים עיר nicht etwa auf das vorhergehende לו חות יאיר בן מנשה אשר בגלעד mitbeziehen kann, also dass die חות יאיר in Gilead und der חבל ארגב zusammen 60 Städte umfasste.

Unmöglich! Demnach beweist auch 1. Kön. 4, 13, dass in unserer Stelle Deut. 3, 4 die Worte ששים עיר nur zu חבל ארגב gehören können. Dieser umfasste 60 Städte.

Dort (Deut. Kap. 3) wird nun weiter erzählt (Vers 8), dass in derselben Zeit das Land von den beiden Königen des Emori erobert wurde, welche diesseits des Jordan vom Arnon bis zum Hermon herrschten. Dann werden (Vers 10) die grossen natürlichen Gaue angegeben, aus welchen dieses Land zwischen Arnon und Hermon bestand 1. כל ערי המישור 2. וכל הגלעד 3. וכל הבשן. Sodann wird in den Versen 12 und 13 allgemein angegeben, wie dieser grosse Ländercomplex auf die Stämme Ruben-Gad einerseits und Halb-Manasse andererseits verteilt wurde. (V. 12) „Und von diesem Lande, welches wir in selbiger

Zeit einnahmen[1]), gab ich von Aroër, das am Bache Arnon, und die Hälfte des Gilead-Gebirges und seine Städte den Rubeniten und Gaditen. (V. 13) Das übrige Gilead aber und ganz Baschan gab ich dem halben Stamme Manasse"[2]).

Nach diesen allgemeinen Grenzbestimmungen wird nun in den Versen 14—17 die genauere gegeben (und zwar ganz ebenso wie nach der allgemeinen Grenzbestimmung „vom Arnan bis zum Hermon“ Vers 10 die speziellere folgte) — und zwar wird V. 14—15 der Anteil Halbmanasses, wie es sich auf Jair und Machir verteilte, angegeben: (V. 14) יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב עד גבול הגשורי והמעכתי und V. 15 ולמכיר נתתי את הגלעד. Dann wird V. 16—17 der Anteil Rubens und Gads näher bestimmt. Letzteres interessiert uns hier nur insofern, als es beweist, dass wir eben in den Versen 14—17 eine genauere Angabe der Besitzungen der ostjordanischen Stämme sehen

[1]) Vgl. die Erklärung des רמב״ן z. St.

[2]) Die nun folgenden Worte: כל חבל הארגב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים machen Schwierigkeiten. Ich übersetze: Der ganze חבל ארגב, welcher zu dem (vorher erwähnten) כל הבשן gehört, ist es, das ארץ רפאים genannt wird“. Zu übersetzen: „Der ganze חבל ארגב samt jenem ganzen Baschan etc.“ (Zunz) ist unmöglich, denn wie aus Vers 4 und I Kö. 4, 13 ersichtlich, gehörte doch der חבל ארגב zu Baschan und es würde genügen: „ganz Baschan etc.“ Von Anderen (Knobel S. 221) werden nun die Worte לכל הבשן zu יקרא וגו׳ gezogen, dann schweben aber (abgesehen von dem Verstosse gegen den Akzent) die Worte כל חבל הארגב in der Luft. [Merkwürdigerweise ist diese Uebersetzung in allen neueren Uebersetzungen mit Ausnahme von S. R. Hirsch, zu finden. — F.] Sie können aber weder appositionell genommen, etwa יתר הגלעד und כל הבשן d. h. der חבל הארגב, dann wäre 1) die Stellung eigentümlich, 2) חבל הארגב ist auch gar nicht die Bezeichnung für Gilead und Baschan, sondern ein Teil von Baschan. Ebenso ist es unmöglich mit Ramban zu nehmen für וכל חבל הארגב, also und den ganzen חבל ארגב, denn der חבל ארגב ist doch ein Teil von Baschan, warum wird er besonders genannt, da וכל הבשן bereits angeführt ist und was heissen dann die Worte לכל הבשן. — Jedenfalls ist das ganze als Parenthese zu denken (ebenso wie die ganzen Verse 9 und 11). Warum die Notiz hier angeführt ist, lässt sich wohl schwer entscheiden? — Sollte der חבל ארגב das eigentliche Rephaimland sein, d. h. jenes, in welchem der (Gen. 14, 5) erzählte Kampf sich abspielte? Lag doch עשתרות קרנים in חבל ארגב!

müssen; ist dies aber der Fall, — und eine Betrachtung der Verse führt mit zwingender Notwendigkeit dazu, — so sehen wir, dass den חבל ארגב alle diejenigen Teile des Reiches Ogs, welche nicht Machir erhielt, gebildet haben.

Nun wird das Besitztum Machirs Deut. 3, 15 nur kurz את הגלעד genannt (ebenso Numeri 32, 40: ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה); Jos. 13, 31 wird es genauer bestimmt: וחצי הגלעד ועשתרות ואדרעי ערי ממלכות עוג בבשן לבני מכיר בן מנשה also: halb Gilead und Aschtaroth und Edrei (kurz in Jos. 17, 1: ויהי לו הגלעד והבשן). Die ganze Stelle (Jos. 13, 30—31) heisst: „Und es war ihr Gebiet (nämlich das des Halb-Manasse) von Machanaim ab ganz Baschan, nämlich das ganze Reich des Og, Königs von Baschan (nicht etwa bloss der natürliche Gau Baschan, sondern das ganze Reich des Og etc.) und zwar betrugen alle חות יאיר, welche in Baschan lagen, 60 Städte. Halb Gilead aber und Aschtaroth und Edrei etc. gehörten den Söhnen Machirs etc. — Von den Worten ממחנים bis כל ממלכות עוג מלך הבשן reicht die allgemeine Grenzbestimmung des manassitischen Besitztums, mit וכל חות יאיר beginnt die Teilung: 1) das Besitztum Jairs, 2) חצי הגלעד etc. an die Söhne Machirs. Dazu zwingt eben eine Vergleichung mit Deut. 3, 14 und 15.

עשתרות ist, wie Wetzstein (Hauran S. 110 f.) nachgewiesen, das heutige Bosra, (עשתרות nach I Chr. 6, 56) eine der beiden Lewitenstädte in Halbmanasse, die andere Lewitenstadt ist Gaulan. Die beiden Städte heissen Jos. 21, 27 Gaulan und בעשתרה, was beweist, dass עשתרות und בעשתרה identisch sind und zwar ist בעשתרה, die ursprüngliche Form, contrahiert aus b e t' astera „Tempel der Astera (Astarte)“. Dieses be' astra ist latinisiert in Bostra (der o-Laut gibt das ע wieder); die heutige Form Bosra ist eine Verstümmelung aus Bostra (wie es bei den Klassikern und in den zahlreichen Inschriften heisst)[1].

---

[1]) [Gegen die Identification des Bosra mit בעשתרת resp. עשתרות hat Nöldeke, in ZDMG XXIX S. 431 Anm. 1 vom sprachlichen Standpunkte Bedenken erhoben, jedoch sind für die Richtigkeit dieser Erklärung eingetreten: G. Hölscher, Bemerkungen zur Topographie Palästinas, in ZDPV XXIX S. 147 und Steuernagel zu Jos. 21, 27 (in Nowack's Handkommentar

Nicht der Tell Eštere [Tell Aštara] $1^1/_2$ St. nördlich von Edrei ist עשתרות, die Residenz des Og, wie man gewöhnlich annimmt, wohl aber ist dieser Hügel oder richtiger seine Umgebung die Stätte des biblischen עשתרות קרנים (Gen. 14, 5), welches mit der Residenz des Og nicht identisch ist, (daher hinzugefügt קרנים „bei Karnaim“) vgl. hierüber Wetzstein, Ijob S. 575[1]).

Edrei nun ist das heutige Deraât[2]).

Man hat gemeint, das Deut. 3, 10 genannte Edrei könne nicht der Ort in der Mitte Baschans sein (Num. 21, 33), sondern es müsse, wie das daneben genannte Salcha, an dem einen, so an dem anderen Ende Baschans gelegen haben. Man nahm also zwei Städte dieses Namens an und wollte das Deut. 3, 10 genannte in dem Zora genannten Orte (nordwestlich, von Derât) wiederfinden. Allein zunächst ist es wohl unwahrscheinlich, dass zwei Orte gleichen Namens ohne unterscheidende Nebenbezeichnung angeführt werden würde (wie das gewöhnlich geschieht), dann zwingt die Stelle Deut. 3, 10 durchaus nicht dazu, ein zweites Edrei zu substituieren, wir werden vielmehr annehmen dürfen, dass Edrei die bedeutendste oder richtiger die einzig bedeutende Stadt nach Norden zu gewesen ist.

zum AT). Einen ferneren Beweis hierfür liefern m. E. die El-Amarnabriefe, denn H. Clauss, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel, in ZDPV XXX S. 12 findet es auffallend „dass Edrei in der Rtenliste an einer weit von Aschtaroth entfernten Stelle erscheint“. Nun liegt bekanntlich Bosra 35 Kilometer ostsüdlich von Der'āt (dem biblischen Edrei, s. hierüber weiter), s. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 251, somit würde die Angabe der El-Amarnabriefe für Bosra = עשתרות sprechen, was Clauss a. a. O. nicht bemerkt hat Dieses Bosra ist jedoch nicht mit bem biblischen בצרה zusammenzustellen, s. hierüber Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas S. 56 und besonders Anm. 420 daselbst. — Fischer.]

[1]) [Nach Hölscher, a. a. O. S. 144 soll das biblische עשתרות קרנים mit dem heutigen, von Tell Aschtara nördlich gelegenen Schech Sa'd und mit dem vom letzteren 1 Kilometer nördlichen El-Merkez zusammen identisch sein, zu welcher Annahme ihm die Hiobslegende bei Eusebius Veranlassung gibt. — Fischer.]

[2]) [Ueber diesen Ort vgl. Clauss, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel, in ZDPV XXX S. 5, Thomsen, Loca sancta S. 16. — F.]

Sicherlich sind nun עשתרות und אדרעי nur die beiden Vororte des Besitztums der בני מכיר in Baschan, wir werden annehmen dürfen, dass eine mehr oder minder grosse Anzahl von kleineren Orten dazugehörten und aus Jos. 21, 27; wie auch I Chr. 6, 56 ersehen wir, dass zu Aschtaroth מגרשים „Bezirke" gehört haben. Demnach werden wir als den Besitz der בני מכיר in Baschan den Strich von Edrei bis עשתרות ansehen können, d. h. im Grossen und Ganzen diejenige Landschaft, welche später unter dem Namen Auranitis erscheint.

Wir können demnach wohl als Grenze des חבל ארגב im Süden etwa eine Linie zwischen עשתרות und Edrei annehmen. Ein Blick auf die Karte beweist, dass dies nur ein Teil der Südgrenze bildet. Die Frage, wie die Südgrenze nach Westen weiterlief, fällt zusammen mit der Frage, ob zum חבל ארגב schon ein Teil des nördlichen Gilead gehörte oder nicht. Diese Frage wird sich schwer mit Sicherheit entscheiden lassen. Doch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass der חבל ארגב in Gilead nicht gelegen hat: Josua 13, 30 heisst es ausdrücklich: וכל חות יאיר **אשר בבשן** ששים עיר und dann וחצי הגלעד וג׳, was beweist, dass die Worte אשר בבשן nicht Bezeichnung für das Reich Baschan ist (zumal da ja auch vorangeht וכל ממלכות עוג מלך הבשן). Deut. 3, 14: יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב עד גבול הגשורי והמעכתי ויקרא אתם על שמו **את הבשן** חות יאיר und dann (V. 15) ולמכיר נתתי את הגלעד. An beiden Stellen ist augenscheinlich הבשן dem גלעד gegenübergestellt und eben deutlich angegeben, dass der חבל ארגב (die חות יאיר) in Baschan gelegen haben. Dasselbe beweist I. Kö. 4, 13: בן גבר ברמת גלעד לו חות יאיר בן מנשה אשר בגלעד לו חבל ארגב אשר בבשן wo also ausdrücklich gesagt wird, dass der חבל ארגב in Baschan gelegen und wiederum wegen des vorangehenden אשר בגלעד die Worte אשר בבשן nicht für das Reich Baschans genommen werden können.

Allein dieser Vers scheint doch das Gegenteil zu beweisen, da es doch heisst: כל חות יאיר בן מנשה **אשר בגלעד** und da, wie schon oben bewiesen wurde, dass חות יאיר nur eine andere Bezeichnung für den חבל ארגב ist, so widersprechen einander doch die beiden Versteile: einmal heisst es: כל חות יאיר בן מנשה אשר

לו חבל ארגב אשר בבשן ששים בגלעד und unmittelbar darauf: לו חבל ארגב אשר בבשן ששים ערים. — Wie lösen wir diesen Widerspruch?! Am nächsten läge es anzunehmen, dass ein Teil des חבל ארגב in Gilead (die חות יאיר אשר בגלעד), der andere in Baschan lag. Dann wäre aber 1) auffallend, dass nicht entweder steht חות יאיר אשר בגלעד ובבשן oder חבל ארגב אשר בגלעד ובבשן, 2) müsste man die Worte ששים ערים גדלות חומה וגו' auf Beides (חבל ארגב und חות יאיר) beziehen, aber nach Josua 13, 30 waren וכל חות יאיר אשר בבשן ששים עיר.

Demnach müssen der חבל ארגב אשר בבשן und חות יאיר אשר בגלעד unbedingt zweierlei sein und zwar können die I. Kö. 4, 13 genannten חות יאיר אשר בגלעד unmöglich die Deut. 3, 14 und Jos. 13, 30 erwähnten sein, denn diese sind mit dem חבל ארגב identisch. Zudem wäre es doch mindestens auffallend, wenn die im Deut. a. a. O. (את הבשן חות יאיר) und Jos. a. a. O. (וכל חות יאיר אשר בבשן ששים ערים) ausdrücklich als in בשן gelegen bezeichneten im I. Kön. 4, 13 חות יאיר אשר בגלעד genannt werden.

Wir haben uns also umzuschauen, ob wir vielleicht חות יאיר אשר בגלעד erwähnt finden. In der Tat ist dies der Fall.

Von dem Richter Jair heisst es (Richter 10, 4): ויהי לו שלשים בנים רכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם להם יקראו חות יאיר עד היום הזה אשר בארץ הגלעד. Von diesem חות יאיר אשר בארץ הגלעד spricht die Stelle I. Kö. 4, 13.

Nun erfahren wir aber auch, dass der ältere Jair Besitzungen in Gilead gehabt hat. I. Chr. 2, 22 heisst es: ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד. Sind es die I. Kö. 4, 13 genannten חות יאיר אשר בגלעד? Haben diese 23 Städte überhaupt zu den חות יאיר gehört?

Zur Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, den folgenden Vers zu betrachten (V. 23): ויקח גשור וארם את חות יאיר מאתם את קנת ואת בנותיה ששים עיר וגו'. Hier erscheinen also die חות יאיר und die ששים עיר, wie wir doch wissen die Zahl der חות יאיר. Aber ein neuer Faktor erscheint: את קנת ואת בנותיה. Was ist's mit diesen? Sie werden nur an einer Stelle noch erwähnt und zwar Num. 32, 42. Dort heisst es V. 41: ויאיר

בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר und dann V. 42: ונבח הלך וילכד את־קנת ואת־בנתיה ויקרא לה נבח בשמו. Dass sich zunächst der Name נבח nicht erhalten hat, beweist die Stelle in der Chronik[1]). Das Richter 8, 11 מקדם לנבח ויגבהה genannte, ist ein anderes[2]).

Nun ist es doch sehr auffallend, dass Kenath nebst Tochterstädten, da wo Manasses Besitztum angeführt wird, nirgends erwähnt werden. Warum fehlen sie Josua 13, 30—31? Sind sie schnell wieder verloren gegangen? Nein, denn sie sind ja erst mit den חות יאיר an Geschur und Aram verloren gegangen, was doch unbedingt nach der definitiven Besitzbestimmung durch Josua erfolgt ist. Wie haben wir uns ferner den Vers 23 der Chronik zu erklären: ויקח גשור וארם את חות יאיר מאתם את קנת ואת בנתיה ששים עיר וגו'? Waren auch Kenath nebst Tochterstädten 60 an der Zahl, wie die חות יאיר? Keineswegs. Waren die חות יאיר samt Kenath und Tochterstädten 60? Unmöglich, denn die חות יאיר allein waren 60. Was bleibt übrig als die Annahme, dass את קנת ואת בנתיה zu den חות יאיר gehört haben und zwar, dass Kenath die bedeutendste gewesen und deshalb namentlich erwähnt wird[3]). Ueber den Eroberer von Kenath, Namens Nobach, erfahren wir nirgends etwas; er wird nur Num. 32, 42 erwähnt, aber die Art der Erwähnung beweist zunächst, dass er vom Stamm Manasse war und nichts hindert anzunehmen, dass er ein Jairit (etwa ein Sohn Jair's) war. Deshalb wurde die zunächst nur auf die Eroberungen Jairs beschränkte Bezeichnung חות יאיר auch auf קנת ואת בנתיה ausgedehnt. Darum werden sie in den Besitzangaben nicht besonders erwähnt, weil sie eben unter חות יאיר mit einbegriffen sind.

Kehren wir nun nach dieser, wie wir sehen werden, nicht unnötigen Abschweifung zurück zu der Frage, ob die 23 Städte,

[1]) Vgl. משה הדרשן bei Raschi z. St., der in richtigem Gefühle das mapiklose ה in לה so erklärt, dass es = לו „für sich" ist.

[2]) Vgl. die Kommentatoren z. St. Eusebius erwähnt ein Nobach 6 St. südlich von Hesbon.

[3]) [Ueber קנת vgl. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas S. 49 f. — F.]

welche Jair in Gilead gehabt, etwa die I. Kö. 4, 13 genannten חות יאיר אשר בגלעד sind.

Haben wir aber den Beweis erbracht — und wir glauben, dass dies der Fall ist — dass die חות יאיר in בשן gelegen haben, so können die 23 Städte nur dann zu den חות יאיר gehört haben, wenn der Ausdruck (I. Chr. 2, 22) בארץ הגלעד als allgemeine Bezeichnung für das ganze Ortjordanland gefasst wird. Fassen wir die Worte aber so, dass בארץ הגלעד nicht גלעד im engeren Sinne bedeutet, so können auch die 23 Städte der Chronik nicht die I. Kön. 4, 13 genannten חות יאיר אשר בגלעד sein, denn diese müssen im eigentlichen Gilead gelegen haben. Doch spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese 23 Städte nicht zu den חות יאיר gehört haben, denn — (zunächst ist die Annahme, unter בארץ הגלעד sei das Ostjordanland zu verstehen, nur ein Notbehelf) — es ist auffallend, warum wird nicht wie jedesmal, wenn von den Besitzungen Jairs die Rede ist, gesagt, dass sie חות יאיר hiessen und schliesslich warum heisst es V. 23 nicht kurz ויקח אותם oder diese חות יאיר.

Darum dürfte es ungleich wahrscheinlicher sein, dass Jair oder die Jairiten ausser den חות יאיר אשר בבשן noch 23 Städte in Gilead gehabt hat und zwar entweder als Machirit im eigentlichen Stammgebiete der Machiriten in Gilead, — (dass er und seine Nachkommen, obwohl sie väterlicherseits von Juda abstammten, sich wegen des Makels ihrer Abstammung als בני מכיר zählten, wird in der Chronik V. 23 ausdrücklich gesagt: כל אלה בני מכיר אבי גלעד (das ganze Kapitel 2 enthält die Genealogie Judas) oder, wie Baba Bathra 111 b f. und 113 a angenommen wird, weil er eine Machirstochter geheiratet hat.

Juda Tamar — Josef

(Gen. 38, 29; I Chr. 2, 4) Perez — Manasse

(I Chr. 2, 5) Hezron — Machir

Tochter Machirs

(ib. V. 21) Segub

(ib. V. 22) Jair

Diese 23 Städte des Jair hat dann der Richter Jair vielleicht auf 30 erweitert und, da die eigentlichen חות יאיר, die in Baschan gelegen, im Besitze der Geschuriten waren (I Chr. 2,23), nannte er wohl diese Städte חות יאיר. An diesen Städten blieb der Name haften und als nachher die חות יאיר, welche in Baschan lagen, wieder erobert wurden — (unter Salomo gehörte doch der חבל ארגב אשר בבשן wieder zum jüdischen Reiche) — also nach deren Wiedereroberung wurde ihr offizieller Titel zum Unterschiede von den חות יאיר אשר בגלעד wiederum mit dem Namen belegt, der wie aus Josua 13, 30 ersichtlich von dem Namen חות יאיר verdrängt war, und mit dem Namen חבל ארגב belegt. Darum erscheint in dem offiziellen Register I Kön. 4, 13 die Bezeichnung חבל ארגב. —

Doch dem sei, wie ihm wolle, das glauben wir bewiesen zu haben, dass, I Kön. 4, 13 keinen Widerspruch enthält und dass wir gerade aus diesem entnehmen, dass der חבל ארגב in Gilead nicht gelegen hat.

Ehe wir weiter gehen, noch einige Worte zur Verteidigung der Schrift gegen geradezu frivole Angriffe von Grätz.

Dieser meint (I p. 415) es könne „nicht bezweifelt werden, dass Jair der Gileadite d. h. der Manassite (eben der Richter Jair) mit dem in Numeri 32, 41 und Deut. 3, 14 genannten identisch ist.“ Nun, nach unserer Ansicht kann es durchaus nicht bezweifelt werden, dass die beiden Jair nicht identisch sind. Wie sollte Jair, der Urenkel Judas identisch sein mit dem Richter Jair. Dazu kommt, dass der Richter Jair nur 30, der ältere Jair 60 Städte hatte; anstatt nun dadurch die Identität für ausgeschlossen zu erachten, hält er die Identität für so erwiesen dass er schlankweg שלשים in ששים ändert. — Die Chronik, so meint Grätz weiter, habe die beiden Zahlenvarianten schon vorgefunden (30 und 60) und versuche sie „auszugleichen“. Wieso? sagt Grätz nicht. Nennt er das einen Ausgleich, dass die Chronik erst von den 23 Städten des Jair spricht und dann V. 23 die חות יאיר את קנת וגו׳ 60 nennt, dass also קנת ואת בנותיה 37 Städte waren. Ist das wirklich ein Ausgleich?! Vielmehr das gerade Gegenteil, denn die Chronik fügt zu der Zahl-

variante 30 noch d i e von 23 hinzu. Ja wenn da 30 Städte als die des Jair bezeichnet wären. Vielleicht ändert Grätz auch h i e r.

„Die Chronik", so fährt Grätz fort, „hat überhaupt das Faktum anders dargestellt. Sie verwechselt ארץ הבשן mit ארץ הגלעד lässt auch קנת d. h. Nobach von Jair erobern, im Widerspruche mit Numeri 32, 42 und lässt die חות יאיר Geschuri und Maachati (ארם בית מעכה) entreissen im Widerspruche mit Deut. 3, 14, wo angegeben ist, dass das Gebiet Argob bis zu den Geschuri und Maachati reichte". Soweit G r ä t z. Drei Momente sollen beweisen, dass die Chronik „das Faktum anders dargestellt hat." Behandeln wir dieselben einzeln.

Zunächst also hat die Chronik ארץ הבשן mit ארץ הגלעד verwechselt. Grätz hat aber übersehen, dass auch Richter 10, 4 ausdrücklich להם יקראו חות יאיר עד היום הזה א ש ר ב א ר ץ ה ג ל ע ד, also ausdrücklich gesagt wird die חות יאיר בארץ הגלעד und nach Grätz sind ja die im Deut., I Könige, Richter, Chronik genannten i d e n t i s c h. — Ferner kann בארץ הגלעד sehr wohl in des Wortes a l l g e m e i n e r Bedeutung stehen und — was die Hauptsache ist — Grätz lässt schon R a d j i b zum חבל ארגוב d. h. den חות יאיר gehören, danach müsste aber ein T e i l der חות יאיר wenigstens in G i l e a d gelegen haben und deshalb wäre gerade die Bezeichnung in Richter und Chronik die k o r r e k t e. Wo liegt also die Verwechslung?

Wir kommen zu Punkt 2: „Die Chronik lässt קנת d. h. נובח von Jair erobern im Widerspruche mit Num. 32, 42". Das ist einfach nicht wahr. Vers 23 lautet doch: ויקח גשור וארם את חות יאיר מאתם את קנת ואת בנותיה ששים עיר כ ל א ל ה ב נ י מ כ י ר א ב י ג ל ע ד. Wieso liegt hierin ein Widerspruch mit Num. 32, 42 ?! Der Schluss des Verses sagt ausdrücklich „a l l e d i e s e" d. h. also auch die Besitzer von Kenath und Tochterstädten zählten sich oder gehörten zu den Machiriten, das vorhergehende מאתם kann sich doch nur auf d i e s e l b e n beziehen, wie die Worte כל אלה וגו׳, nun sind dort an der Stelle doch nur 2 Personen genannt — nämlich Segub und Jair — das ganze Kapitel handelt sonst von der Genealogie J u d a s. Demnach können sich

doch die Worte כל אלה unbedingt **nur** auf den Zweig des machiritischen Hauses, der mit Segub oder Jair beginnt, d. h. also mit anderen Worten die כל אלה sind Jairiten, also auch נבח und seine Nachkommen und natürlich auch die Worte מאתם. Wie steht es nun mit dem Vorwurfe von Grätz? Ist hier ein Widerspruch mit Deuteronomium?

Wir kommen zum dritten Punkte: „Die Chronik lässt die חות יאיר den Geschuri und Maachati (ארם בית מעכה) entreissen im Widerspruche mit Deut. 3, 14, wo angegeben ist, dass das Gebiet Argob bis zu den Geschuri und Maachati reichte."

Man traut wirklich seinen Augen nicht: solch' beispiellose Leichtfertigkeit liegt auch in diesem Vorwurfe. Deut. 3, 14 heisst es: יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב עד גבול הגשורי והמעכתי Jair nahm den חבל ארגב **bis** zu dem Gebiete oder der Grenze von Geschur und Maachos; **bis** dahin, das heisst doch zunächst, aber dieses unterwarf er nicht mit. Aber vielleicht עד ועד בכלל? Unmöglich, denn Jos. 13, 13 heisst es wörtlich: ולא הורישו בני ישראל את הגשורי ואת המעכתי. Also das עד גבול הגשורי והמעכתי, bis dahin aber dieses nicht mit.

Wir haben gegen die Ansicht Grätz's, dass die Chronik Kenath von Jair erobern lasse gegen Num. 32, 42, erwiesen, dass die Chronik Kenath entschieden zu den חות יאיר rechne. Dass es aber auch schon im Pentateuch und Josua dazu gerechnet wird, beweisen die 60 Städte ששים עיר כל חבל ארגב und כל חות יאיר אשר בבשן ששים עיר, dann dass Kenath und Tochterstädte weder in der Besitzangabe Deut. 3, 14—15 nach Jos. 13, 30—31 genannt werden. Man beachte sehr wohl, dass Num. 32, 42 die 60 Städte nicht genannt werden.

Ist es zuviel, wenn wir oben die Art und Weise, wie Grätz den Bibelvers behandelt, eine frivole genannt haben[1])?! —

Kehren wir zu der uns eigentlich beschäftigenden Frage zurück, so glauben wir demnach bewiesen zu haben, dass der

[1]) [Die verschiedenen Ansichten der neueren Kommentatoren zu den betreffenden Bibelstellen zu widerlegen erübrigt sich mit dieser einzigen Polemik. — F.]

חבל ארגב in Baschan im engeren Sinne, in Gilead aber nicht gelegen hat. Wir glauben dies aus sämtlichen hierher gehörigen Bibelstellen erwiesen zu haben. Und für dieselbe Annahme sprechen auch die Angaben des Josephus, nächst der Bibel ja fast die einzige Quelle, jedenfalls die Hauptquelle, für die biblische Geographie.

Ant. IV, 5, 3, wo die Unterwerfung des Og erzählt wird heisst Ὤγης ὁ τῆς Γαλαδηνῆς καί Γαυλανίτιδος βασιλεύς. Ferner Ant. VIII, 2, 3: „Τὴν δὲ Γαλααδῖτιν καὶ Γαυλανῖτιν ἕως τοῦ Λιβάνου ὄρους καὶ πόλεις ἑξήκοντα κεγάλους καὶ ὀχυρωτάτας ἔχων ὑραυτὸν Γαβάρης διεῖπεν". So übersetzt Josephus die Stelle im I Kön. 4, 13 לו חות יאיר אשר בגלעד לו חבל ארגב אשר בבשן. τὴν Γαλααδῖτιν καὶ τὴν Γαυλανῖτιν. Dem חות יאיר אשר בגלעד entspricht τὴν Γαλααδῖτιν, dem חבל ארגב τήν Γαυλανῖτιν. Der חבל ארגב lag also nicht in dem Teile des Ostjordanlandes, den Josephus als Gilead Γαλαδήνη bezeichnet, sondern in Γαυλανῖτις. Da nun Josephus Ant. XIII, 3, 5 Γάδαρα eine κώμη μεγίστη τῆς Γαλααδίτιδος nennt, so wissen wir, dass nach Josephus Gilead sich soweit nördlich ausdehnte; der חבל ארגב, den Josephus mit Γαυλανῖτις wiedergibt, kann sich also über Gadara nach Süden nicht erstreckt und Gadara selbst nicht mehr zum חבל ארגב gehört haben (Gadara liegt am Jarmuch).

Wo lag nun aber die Grenze zwischen Galaditis und Gaulanitis?

Nun ist unter Gaulanitis sicher nicht diese Landschaft im engeren Sinne zu verstehen. Das beweist Ant. IV, 5, 3 (die wir deshalb angeführt haben), keinesfalls aber kann Josephus darunter Teile einer Landschaft verstehen, die nicht zu der Landschaft gehören, welche Josephus sonst mit Gaulanitis bezeichnet. Wie weit Gaulanitis sich nach Süden erstreckt hat, erfahren wir von Josephus nicht, Gamala (am Nordsaume des Wadi Semach gelegen, Furrer ZDPV, II, S. 70) wird Bellum II, 20, 6; IV, 1, 1 zu Gaulanitis gerechnet. Wahrscheinlich aber erstreckte sich die Landschaft Gaulanitis so weit, wie das heutige Djolân, also bis an den Jarmuch. Dann würden wir also auch aus Josephus erfahren, dass der חבל ארגב in Gilead nicht

gelegen, sondern der Jarmuch die Grenze zwischen den Machiriten und Jairiten gebildet. Und das ist auch an sich sehr wahrscheinlich, dass der Jarmuch in seiner ganzen Länge (und zwar zunächst sein sündlichster Arm W. ed Daheb dann Zedi genannt und hierauf nach Vereinigung der Quellflüsse des Jarmuch, dieser selbst die natürliche Grenze der beiden Stammteile bildete. —

Doch dem sei, wie ihm wolle, das beweisen beide Angaben des Josephus, dass Gaulanitis sicher zum חבל ארגב gehört hatte, d. h. also der Landstrich am Tiberiassee, dem oberen Jordan und Meromsee bis zum Libanon.

Damit hätten wir die Süd- und auch die Westgrenze des חבל ארגב gefunden. Da nun, wie wir bewiesen zu haben glauben, auch Kenath nebst Tochterstädten zu dem חבל ארגב gehört hat, Kenath aber unfraglich identisch ist mit Kanawâth, das am Westabhange des Haurangebirges gelegen, so wissen wir, dass die Ostgrenze des חבל ארגב mindestens über den Westabhang des Haurangebirges gelaufen ist. Von der Bestimmung einer Grenzlinie kann natürlich auch hier nicht die Rede sein. Noch weniger werden wir im Stande sein, eine Nordgrenze geographisch zu fixieren, schon aus dem Grunde, weil wohl nach Osten und Norden (wie bei den heutigen Beduinen) eine feste Grenze nicht bestand. In Betreff der Nordgrenze erfahren wir nur, dass der חבל ארגב nördlich bis zum Gebiete von Geschur und Maachos reichte und zwar muss hier die Nordgrenze gemeint sein, weil es von Maachati bei Hieronymus heisst, sie sei eine urbs Amorrhaeorum super Jordanem (περὶ τὸν Ἰορδάνην Euseb.) iuxta montem Hermon. Dies ist zugleich die einzige genaue Angabe über Maachati, das Gebiet lag also am Südwestabhange des Hermon an den Jordanquellen. Daraus, dass Geschur und Maachos immer vereint erscheinen und Jos. 13, 11 mit dem Hermon zusammen genannt werden, schliessen wir, dass Geschur neben Maachos, also in der Nähe des Hermon und zwar wahrscheinlich östlich vom Hermon gelegen war. Wir sehen, wie überaus dürftig die Notizen über Geschur und Maachos sind.

Jedenfalls aber ist das klar, dass im Grossen und Ganzen das Land zwischen dem oberen Jordan und dem Haurangebirge zum חבל ארגב gehört hat, d. h. die späteren Landschaften Gaulanitis, Batanaea und Trachonitis den חבל ארגב gebildet haben.

Zu demselben Resultate werden wir auf ganz anderem Wege kommen.

Josua 19, 34 wird als Grenze des Stammes Naphtali angegeben: Sebulun im Süden, Ascher im Westen und Juda am Jordan im Osten. ופגע (הגבול) בזבולן מנגב ובאשר פגע מים וביהודה הירדן מזרח השמש. Nun drängt sich die Schwierigkeit von selbst auf. Wie kann Naphtali am oberen Jordan oberhalb des Sees Genezareth gegen Osten an Juda stossen, da doch das Stammteil Juda gerade am entgegengesetzten Ende Palästinas lag.

Die Stelle ist vielbesprochen. Reland (p. 32 f.) nennt sie „fere insolubilem nodum“. Man hat das ביהודה ganz gestrichen[1]), oder in ביששכר geändert (Knobel) — Lösungsversuche, welche natürlich eine jede Widerlegung ausschliessen. Wetzstein hat im Anhang zur III. Auflage des Jesiacommentars von Delitzsch folgende sehr geistreiche Erklärungsversuche gemacht. Ausgehend von dem Stamme יהד, der (im Hebräischen nicht existierend) im Arabischen wahad „niederdrücken“ bedeutet, emendiert er das Josua 19, 45 als vorisraelitischer Eigenname einer Ortschaft an der Grenze des Stammes Dan erscheinende יְהֻד in יְהֹד (nach Analogie von רְחֹב, סְדֹם etc.) und übersetzt es die „Niederung“, schliesst dann weiter, dass diese Ortschaft יהד (unvocalisiert) an einer bedeutenden Bodendepression, welche eben die Grenzmarke des Stammgebietes war, (Dan) gewesen sein wird. Wetzstein nimmt nun in der Stelle Josua 19, 34 das יהודה als Femininum von יהד und übersetzt „die Jordanniederung“. Dass man aber dann ביהודת הירדן erwartet, entgeht Wetzstein nicht, er meint, dass dieses Annex vielleicht deshalb fehlt, weil es die Deutung zulässt, dass die Niederung selber nicht mehr dem Stamme an-

[1]) [So alle neueren Kommentatoren — F.]

gehöre. Natürlich muss er dann, — und das tut er auch, — בִּיהודה „in **der** Niederung“ nämlich „des Jordan“ lesen. Dies ist einerseits sehr gesucht, andererseits kommt hinzu, dass es in unserem Texte doch בִּיהודה heisst. Die Frage ferner warum Josua 19, 45 die Form יְהֻד und Vers 34 das Femininum יהודה gewählt ist, will Wetzstein, wie ich einer mündlichen Mitteilung verdanke, so lösen, dass er das ה gar nicht als Femininendung, sondern als ה *der Richtung* fasst. Dann aber ist die Präposition בִּיהודה sehr auffallend. Dazu kommt, dass es heissen müsste ביהוד הירדן מזרחה, wie es Josua 19, 26 heisst: ופגע בכרמל הימה und Vers 27: ופגע בזבולן ובני יפתח אל צפונה! (Für die Construktion selbst מזרחה השמש ist zu vergl. Jos. 12, 1 בעבר הירדן מזרחה השמש). Warum wird ferner gerade bei יהוד das ה der Richtung hinzugefügt, während es vorher bei Sebulun und Ascher fehlt? Ferner warum heisst es dort (V. 34) nicht mindestens נגבה und הימה? Können wir annehmen, dass ein Wechsel der Construktion erfolgt ist und zwar zuerst פגע mit ב und dem Terminus a quo מ (בזבולן מנגב, ובאשר מים) und dann in יהודה der Terminus ad quem ה? Oder ist es nicht ungleich wahrscheinlicher, dass wir auch in מזרח (für ממזרח שמש wie Jes. 41, 25) der *Terminus ad quem* haben. Ueber diese Schwierigkeiten könnten wir nur dann hinwegsehen, wenn יהוד *für diese Lokalität* anderweitig *verbürgt* und wir notwendig in dem ה das ה der Richtung sehen müssten. Das ist aber durchaus nicht der Fall.

Zu den grammatischen Schwierigkeiten kommt noch die fernere: Warum wird *diese* Bezeichnung für das Jordantal יהוד „die Niederung“ nur an *dieser* Stelle (Jos. 19, 34) gebraucht und, *was das wesentlichste ist*, warum überhaupt nur für diesen Teil des Jordantales, während für die tiefer liegenden Teile gar kein „Depression“ bezeichnender Ausdruck erscheint, sondern stets הערבה „*die Ebene*“?

Auf den Einwand, — sagt Wetzstein, — „dass hiermit יהוד gewissermassen zum Eigennamen des nördlichen Jordantales

werde, was man von dem im Bibeltexte nicht weiter vorkommenden Worte schwerlich annehmen könne, — auf diesen Einwand lässt sich erwidern, dass die Israeliten für diesen Teil vom galiläischen Meere aufwärts bis zur Nordgrenze des Landes keinen Spezialnamen gehabt haben werden, weil seine Formation auf dieser Strecke keinen einheitlichen Charakter hat, sondern beständig wechselt, während sie für dasselbe vom galiläischen Meere abwärts bis zum toten wohl einen solchen haben konnten, nämlich „araba", weil es hier unverändert eine breite Ebene bildet. Der Verfasser des Buches Josua gab daher jener nördlichen Strecke die allgemeine Bezeichnung „Depression", die auf jeden Teil des Tales passt. Soweit Wetzstein. Natürlich drängt sich die Frage auf, warum die Bezeichnung יהוד, da sie doch, wie Wetzstein sagt, für jeden Teil des Tales passt, nirgends für einen anderen Teil gebraucht wird, warum ferner nur für den nördlichen Teil der Jordanebene und warum schliesslich nur an dieser Stelle des Buches „Josua"?! Nehmen wir die genannten textlichen Schwierigkeiten hinzu, dass das ה der Richtung mindestens überflüssig und schliesslich die Präposition ב unerklärbar wäre, — so werden wir Wetzstein's Lösungsversuch als verfehlt ansehen müssen.

Wie haben wir uns nun die Angabe ביהודה הירדן מזרח השמש zu erklären?

Die richtige Antwort hat unserer Ansicht nach unfraglich Raumer (Palästina p. 295[1]), wo noch andere Lösungsversuche widerlegt worden sind, gegeben. (Wetzstein kannte er natürlich noch nicht).

Nach der mehrfach genannten Stelle in Chron. 2, 3 ff. ist der Stammbaum Jairs folgender: Juda erzeugte mit Tamar Perez, dieser den חצרון, mit einer Tochter des מכיר (Sohnes Manasses) den שגוב und Segub den Jair[2]). Jair ist also väterlicherseits ein Nachkomme Judas. Sein Stammgebiet musste also eigentlich immer als יהודה bezeichnet werden, und so wird es

---

[1]) [Dritte Auflage S. 409.]

[2]) [Den Stammbaum s. auch oben S. 11.]

auch in Josua, der offiziellen Grenzbestimmung, als Jehuda bezeichnet, da aber Jair (wohl wegen des d o p p e l t e n M a k e l s s e i n e r G e b u r t) sich zu den Machiriten zählte (I Chron. 2,23 כל אלה בני מכיר אבי גלעד), heisst er (Deut. 3,14 und sonst) יאיר בן מנשה und wird (zumal da er an das Besitztum Manasses grenzte) auch zum Gebiet Manasses gerechnet. Festzuhalten ist, dass Jairs Besitzungen e i g e n t l i c h zu Jehuda gehören, so erscheinen sie Josua 19,34 und d e s h a l b werden sie vielleicht auch im zweiten Kapitel der Chronik, wo doch die offizielle Genealogie J u d a 's gegeben wird, genannt. Man bedenke, dass Grenzbestimmungen eigentlich n u r im Buche Josua gegeben sind.

Es dürfte ferner nicht ganz unwahrscheinlich sein, dass es kein Z u f a l l ist, wenn von einer Verleihung des Gebietes an Jair n i r g e n d s die Rede ist. So heisst es Num. 32,40: ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה Vers 41: ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם Ferner Deut. 3,14: יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב, dagegen Vers 15: ולמכיר נתתי את הגלעד[1]). Vielleicht haben wir darin eine Andeutung dafür zu finden, dass Jair weil er eben Judait (sit venia verbo) war, eigentlich unberechtigt einen Teil des manassitischen Gebietes sich selbst g e n o m m e n oder aber in dem u r s p r ü n g l i c h e n Machirgebiet, weil es e i g e n t l i c h nicht zu Machir gehörte, keine Besitzungen erhalten hat.

Dem sei wie ihm wolle, de iure war Jairs Gebiet j u d ä i s c h , hat in den offiziellen Registern auch als solches gegolten und wird in der Grenzbestimmung Jos. 19,34 g a n z richtig יְהוּדָה genannt; הַיַּרְדֵּן wird hinzugefügt zur Unterscheidung vom eigentlichen Juda.

Wenn Wetzstein die Raumer'sche Hypothese für einen Irrtum erklärt, weil Argob weder an Naphtali grenzte, n o c h i n G o l a n l a g , so ist der Irrtum auf Wetzsteins Seite, denn die Angabe des Josephus, sowie die des Hieronymus beweist, dass Argob wohl in Golan gelegen haben m u s s. Nehmen wir noch hinzu, dass Gaulan jedenfalls zu Baschan gehörte (immer

---

[1]) Josua 13, 30—31 beweisen nichts dagegen, denn hier wird der Besitzstand, nicht die **Verleihung**, angegeben.

(את גולן בבשן), Gaulan aber, da es in der oberen Gaulanitis lag, oberhalb *Gamala* gelegen war, und zwar nach Makkoth 9 b gegenüber von Kedesch.

Wetzstein fügt hinzu: „Es (Argob) lag in Nordgilead und war, wie leicht nachzuweisen, einerlei mit der heutigen Landschaft Suwê, das Land westlich von Adjlun, im Norden bis Abila, im Süden bis zum Jabbok“. (Job p. 570 Anm.) Leider hat der geistvolle Gelehrte nicht gesagt, mit welchen Gründen er dies beweisen will. Wir glauben oben gezeigt zu haben, dass Argob in Nordgilead *nicht* gelegen haben *kann*.

Da der einzige Einwand Wetzsteins gegen die Annahme einer Landschaft Juda am Jordan, wie wir gesehen, ganz hinfällig ist, werden wir daran festzuhalten haben, dass in der *Grenzbestimmung* im Buche Josua ביהודה הירדן *das Gebiet des väterlicherseits von Juda abstammenden Jair ist.*

Ist dies aber wahr, so bietet es zugleich die Erklärung für eine höchst merkwürdige Notiz bei Josephus.

Im dritten Kapitel des dritten Buches des bellum Jud. gibt Josephus eine Beschreibung Palaestina's und zwar beschreibt er in § 1 und 2, Galilaea, § 3 Peraea, § 4 Samaria und dann § 5 Judäa. Nachdem er die geographische Ausdehnung Judäas angegeben, zählt er die 11 Kreise, in welche Judäa zerfällt, auf, sagt dann, dass Jamnia und Joppe dazu gehören und fährt wörtlich fort: κἀπὶ (καὶ ἐπὶ) ταύταις ἥτε Γαμαλιτικὴ καὶ ἡ Γαυλανῖτις Βαταναία τε καὶ Τραχωνῖτις d. h. und dazu gehören Gamalitica, Gaulanitis, Batanaea und Trachonitis.“ *Dazu* (ἐπὶ ταύταις) d. h. unfraglich zu Judäa, denn wenn es heissen soll „Bestandteile von Palaestina“ überhaupt (wie Paret annimmt) so ist auffallend, warum rechnet Josephus sie nicht zu *Galilaea* § 1 gibt er *Gaulanitis* als Ortsgrenze von Galilaea an), oder was noch näher lag, zu *Peraea*? Warum der jähe Sprung vom äussersten Südwesten zum äussersten Nordosten? Unfraglich, weil diese vier Landschaften den Namen Judäa geführt. Wieso? Nun weil sie ursprünglich יהודה geheissen, *als Besitztum Jairs, des Nachkommens Juda.* Nun ist

sehr auffällig, dass in jener Angabe des Josephus Auranitis fehlt, jene Landschaft, welche Josephus Ant. XV, 10,1 ; Bellum Jud. I, 20,4; II, 17,4 mit Trachonitis und Batanaea zusammen nennt. Warum fehlt Auranitis? Es fehlt deshalb, weil Auranitis das Gebiet der Städte Bosra und Edreat ist, Auranitis gehört zum ehemaligen Stammgebiete Machirs, nicht Jairs, also auch nicht zum ostjordanischen Judäa. Dieses also das Gebiet Jairs oder der חבל ארגב, umfasste nur die späteren Landschaften Gaulanitis, Trachonitis und Batanaea[1]).

Wir haben demnach die Probe auf das Exempel, wir sind auf diesem Wege zu demselben Resultate gekommen, auf welches uns eine Analyse der einschlägigen Bibelstellen geführt.

Wenn nun die Targumim חבל ארגב jedesmal mit בית פלך טרכונא wiedergeben d. h. also Trachonitis, so widerstrebt dieses unserer Annahme durchaus nicht, weil Trachonitis sehr oft als allgemeine Bezeichnung für das Land östlich des Tiberias- und Semachonitis Sees gebraucht wird. So sagt Josephus Ant. XV, 10,3 das Land Hule (Οὐλάθα) läge zwischen Galilaea und Trachon (Trachonitis ist damit identisch); es müsste Gaulanitis heissen, wie ein Blick auf die Karte belehrt, Josephus gebraucht Trachonitis als Bezeichnung für das ganze Land östlich des oberen Jordan. In dieser allgemeinen Bedeutung erscheint Trachonitis noch häufiger bei Josephus, ebenso bei Plinius V, 18 (Decapolis), Evang. Lucae 3, 1, bei Aurelius Victor (Caes. XXVII), wo der in Bostra (wie wir gesehen Hauptstadt von Auranitis), geborene Kaiser M. Julius Philippus: Arabs Trachonites genannt wird. (Wetzstein, Iob S. 582). In dieser allgemeinen Bedeutung haben wohl auch die Targumim טְרָכוֹנָא gefasst.[2])

Wenn man nun für die Identität von Argob und Trachonitis im engeren Sinne die Identität der Namen angibt (beide sollen rauhes steiniges Land bedeuten (Porter, Fünf Jahre in Damas-

[1]) Gamala ist ein Teil von Gaulanitis.

[2]) Jer. Schebiith VI, 1 (36c 29) טרכונא דמתחם לבוצרא (vgl. Sifre עקב Ende [ed. Friedmann S. 85 b, s. auch Tos. Schebiith IV, 11 (66, 10)] gebraucht Trachonitis im engeren Sinne.

kus II. S. 27), so steht dem entgegen, dass ארגב zu erklären ist nach רֶגֶב[1]) „Erdscholle, Erdklumpen“ (von der Wurzel רגב, dessen Grundbedeutung zusammenfahren, dann verdichten, festigen“ Delitzsch zu Job 38, 38), also gar nicht „rauhes, steiniges Land“ (was Τραχωνῖτις in der Tat bedeutet), sondern ein fruchtbares Hügelland. —

Mit dieser unserer Annahme, dass die Worte Josua 19,34 ביהודה הירדן ein Juda am Jordan voraussetzen, erklärt sich die sonst kaum verständliche Angabe II. Kön. 14, 28, wo es von Jerobeam II heisst: ויתר דברי ירבעם וכל אשר עשה וגבורתו אשר נלחם ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל. Man nimmt die Stelle (mit Bezugnahme auf II Sam. 8, 6, wo erzählt wird, David habe חמת ודמשק erobert), so: Jerobeam habe das früher zu Juda Gehörige an Israel gebracht (so רד"ק, Zunz etc.), abgesehen von der grammatischen Schwierigkeit wäre es doch mindestens eigentümlich, dass die Teilung des Reiches in die Zeit Davids hinaufgerückt würde, als ob David nicht auch König von Israel gewesen wäre. Ewald streicht ליהודה[2]) und Schrader, Keilinschriften p. 217 Note liest: למלכי ישראל[3]). — Beide mit Unrecht, es heisst: Jerobeam hat Damesek und Chamoth mit „Juda in Israel“ d. h. dem Teile des Reiches Israel, welches Juda hiess, wiedervereinigt. Dass eine solche Wiedervereinigung von Damesek und Chamoth geopraphisch nur mit dem Gebiete Jairs möglich war, lehrt ein Blick auf die Karte (Damesek liegt nördlich von Argob); dass Manasse ebenso wie Ruben und Gad zum Reiche Israel gehörte, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Recapitulieren wir nun das über חבל ארגב Gesagte:

Wir haben durch die Betrachtung von Deut. 3, 8—17 zunächst erwiesen, dass der חבל ארגב die Teile des Reiches Og's umfasste, welche nicht an Machir fielen. Aus der Angabe in

[1]) Wohl wie אשדר von שדר. רגב heisst nicht „Steinhaufe“; [s. auch Gesenius, Wörterbuch s. v. רגב].

[2]) [Ebenso Kittel (in Nowack's Handkommentar), Reuss (in seiner Uebersetzung I S. 365 Anm. 8), Benziger (in Marti's Handkommentar), Kamphausen (in Kautzsch's Uebersetzung). — F.]

[3]) [S. auch die dritte Auflage, bearbeitet von Zimmern und Winckler S. 262. — F.].

Josua 13, 31 ersahen wir, dass Machir Halb-Gilead Aschtorauth und Edrei (Bosra und Der'at) erhielt. Wir beschäftigten uns sodann mit der Frage, ob Teile des חבל ארגב oder der חות יאיר überhaupt in Gilead gelegen haben und glaubten dies *verneinen* zu müssen, weil es an fast sämtlichen Bibelstellen (nur nicht I Chron. 2, 23) mit בשן verbunden ist und zwar so, dass durch das Danebenerscheinen von Gilead בשן nicht in *allgemeiner Bedeutung* verstanden werden kann.

Zu einem grösseren Excurse gab uns dann die Angabe I Kön. 4, 13 Veranlassung, wo wir den scheinbaren *Widerspruch* חות יאיר אשר בגלעד und חבל ארגב אשר בבשן so lösten, dass wir in den חות יאיר אשר בגלעד die 30 Städte des Richters Jair sahen (Richter 10, 4). Wir zogen sodann auch I Chron. 2, 21 bis 23 in den Kreis unserer Betrachtung, wiesen zunächst darauf hin, dass eine vorurteilsfreie Betrachtung des V. 23 neben anderem zu der Annahme zwingt, dass Kenath nebst Tochterstädten zu den חות יאיר gehört, die 23 Städte des Jair בארץ הגלעד haben wir von den חות יאיר אשר בבשן geschieden und deshalb vorgezogen die I Kön. 4, 13 genannten חות יאיר אשר בגלעד in den 30 Städten des *Richters* Jair zu sehen, weil von diesen ausdrücklich gesagt wird, dass sie חות יאיר אשר בגלעד hiessen. Und zwar vermuten wir, dass der Richter Jair die 23 Städte Jairs auf 30 erweitert und da die חות יאיר in Baschan von Geschur und Aram genommen worden, den Namen חות יאיר *seinen* Städten gegeben hat.

Sodann haben wir mit Zuhilfenahme von Ant. IV, 5, 3 und ganz besonders Ant. VIII, 2, 3 erkannt, dass Josephus' Angaben zu derselben Annahme führen, dass חות יאיר oder חבל ארגב *südlich* des Jarmuch nicht gelegen, jedenfalls aber *Gaulanitis* zum חבל ארגב gehört. Der Umstand, dass Kenath zum חבל ארגב gehörte, gab uns sodann einen Anhalt für die Bestimmung der Ostgrenze, während für die Nordgrenze nur die Notiz Deut. 3, 14 einen Anhalt bot, dass der חבל ארגב bis Geschur und Maachos reichte עד גבול הגשורי והמעכתי.

Im Grossen und Ganzen haben wir das Resultat als feststehend zu betrachten, dass der חבל ארגב das Gebiet ist zwischen

Jabbok im Süden, Tiberiassee und Jordan bis zu dessen Quellen im Westen, das Haurangebirge im Osten und etwa eine Linie von den Judenquellen (Banias) am Südfusse des Hermon vorbei im Norden oder die späteren Landschaften: Gaulanitis, Batanaea und Trachonitis.

Dasselbe Resultat ergab uns sodann eine Kombinierung der Angabe des Josephus (Bell. III, 3, 5) mit Josua 19, 34.

Das Ostjordanland in den halachischen Midraschim.

Von Rabbiner Dr. S. Klein (Érsekujvár).

Unter den an wissenschaftlichen Aufschlüssen so reichen Arbeiten unseres hochverehrten Lehrers, dem diese Blätter gewidmet sind, nehmen seine Forschungen über die halachischen Midraschim [1]) eine besonders hervorragende Stelle ein. Die Resultate dieser Arbeiten blieben stets ohne Widerspruch; ja sie bilden die Grundlage für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete [2]), und liefern dadurch den untrüglichsten Beweis für die unerschütterliche Richtigkeit ihrer Ergebnisse.

Auch die folgende Untersuchung hat die Ergebnisse der Arbeiten Hoffmanns zum Ausgangspunkte, und versucht, den in jenen Arbeiten bezeichneten Spuren folgend, neues Licht auf ein bestimmtes Gebiet der halachischen Literatur zu werfen.

---

1. Während mehrere Stellen der heiligen Schrift die Anschauung zu vertreten scheinen, dass der östliche Teil des heiligen Landes (עבר הירדן) in religionsgesetzlicher Beziehung dem

---

[1]) Zur Einleitung in die halachischen Midraschim; Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium (Hildesheimer-Jubelschrift); מכילתא דר׳ שמעון בן יוחאי; ליקוטים בתר ליקוטי; Zur Einleitung in die M. d. R. S. b. J. (Jahrbuch der jüd. lit. Ges in Frankfurt a M. 1906); מדרש תנאים; Zur Einleitung in den Midr. Tann. (Jahrbuch 1909).

[2]) Vgl. z. B. Bacher, Die Agada der Tannaiten I² 469 ff; Horovitz, Der Sifre sutta, 204 ff; eine Dissertation erschien in ungarischer Sprache von A. Feldmann, Vergleichung der zwei Mechilten (Budapest 1910).

westlichen Teile gleich zu betrachten sei, [1]) — begegnen wir in der Traditionsliteratur einer weitverzweigten Meinungsverschiedenheit über diese Frage. Zahlreich sind die Stellen, besonders in den halachischen Midraschim, die deutlich das Bestreben zeigen, das Ostjordanland in religionsgesetzlicher Beziehung in gewissem Sinne vom eigentlichen heiligen Lande auszuschliessen; während andere Sätze gleich entschieden für die Zugehörigkeit jenes Landteiles zum heiligen Lande eintreten. Diese auffällige Erscheinung konnte natürlich den Forschern der Halacha nicht entgehen: R. Estori Parchi [2]), R. Simon b. Zemach Duran [3]), R. Ch. J. D. Azulai [4]), R. Josef Schwarz [5]) — um nur die bedeutendsten zu nennen — befassten sich mit diesem Problem, ohne jedoch eine befriedigende Lösung der durch die widersprechenden Ansichten hervorgerufenen Fragen zu finden.

Die Frage kann in der Tat nur auf literar-kritischem Wege der Lösung näher gebracht werden; d. h. die betreffenden Stellen müssen zunächst auf ihre Entstehung hin und inbezug auf die Stellung, die sie in der halachischen Literatur einnehmen geprüft werden.

2. Wir beginnen mit den halachischen Midraschim zu Exodus, indem wir vorausschicken, dass zu diesem Buche der Thora zwei, aus verschiedenen Lehrhäusern hervorgegangene tannaitische Kommentare vorhanden sind, die — wie dies durch Hoffmann gezeigt wurde — deutlich die charakteristischen

---

[1]) Num. 32, 33—42, vgl. Deut. 3, 12—17; Jechezkel 47, 18 bezeichnen die Grenzen des Ostjordanlandes, gleich wie Num. 34, 1—12, Jech. 47, 15 ff. die des Westjordanlandes angegeben werden. Vgl. auch Deut. 34, 1—4. Auch Josua 22, 19 will nicht besagen, dass das Gebiet der zweiundhalb Stämme vom eigentlichen Lande Israels ausgeschlossen sei, vielmehr soll nur der höhere Grad der Heiligkeit des westlichen Teiles, wo das Heiligtum aufgerichtet wurde, hervorgehoben werden (vgl. רש״י, ר״י קרא und רד״ק z. St.). Auf die Pflicht, die Gesetze der Thora im Ostjordanlande zu beobachten wird in V. 5 besonders hingewiesen.

[2]) כפתור ופרח Kap. 47 und 48.

[3]) רשב״ץ Resp. III. Nr. 198 und 200.

[4]) ברכי יוסף zu א״ח § 489.

[5]) תבואות הארץ Lemberg 1865 p. 3—9.

Merkmale der exegetischen Methode R. Akibas (מכילתא דר' שמעון), bezw. des R. Ismael (מכילתא) an sich tragen.

Zu Exodus 13, 5 hat die Mechilta folgenden Midrasch: והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני. בארץ [חמשת עממים שהן שבעה במקום אחר] [1] הכתוב מדבר, או אינו אלא בארץ ה' עממים הכתוב מדבר? נאמר כאן ביאה ונאמר להלן ביאה [2] מה להלן בארץ ה' עממים שהן ז' במקום אחר [3] הכתוב מדבר, אף כאן בארץ ה' עממים שהן ז' הכתוב מדבר. (Vgl. dazu w. u. zu Leviticus 14, 34).

Man sieht, der Midrasch der Schule R. Ismaels schliesst in die Bezeichnung ארץ הכנעני (Ex. 13, 5) auf Grund des gleichen Ausdruckes hier und Deut. 26, 9 (ביאה) das Land aller sieben Völker (Deut. 7, 1) ein, obwohl an unserer Stelle nur fünf Völker genannt werden. [4] — Dagegen lesen wir im Midrasch des Lehrhauses R. Akibas: Mech. d. R. S. b. J. zur selben Stelle (p. 32, 16 ff.) נאמר כאן זבת חלב ודבש ונאמר להלן [5] זחו״ד, מה זחו״ד האמור להלן ארץ חמשת עממים, אף זחו״ד האמור כאן ארץ חמשת עממים. ר' יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר לירדן שאינו ארץ זבת חלב ודבש.

Der Midrasch R. Akibas meint also, dass an unserer Stelle absichtlich nur das Land der fünf Völker, d. h. das Westjordanland erwähnt wird, da das Land der zwei anderen Völker, d. i. das Ostjordanland nicht zum Lande, wo Milch und Honig fliesst, gehöre.

Dieselben entgegengesetzten Anschauungen über die Zugehörigkeit des Ostjordanlandes zum heiligen Lande ergeben sich aus einem anderen Satze der Mechilta zur Stelle: ר' יאשיה א' אשר נשבע לאבותך לתת לך, למה נאמר? לפי שהוא אומר ולקחת מראשית כל פרי האדמה [6] שומע אני כל הארץ במשמע [או אינו] [7] הרי אתה דן, נאמר

---

[1]) Ich ergänze so nach dem Jalkut § 221 statt שבעת עממים der Mech. was übrigens dasselbe besagt.

[2]) Deut. 26, 9.

[3]) Deut. 7, 1.

[4]) Zu der Bezeichnung ה' עממים und ז' עממים vgl. Raschi zu Deut. 18, 1—2: „ונראה לי שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך [d. h. westlich] נקרא ארץ חמשה עממין ושל סיחון ועוג שני עממין".

[5]) Deut. 26, 9.

[6]) Deut. 26, 2.

[7]) So zu ergänzen nach der oben angeführten Mechilta-Stelle.

כאן שבועה וג׳ להלן שבועה[1]) מה להלן ה׳ עממים שהם ז׳ במקום אחר הכ׳ מדבר אף כאן וכו׳ . . . ר׳ יוסי הגלילי א׳ נאמר כאן ארץ זבת חו״ד וג׳ להלן אזחו״ד, מה להלן בארץ ה׳ עממים אף כאן בארץ ה׳ עממים.

Das häufige Vorkommen des Namen von R. Josija in den Midraschim der Schule R. Ismaels ist eins der wichtigsten und sichersten Kennzeichen für die Zugehörigkeit des betreffenden Midrasch zu der Schule des genannten Tannaiten. [2]) In der Tat tritt uns im obigen Satze des R. Josija die Ansicht des anonymen Midrasch des R. Ismaels entgegen, wonach aus dem Worte שבועה zu folgern sei, dass das ganze Land als heiliges Land zu gelten hat (da ja Gott die Gebiete aller sieben Völker den Vätern zugeschworen hat). R. Jose hagelili dagegen will, im Sinne des Midrasch R. Akibas, nur die Gebiete der fünf Völker inbegriffen wissen. Die Länder der anderen zwei Völker, d. h. das Ostjordanland wird ausgeschlossen.

Zum gleichen Ergebnis gelangt man bei der Betrachtung der Parallelstellen in beiden Mechilten zu Exod. 13, 11:

מכד״רשבי (..5,13)	מכילתא:
אל ארץ הכנעני, וכי ארץ כנעני היתה והלא היא ארץ חמשת עממים, אלא מלמד שכנען היה אביהן של כולם וכן הוא אומר וכנען ילד את צידון בכורו ואת חת (Gen. 10, 15)[3])	והיה כי יביאך ה׳ אל ארץ הכנעני, זכה כנען שנקראה הארץ על שמו.

Der akibaische Midr. nennt hier im Gegensatze zum Lande der 5 Völker (d. i. Westjordanland) das „Land Kanaan". ארץ כנעני ist nur ein kleines Gebiet von Palästina, das aber hier nicht gemeint sein kann. Vielmehr wurde, nach Ansicht dieses Midrasch, der Name Kanaan auf die fünf Völker des Westjordanlandes übertragen. — Dagegen vertritt der Midr. R. Ismaels die

---

[1]) Deut. 26, 3.

[2]) Hoffmann, Zur Einleitung S. 6 ff; 38; Zur Einleitung in die Mech. d. R. S. b. J. Sonderabdr. 8 f.

[3]) Vgl. z. St. w. u. zu Lev. 14, 34, wo zu ersehen ist, dass der Autor des Satzes: אלא מלמד וכו׳ R. Elieser b. Jakob ist (vgl. auch Bacher, Ag. Tan. II. 288 Anm. 1).

Ansicht, dass das ganze nach Kanaan benannte Land (also auch das Ostjordanland) unter ארץ הכנעני zu verstehen sei. [1])

3. Eine Untersuchung der verwandten Stellen im halachischen Midrasch zu Leviticus wird das im vorigen Punkte gewonnene Resultat bestätigen. Wohl ist zum 3. Buche der Thora nur der Midrasch des Lehrhauses R. Akibas (nämlich der ספרא) auf uns gekommen [2]), und so erfahren wir eigentlich nur die Ansicht dieses Lehrhauses. Die starke Betonung des von dieser Schule eingenommenen Standpunktes lässt jedoch mit Sicherheit darauf schliessen, dass eine entgegengesetzte Ansicht vorhanden war, die — wie weiter unten gezeigt wird — tatsächlich in einem im Leviticus rabba enthaltenen Fragmente aus der Mechilta R. Ismaels zu Leviticus vertreten ist.

In Sifra finden sich folgende auf unsere Frage bezughabende Stellen:

כי תבאו אל ארץ כנען (Lev. 14, 34). יכול משיבאו לעבר הירדן, תלמוד לאמר אל הארץ (18, 23) הארץ המיוחדת; וכי תבאו אל הארץ (19, 23), יכול משבאו לעבר הירדן, ת״ל אל הארץ, הארץ המיוחדת; dieselbe Ausdrucksweise findet sich ferner zu 23, 10 und ähnlich 25, 2: כי תבאו אל הארץ יכול משבאו לעבר הירדן, ת״ל וכו׳ . . . נמצא אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש [3]).

Alle diese Stellen zeigen deutlich, dass das Ostjordanland nach Ansicht der Schule R. Akibas in der Bezeichnung ארץ כנען oder הארץ [4]) nicht inbegriffen ist.

---

[1]) Nur an einer Stelle der מכדרשב״י wird unter dem „Lande" das Land der 7 Völker verstanden, nämlich Exod. 12, 25 (21, 18): והיה כי תבואו אל הארץ זו ארץ שבעה. Es ist jedoch zu beachten, dass an dieser Stelle weder א׳ כנען, noch א׳ הכנעני החיתי וכו׳, sondern הָאָרֶץ erscheint (vgl. übrigens bei Leviticus). In der Mechilta wird nur folgendes zur St. bemerkt: תלה הכתוב לעבודה הזאת מביאתן לארץ ולהלן. Dieser Midr. braucht nicht erst zu betonen, dass das Gebot sich auch auf das Ostjordanland bezieht, da ja, nach seiner Annahme, dies ganz selbstverständlich ist.

[2]) Zur Einl. S. 20 ff.

[3]) Vgl. z. St. noch w. u. beim letzten Punkte (S. 37 Anm. 1).

[4]) Dies steht allerdings im Gegensatze zu der Deutung der מכדרשב״י zu Exod. 12, 25 (vgl. im vorigen Punkte), wo gerade הארץ als ארץ שבעה erklärt wird. Es muss angenommen werden, dass פסח eine Ausnahme bildet,

Wie H o f f m a n n (zur Einl. S. 76) überzeugend nachgewiesen hat, lag dem Redaktor von Lev. rabba ein Midr. R. Ismaels vor, aus dem er mehrere Stellen excerpierte. So ist z. B. ein ganzes Stück in c. 17 § 3 dem Midr. R. Ismaels entnommen. [1]) Nach Unterbrechung durch eine spätere Agada wird bei § 5 der tannaitische Midrasch fortgesetzt: כי תבאו אל ארץ כנען (Lev. 14, 34) שבעה עממים הן ואתה אומר ארץ כנען[2]) . . . ר"א בן יעקב ורבנן, ר"א אומר על ידי שהיה כנען אביהם של כלם הה"ד וכנען ילד את צידון בכורו ואת חת (Gen. 10, 12) ורבנן אמרי ע"י שהיו כלם תגרין כמר"א אשר סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ (Jes. 23, 8).

Man braucht nur diese Stelle mit dem oben aus MdRSbJ zu Exodus 13, 11 angeführten Midrasch zu vergleichen, um mit Sicherheit behaupten zu können, dass diese Stelle dem Midrasch R. Ismaels entnommen wurde. Während der akibaische Midrasch die Frage so stellt: וכי ארץ כנען היתה והלא היא ארץ חמשת עממים ist die Voraussetzung des aus Lev. r. angeführten Midrasch שבעה עממין הן ואתה אומר ארץ כנעני. Unter ארץ כנען ist also das ganze Palästina verstanden, während nach MdRSbJ und Sifra z. St. das Ostjordanland (עבר הירדן Sifra) nicht unter diesen Begriff fällt.

---

oder, dass die Deutung des Sifra sich vor allem auf Lev. 14, 34, wo ארץ כנען genannt wird, stützt. Auf Grund einer Art גזירה שוה wird dann an allen übrigen Stellen, wo in diesem Buche das „Land" genannt wird, gleichfalls nur das Westjordanland verstanden.

[1]) Der Schluss von § 3 wird b. Arachin 16a als תנא דבי ר' ישמעאל gebracht.

[2]) Lev. r. hat hier: ורבנן אמרי רמזו מה חם סרסו וכנען לקה אף כאן ישראל חוטאין והארץ היא מתקלקלת; dieser Satz muss jedoch ursprünglich entweder gleich nach den Textworten, oder am Ende des angeführten Midrasch gestanden haben, da die Bemerkung sich nicht auf die mit dem Satze שבעה עממים הן וכו' eingeleitete Kontroverse bezieht, sondern auf Lev. 14, 34: ונתתי צרעת בבית א ר ץ אחוזתכם. Die im Namen der רבנן angeführte Bemerkung ist jedenfalls tannaitisches Gut, vgl. Gen. r. c. 36 § 7: חם חטא וכנען נתקלקל אתמה, und darauf folgen die Antworten der Tannaim R. Jehuda und R. Nechemja (vgl. z. St. B a c h e r, Ag. Tan. II. 246 Anm. 2.). — Der Redaktor von Lev. r. hat auch die Kontroverse in der Mechilta zu Lev. etwas modifiziert. Aus der anonymen Ansicht der Mechilta (vgl. oben bei der Mech. zu Exodus) konstruierte er die Ansicht der רבנן: על ידי שהיו כלם תגרין וכו'.

4. Zu **Numeri** besitzen wir den ismaelischen Midrasch (ספרי) vollständig[1]), wie auch den grössten Teil des aus der Schule R. Akibas hervorgegangenen Midrasch', nämlich ספרי זוטא.[2]) Es ist zu bedauern, dass die uns beschäftigende Kontroverse der beiden Schulen in diesen Midraschim nicht so klar wie dies bei Mechilta und Sifra der Fall war, an den Tag tritt.[3]) Es gibt jedoch auch in diesen Midraschim einige Stellen, durch welche unser obiges Resultat bestätigt wird. So wird Sifre Num. § 134 (ed. Friedmann 50 b unten) mit Bezug auf Deuteron. 3, 24 folgendes gebracht: הארץ הטובה אשר בעבר הירדן, זו היא שרבי יהודה אומר ארץ כנען היא טובה ולא נחלת בני ראובן ובני גד.

Bekanntlich ist R. Jehuda b. Ilaj der Schüler R. Akibas, seine Exegese trägt alle Merkmale der akibaischen Methode an sich, und der am reinsten im Geiste der Schule R. Akibas gehaltene halachische Midrasch, nämlich ספרא wird auf R. Jehuda zurückgeführt.[4]) In der Tat sehen wir, dass Rabbi Jehuda an der obigen Stelle ganz im Sinne des Sifra nur das Westjordanland (א' כנען) als das „gute" Land bezeichnet, während das ostjordanische Gebiet nicht als solches betrachtet wird.

Zu Num. 15, 2 ist im ספרי זוטא (ed. Horovitz 90) eine Kontroverse zwischen R. Ismael und R. Akiba enthalten, deren Grundlage gleichfalls die Meinungsverschiedenheit betreffs des עבר הירדן zu sein scheint: כי תבאו אל ארץ מושבותיכם . . . אשר אני

---

[1]) Vgl. darüber **Hoffmann**, Zur Einl. S. 51 ff.

[2]) Nach dem Jalkut und anderen Quellen herausg. von Dr. S. Horovitz (Breslau 1910). Ueber diesen Midr. s. **Hoffmann**, 59 ff; **Horovitz** a. a. O. S. 204 ff. — Ein Fragment dieses Midrasch ist von **Schechter** in J. Q R. VI (1894) S. 656—663 abgedruckt.

[3]) Ueber בבאכם Num. 15, 8 s. w. u. — Nicht hierher gehört Sifre zutta zu 5, 2 (ed Horovitz 4, 9 ff): ארץ כנען מקודשת מעבר הירדן שארץ כנען כשירה לבית השכינה ואין עבר הירדן כשרה לבית השכינה, — da diese Stelle eine spätere Interpolation ist, und in M. Kelim I, 6 fehlt, vgl. **Horovitz** z. St. und S. 6 g. E. der Anmerkung. — Möglicherweise ist die Ansicht in Sifre § 159 (zu 35, 18): שש ערי מקלט . . . נמצאו למדים ששוו שני שבטים ומחצה שבעבר הירדן להשעת השבטים ומחצה שבארץ כנען — auf diese Kontroverse zurückzuführen. Die Fortsetzung im Sifre (לפי דרכינו למדנו שרוב שופכי דמים בארץ גלעד) schwächt die Beweiskraft der angeführten Stelle.

[4]) Vgl. **Hoffmann**, Zur Einl. S. 26, **Bacher**, Ag. Tan. II. 198.

נותן לכם, אין לי אלא בית הבחירה, מניין לרבות במה ת"ל מושבותיכם לרבות במה. אלו דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא א', יכול יעשו במה בחוצה לארץ ויקריבו עליה נסכים אמרת, לא אמרתי אלא אשר אני נותן לכם (כאשר) [באשר] אני נותן לכם אתם עושין במה ולא בחוצה לארץ.

R. Ismael meint: eine Bamah darf errichtet werden überall wo Israel wohnt (מושבותיכם), d. h. sowohl im West-, als auch im Ostjordanlande. Dagegen will R. Akiba die Errichtung einer Bamah nur im Westjordanlande gestatten, das Israel gegeben wurde (אשר אני נותן לכם), alle anderen Gebiete werden als חוצה לארץ betrachtet. — Dass in dem Satze R. Akibas es sich wirklich um die zwei Teile Palästinas handelt, ersieht man aus einer Stelle des akibaischen Midrasch zum Deuteron. 12, 8 (Sifre § 65). לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום היום אנו מטלטלים את המשכן היום אנו אסורים בבמה, משנבוא לארץ אין אנו מטלטלים המשכן ואין אנו אסורים בבמה [1]).

Das Wort היום „heute" bezieht sich auf die Zeit des Aufenthaltes im Ostjordanlande, und dort ist die Errichtung einer Bamah nach diesem anonymen Midrasch der Schule R. Akibas [2]) verboten, was der oben angeführten Ansicht R. Akibas entspricht [3]).

5. Der emsigen Forscherarbeit Hoffmanns ist gelungen, den dem akibaischen Midrasch zum Deuteronomium (ספרי) entsprechenden tannaitischen Midrasch aus der Schule R. Ismaels im grössten Teile seines ursprünglichen Umfanges hauptsächlich auf Grund des handschriftlichen „Midrasch-haggadol" zu rekonstuieren. [4]) Die zur Beurteilung der uns beschäftigenden Frage notwendigen Daten wollen wir im Folgenden zusammenstellen:

Sifre § 205 (Deut. 21, 1) enthält folgenden Midrasch: כי ימצא חלל באדמה אשר ה' א' נותן לך לרבות עבר הירדן, wogegen im ismaeli-

[1]) In Midr. Tannaim 19, 26 lautet die Stelle: היום אנו אסורין בבמה משנבוא לארץ אין אנו אסורין בבמה.

[2]) Vgl. bei dem folgenden Punkte.

[3]) R. Ismaels Midrasch ist zu dieser Stelle nicht erhalten geblieben; doch wurde der Satz wohl nach dem einfachen Wortsinne erklärt, vgl. darüber Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese I. S. 56.

[4]) מדרש תנאים I (1908); II 1909.

schen Midrasch [1]) Folgendes zu lesen ist: אשר ה׳ א׳ נותן לך לא בחוצה לא״ץ. — Es könnte im ersten Augenblick auffällig erscheinen dass an dieser Stelle auch der akibaische Midrasch das Ostjordanland als zum eigentlichen Lande Israel gehörig betrachtet. In Wirklichkeit ist aber diese Stelle überaus charakteristisch für die Exegese dieser Schule. Aus der Tosefta Sota c. IX ist nämlich zu ersehen, dass die Deutung des Midrasch sich auf das Textwort: באדמה bezieht. [2]) Stünde nun an unserer Stelle etwa בארץ, so hätte der Sifre sicherlich פרט לעבר הירדן daraus gefolgert; [3]) die von der üblichen Ausdrucksweise abweichende Bezeichnung באדמה weist darauf hin, dass an dieser Stelle auch das Ostjordanland mit einbegriffen ist. Dass wirklich dies das Motiv der midraschischen Deutung ist, zeigt der ismaelische Midrasch: לא בחוצה לארץ. Durch die Worte אשר ה׳ א׳ ניתן לך soll nur das Ausland ausgeschlossen werden; dass aber das Ostjordanland als „Land Israels" betrachtet wird, — bedarf keines besonderen Hinweises. [4])

Aehnlich ist der Fall im Sifre § 180 zu Deut. 19, 3: תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך אשר ינחילך ה׳ א׳ לרבות עבר הירדן wo die Gültigkeit des Gesetzes über die Zufluchtsstädte (im Sinne von Deut 4, 41) auch auf das Ostjordanland ausgedehnt wird, dies jedoch aus den überflüssigen Worten [5]): אשר ינחילך ה׳ א׳ gefolgert wird. [6])

---

1) מ״ת 123 Zeile 24; vgl. auch 92,5 (zu 16,5) אשר ה׳ א׳ נותן לך להוציא שבחוצה לארץ.

2) כי ימצא חלל באדמה, לרבות עבר הירדן.

3) vgl. w. u. zu 26,3 (§ 299).

4) Vgl. **Hoffmanns** Anm. „רס״ל דלרבות עבר הירדן לא צריך קרא דעה״י :כי הוא כשאר א״י".

5) Cap. 19 V. 1: הגוים אשר ה׳ א׳ נותן לך את ארצם und im Satze 3: ארצך lassen die bezeichneten Worte als unnötig erscheinen. Der Midr. R. Ismaels deutet diese Worte nicht, offenbar von seinem Grundsatze ausgehend: דברה תורה כלשון בני אדם (**Hoffmann**, Zur Einl. 5 ff., Zur Einl. in den Midr. Tann. S. A. 7 f.; **Bacher**, Ag. Tan. I [2] 236 ff.), wonach derartige Wiederholungen zur stilistischen Eigentümlichkeiten der Thora gehören.

6) Zu der übereinstimmenden Erklärüng beider Gesetze mag auch die von רשב״ץ Resp. Nr. 200 hervorgehobene Aehnlichkeit der Gesetze von ערי מקלט und עגלה ערופה beigetragen haben עגלה ערופה אינה באה אלא לכפר על הדם, wie auch die Zufluchtsstädte diesem Ziele dienen sollten.

Es mögen noch folgende Midraschim zur Vergleichung dienen: Sifre § 299 (Deut. 26, 3)[1]: לתת לנו ר' שמעון אומר פרט לעבר הירדן שנטלו מעצמם. — Ib. § 301 (zu 26, 9): ארץ זבת חלב ודבש. נאמר כאן א'ז'ח'ו'ד' ונאמר להלן (Ex. 13, 5) א'ז'ח'ו'ד', מה להלן ארץ חמשת עממין אף כאן ארץ חמשת עממין. מכאן היה ר' יוסי הגלילי א' אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש.[2])

Demgegenüber vergleiche man den ismaelischen Midrasch zu 26, 2 (M. Tann. 17, 15): (רבי אומר נאמר כאן ארץ ונאמר להלן (Ex. 13, 5 ארץ מה ארץ שנ' להלן בארץ של חמשת עממים שהיא משבעה ממקום אחר הכ' מדבר אף ארץ שנ' כאן בארץ של חמשת עממים שהיא משבעה ממקום אחר הכ' מדבר[4]).

Ferner ib. 171, 13: מארצך, שומע אני מכל הארצות במשמע, הרי אתה דן נאמר כאן ביאה ונאמר להלן ביאה (Ex. 13,5) מה ביאה שנ' להלן להוציא שאר כל הארצות אף ביאה שנ' כאן להוציא שאר כל הארצות; — ib. Zeile 19: אשר ה' א' נותן לך להוציא את של חוצה לארץ.

6. Alle diese Stellen lassen deutlich die Tendenz der beiden Lehrhäuser bei der Exegese der auf das Ostjordanland sich beziehenden Schriftstellen erkennen. Es fragt sich nun was der eigentliche Sinn dieser Kontroverse sei; ob es sich um rein akademische Erörterungen handelt, oder ob aus der divergierenden Lehrmeinung auch Schlüsse für die religiöse Praxis gezogen worden sind?

---

[1]) Die Mechilta des R. Ismael fehlt zu dieser Stelle. Der Redaktor des Midrasch hagg. hat an Stelle des ismaelischen Midrasch die Worte des Maimonides בכורים II, 1 gesetzt: ומדבריהן שיהו מביאין מעבר הירדן ובכוריא אבל מעמון ומואב ומצרים ובבל אין מביאין כל עיקר. Vermutlich stand in der Mech. ursprünglich: להוציא את של חוצה לארץ (vgl. oben zu 21, 1 und hier 171 Z. 18). Diesen Worten entspricht der Satz aus dem י"ד החזקה insofern, da gesagt wird, dass Ammon, Moab etc. von den Erstlingen befreit sind. Es ist das die Art und Weise des Kompilators des Midr. hagg., dass er einen Satz des alten Midrasch durch einen dem Inhalte nach gleichen Satz des Maimonides ersetzt (vgl. **Hoffmann**, Vorwort zum Midr. Tann. S. VI).

[2]) Vgl. bei Punkt 2: Mech. d. R. S. b. J. 32, 16.

[3]) In der Mech. Ex. (s. oben) im Namen R. Josias gebracht.

[4]) **Hoffmann**, Anm. ל bemerkt dazu: פרט לעבר הירדן שאינו מאותן עממין. Es soll wohl heissen: פרט לעמון ומואב וכו'!

Der oben aus der Mech. dRSbJ. und dem Sifre angeführte Satz R. Jose ha-gelilis: אין מביאין בכורין מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש zeigt, dass die ganze Kontroverse nicht lediglich um eine theoretische Frage sich dreht, vielmehr wurde — mindestens nach Ansicht R. Jose ha-gelilis — das Ergebnis der Exegese auch auf die Praxis angewendet. Es scheint dies jedoch nur die vereinzelnte Ansicht dieses Lehrers zu sein. Die Mischna entscheidet gegen diese Ansicht[1]), und auch die übrigen Kontroversen machen nicht den Eindruck, als wäre etwa die Ansicht der akibaischen Schule, dass die betreffenden Gesetze der Thora im Ostjordanlande nicht beobachtet zu werden brauchen. Die allgemein geltende Ansicht betreffs des Ostjordanlendes lassen vielmehr jene in Sifra enthaltenen Sätze erkennen (vgl. oben Abschn. 3), nach welchen die betreffenden Gesetze erst nach Ueberschreitung des Jordans in Kraft treten. Darin liegt eben die besondere Heiligkeit des westlichen Landesteiles, dass die Gesetze der Thora gleich nach dem Eintritt in dasselbe beobachtet werden müssen, während dies im Ostjordanland nicht bei allen Gesetzen der Fall war.

Demgegenüber erfährt man aus einem an mehreren Stellen gebrachten Grundsatze R. Ismaels, dass nach Ansicht dieses

---

[1]) M. Bikkurim I, 10: ואלו מביאין . . . ומזית שמן מעבר הירדן ר׳ יוסי הגלילי א׳ אין מביאין בכורים מעה״י וכו׳. Die besondere Hervorhebung von עבה״י ist erst verständlich, wenn man an die weitverzweigte Kontroverse betreffs dieser Frage denkt. Die סתם משנה entscheidet für die durch die Midraschim R. Ismaels vertretene Ansicht. Es passt dazu gut, dass die Ansicht R. Josijas oben zu Deut. 26, 2 im Namen Rabbis, des Mischnaredaktors angeführt wird. — Hier sei noch auf die auffällige Ansicht, die Midr. Tann. 174, 12 gebracht wird hingewiesen: אשר נתת לי לא שבררתי לעצמי להוציא ארץ בני ראובן ובני גד שאין מביאין ממנה בכורים. Damit ist j Bikk. I, 10 zu vergleichen: תני אשר נתת לי לא שנטלתי לי מעצמי, מה ביניהון, אמר ר׳ אבין חצי שבט מנשה ביניהון, מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן, מאן דאמר ארץ זבת חו״ד אפילו כן אינה ארץ זחו״ד. Jeruschalmi zitiert hier fast wörtlich die oben aus Sifre § 299 angeführte Ansicht R. Simons. Es ist daber höchstwahrscheinlich, das der Autor dieses Satzes in MT 174, 12 gleichfalls R. Simon ist. Natürlich muss dann in Sifre unter עבר הירדן das Ostjordenland mit Ausnahme des Stammgebietes Menasses verstanden werden.

Lehrers alle mit כי תבאו eingeleiteten Gebote der Thora erst nach der vollständigen Eroberung und Besitznahme des heiligen Landes ausgeübt zu werden brauchen.[1] Hieraus folgt, dass alle übrigen nicht mit כי תבאו eingeleiteten Gesetze schon früher d. h. schon im Ostjordanlande beobachtet werden mussten, weil eben beide Teile des den Vätern verheissenen Landes die gleiche Heiligkeit besitzen.

Letzten Endes wird man aber den Ausgangspunkt der Kontroverse wohl in dem exegetischen Grundsatze R. Akibas finden, dass die heilige Schrift sich nirgends einer überflüssigen Redeweise bediene.[2] Die scheinbar unnötigen Bezeichnungen des Landes (ארץ זבת חו"ד), die wiederholte Hervorhebung dessen, dass Gott das Land Israel gibt (נתן) müssen daher darauf hinweisen, dass die besondere Heiligkeit nur dem Westjordanlande zukommt. — R. Ismael aber wendet, wie überall, auch hier seinen Grundsatz von der „menschlichen Ausdrucksweise“[3] der Thora an, und bezieht alle obigen Bezeichnungen auf das ganze von Israel in Besitz genommene Gebiet.

---

[1]) Vgl. Sifre Num. § 107 (zu 15, 1); § 110 (zu 15, 18; b. Kidduschin 37 a b; j. Halla II, 1 (58 b); j. Orla I, 2 (60 d): ר' ישמעאל א' כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר ארבע עשרה שנה נאמרו שבע שכבשו ושבע שחלקו וכו' (ausgenommen חלה, bei der Num. 15, 18 die Infinitivkonstruktion בבאכם zeigt, dass dieses Gebot zu üben sei, sobald (מיד) man ins Land kommt; vgl. zur St. Bacher, Ag. Tan. I² 240 Anm. 2). Der Grundsatz wird allerdings nicht überall ganz konsequent durchgeführt (vgl. j. Orla u b. Kidd. a. a O.). Die beiden entgegengesetzten Ansichten sind auch im Geniza-Fragment der Mech. zu Deut. 11, 29 (abgedruckt im מדרש תנאים 58, 3) vertreten: והיה כי יביאך ה' הא אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר דברי ר' ישמעאל; ר' עקיבא אומר בכניסתן לארץ הכתוב מדבר וכו' s. ferner ib. 58, 18 ff (zu 12, 2) [vgl. dazu Hoffmanns Anm. ו']: אתה אמר אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר וכו' ת"ל וירישתם אותה וישבתם בה וכו'

[2]) Vgl. Hoffmann, Zur Einl. 5 ff.; Bacher, Ag. Tan. I² 301 ff.

[3]) Hoffmann, ib. S. 9; Bacher ib. 236 ff.: (דברה תורה כלשון בני אדם)

In einer Anmerkung sei noch in bezug auf die Dezision auf Maimonides Bikkurim II, 1; Rozeach X, 1; Schemitta wejobel VII, 9; ferner: כפתור ופרח c. 48; R. Elia Wilna zu M Schebiit IX, 2 hingewiesen.

Arabische Parallelen zu den Proverbien.

Von J. Barth.

Erfahrungstatsachen, die in Sprichwörtern zum Ausdruck kommen, sind an keine Grenze gebunden. Daher kehren Sprichwörter bekanntlich oft in überraschender Aehnlichkeit in den verschiedensten Zonen wieder. Dasselbe gilt von sinnlichen Bildern für Erscheinungen des geistigen Lebens. Auch im Verkehr zu Land und Wasser werden Sprüche usw. übermittelt. So begegnen auch eine Reihe von Sprichwörtern und Vergleichen im älteren und heutigen arabischen Leben, die mit den biblischen Proverbien bald nahe Verwandtschaft, bald Identität zeigen. Wir schliessen daran auch einige Sprüche aus Koheleth, die ja ihrem Wesen nach von den Proverbien nicht verschieden sind. Die arabischen Parallelen dienen in mehreren Fällen dazu, den dunkeln Sinn hebräischer Sprüche aufzuklären (vgl. unten zu Prov. 20, 5; 25, 16; 27, 6 [für Ps. 141, 5 a], 27, 17). In mehreren Fällen sind die arabischen Sprichwörter deutlich aus den biblischen abgeleitet (s. z. B. zu 22, 6; 26, 27); bei manchen anderen lässt es sich nicht entscheiden, ob sie dieses Ursprungs oder eigene arabische Schöpfung sind.

Ich gebe im Folgenden nur die von mir beobachteten Fälle. Irgend eine Vollständigkeit kann der Natur der Sache nach nicht beabsichtigt sein.

1. Zu den Proverbien.

מַיִם גְּנוּבִים יִמְתָּקוּ וְלֶחֶם סְתָרִים יִנְעָם. Prov. 9, 17. Hierzu ist das „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata“ schon

verschiedentlich verglichen (Bertheau, Strack z. St.). Auch ein arabisches Sprichwort sagt: كُلّ مَمْنُوعٍ مَتْبُوعٌ (Cheikho, Proverbes 231, 4) „Dem, was versagt, wird nachgejagt“.

גַּם לְרֵעֵהוּ יִשָּׂנֵא רָשׁ וְאֹהֲבֵי עָשִׁיר רַבִּים Spr. 14, 20. — So sagt auch ein arabischer Dichter:

وَالنَّاسُ مَا ٱسْتَغْنَيْتَ كُنْتَ أَخَاهُمُ   وَإِذَا ٱفْتَقَرْتَ إِلَيْهِمُ رَفَضُوكَ

„So lange Du reich bist, giltst Du den Menschen als Bruder, bist Du aber arm, so verlassen sie dich“ (Iqd [2] I 195, 10).

חֲמַת מֶלֶךְ מַלְאֲכֵי־מָוֶת וְאִישׁ חָכָם יְכַפְּרֶנָּה Spr. 16, 14 „Des Königs Zorn gleicht Todesboten (d. h. bedeutet für den, dem er zürnt, den Tod), aber ein weiser Mann beschwichtigt es (das Unheil)“. Der absolute König findet keine Hemmung gegen die Entladung seines Zornes. — Ebenso sagt ʾAḫṭal (Dīwān 39, 2) in einem Lobgedicht auf die Omejjadenfürsten:

إِنْ يَحْلُمُوا عَنْكَ فَالْأَحْلَامُ شِيمَتُهُمْ   فَالْمَوْتُ سَاعَةَ يَحْمَى مِنْهُمُ الْغَضَبُ

„Sind sie milde, nun, die Milde ist ihre Natur, *den Tod aber bedeutet ihr Zorn in der Stunde, wo er entbrennt*“.

מַיִם עֲמֻקִּים עֵצָה בְלֶב־אִישׁ וְאִישׁ תְּבוּנָה יִדְלֶנָּה Spr. 20, 5. — „Pläne im Herzen eines Mannes sind tief wie Wasser, aber ein kluger Mann vermag sie doch herauszuholen“. — Dasselbe Bild wird von den Arabern vom Herausschöpfen der eigenen Argumente beim Streit gegen einen Andern, sogar mit dem gleichen Verbum أَدْلَى, angewandt. Man holt gewissermassen seine Beweisgründe wie mit dem Schöpfeimer aus dem Inneren heraus. Vergleiche z. B. Hamāsa 707, 3:

مِنَ النَّفَرِ الْمُدْلِينَ فِي كُلِّ حُجَّةٍ   بِمُسْتَحْصَدٍ مِنْ جَوْلَةِ الرَّأْيِ مُحْكَمِ

(Er gehört) zu den Personen, welche bei jeder Beweisführung aus der Tiefe durch einen straffen, festgedrehten (Gedanken die

Worte wie) aus dem Brunnen des Rats[1]) heraufziehen". — Tabarī I 1047, 15 sagt im gleichen Bild: فإن كانت لك حجج تدلى بها عندنا وعند الرعية فأدل بها „Wenn Du Beweisgründe hast, die Du vor uns und vor den Untertanen hervorschöpfen kannst, so schöpfe sie hervor!" — Dasselbe Bild auch Tab. II 1281, 10; 1682, 11 u. s. — Demnach wird auch der hebräische Spruch wohl nicht meinen, dass der Mann der Vernunft den Plan eines Anderen erforscht, wie gewöhnlich erklärt wird, sondern dass er seine eigenen Ratschläge erst durch Klugheit aus dem Geiste (wie aus dem Brunnen) hervorschöpft.

לֵץ תַּכֶּה וּפֶתִי יַעְרִם „Schlage den Spötter, so wird der Unerfahrene klug werden" Spr. 19, 25. — Entsprechend ein palästinisch-arabisches Sprichwort: *udrob elkbīr tā it'allam elezghīr* „Schlage den Grossen (das ältere Kind), damit der Jüngere lerne" (Einsler, Arabische Sprichwörter in ZDPV XIX, S. 82, No. 79).

חֲנֹךְ לַנַּעַר עַל־פִּי דַרְכּוֹ גַּם כִּי־יַזְקִין לֹא־יָסוּר מִמֶּנָּה Spr. 22, 6. — Der Vers ist unverändert in ein syro-arabisches Sprichwort übergegangen: *rabbi ibnak fi ṭarīq fumāta kibir la iḥīd 'anhā* „Erziehe Deinen Sohn auf einem Weg; wenn er dann älter wird, wird er nicht von ihm abweichen" (Tallquist, Arab. Sprichwörter und Spiele 47, No. 59).

דְּבַשׁ מָצָאתָ אֱכֹל דַּיֶּךָּ פֶּן־תִּשְׂבָּעֶנּוּ וַהֲקֵאתוֹ Spr. 25, 16. Die Warnung, vom Honig nicht zu viel zu essen, ist, obwohl sie Parallelen in anderen Literaturen hat (s. Delitzsch z. St.), inmitten der ethischen und sozialen Sprüche schwerlich wörtlich, sondern bildlich gemeint. — Vers 27, dessen erste Hälfte den gleichen Gedanken

[1]) So nach Tebrīzī z. St., der جُرْبة als „Seite des Brunnens" (wie جُول, جال) nimmt. Doch ist dies unsicher.

enthält, hilft nicht viel weiter, weil dessen zweites Glied dunkel ist; immerhin würde es dort passend sein, das וְחֵקֶר כְּבוֹדָם כָּבוֹד zu fassen: „und ihre (der Leute) Ehrerweisung zu verachten, ist Ehre“ [1].

Auch an unserer Stelle ist eine bildliche Warnung zu erwarten. Die Araber sagen im Sprichwort: اذا كان صاحبك عَسَلًا لا تَلْحَسْهُ كلّه (Mustaṭraf I 31 M) „Wenn Dein Freund Honig isst, lecke ihn nicht ganz auf“, d. h. beobachte selbst dem Freunde gegenüber etwas Zurückhaltung. So mag auch der Sinn unseres Spruchs derselbe sein, wie der des unmittelbar darauf folgenden (Vs. 17): „Halte deine Füsse vom Hause deines Nächsten fern, dass er dich nicht satt bekomme und dich hasse“. Für diese Beziehung beider Verse auf einander spricht das einander entsprechende פֶּן תִּשְׂבָּעֶנּוּ Vs. 16, פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ, Vs. 17.

כֹּרֶה שַׁחַת בָּהּ יִפֹּל „Wer (Anderen) eine Grube gräbt, fällt (selbst) in sie hinein“ Spr. 26, 27. — Das gleiche Bild Ps. 7, 16; 57, 7 u. s. — Dem entspricht das arabische مَن حَفَرَ مَهْوَاةً وَقَعَ فيها „Wer einen Brunnen gräbt, fällt in ihn hinein“ Tebrizī zu Ham. 481, Z. 5, wozu Freytag auf Maidānī C 24, 256 verweist. Dieses ist vielleicht vom Hebr. abhängig.

---

[1]) So schon Arnold, Ewald und, etwas modifiziert, Hitzig. Der Einwand Bertheau-Nowack's die Wurzel חקר = حَقَرَ „verachten“ lasse sich im Hebr. nicht nachweisen, ist unbegründet. Sie findet sich auch Prov. 28, 11: „Weise ist in seinen Augen der reiche Mann, aber ein kluger Armer יַחְקְרֶנּוּ „*setzt ihn herunter, verachtet ihn*“. Die übliche Fassung „erforscht ihn“ ist unbrauchbar, weil sie keinen Gegensatz zu a „Weise ist in seinen Augen“ bildet. — Es ist daher in das hebr. Lexikon ein חקר „demütigen, gering schätzen“, einzusetzen, dem auch das aeth. *asta-ḥqara* „verachten, verspotten“ entspricht.

נֶאֱמָנִים פִּצְעֵי אוֹהֵב „Treugemeint sind die von einem Liebenden beigebrachten Verwundungen“ Spr. 27, 6. Dasselbe besagt das jemenisch-arabische *tabġu'l ḥabīb tallīs wila'nuh ders* „Des Freundes Schläge sind heilsame Mittel und sein Schimpf eine Lehre“ (Yahuda, ZA XXVI, 358, No. 39). — Das genannte arab. *tallīs* ist „massieren“ (mit Oel, Fett u. dgl., Yahuda a. a. O.). Die freundschaftlichen Schläge des Freundes werden dort mit dem wohltuenden Streichen und Massieren verglichen. Dasselbe Bild dürfte in Psalm 141, 5a vorliegen יֶהֶלְמֵנִי צַדִּיק חֶסֶד וְיוֹכִיחֵנִי שֶׁמֶן רֹאשׁ „Mag mich der Gerechte schlagen, (das ist) Liebe; mag er mich zurechtweisen, (das ist) *Oel auf's Haupt*“. (So erklärt es schon Ibn Gikatilla bei Ibn Esra).

טוֹב שָׁכֵן קָרוֹב מֵאָח רָחוֹק „Besser ist ein naher Nachbar als ein entfernter Bruder“ Spr. 27, 10. Entsprechend sagt das arabische Sprichwort in Jerusalem: *ǵārak il-qarīb aḥsan min achūk il-ba'īd* (Einsler, ZDPV XIX, 70), wo auf das gleiche Proverb bei Jewett, Arabic proverbs No. 70 (Journal of American-Oriental-Society, XV) verwiesen ist. Bei Yahuda, Sprichw. aus Sanaa, ZA XXVI, 348 heisst es: . . . *wela achūk*.

בַּרְזֶל בְּבַרְזֶל יָחַד וְאִישׁ יַחַד פְּנֵי־רֵעֵהוּ Spr. 27, 17. Der im hebräischen Text nicht klar verständliche Spruch wird durch das parallele arabische Sprichwort aufgeklärt إنّ الحديد بالحديد يُفلَح „ferrum ferro finditur (Maidāni Bulāq I 6 = Freytag, Prov. I 9—10[1]), Tabari II 1074, 1, Tebr. zur Ham. 14, Z. 2 v. unt.); auch in der Form إنّما يُقرَع الحديد بعضه ببعض „nur (hartes) Eisen kann auf Eisen gestossen werden“ (Tab. II 473, 9), modern-jerusalemitisch: *la jifill el-ḥadīd illā-l-ḥadīd* „nur Eisen bricht Eisen“ (Einsler ZDPV XIX, 99), einem Starken

[1]) Dieses schon von Delitzsch z. St. zitiert.

kann nur ein Ebenbürtiger gegenüber treten. Es ist demnach יֻחַד als *johhad* zu lesen als Imperfekt des Hophal für יוּחַד Ezech. 21, 14. 15. 16) und יַחַד = יָחֵד als Imperf. Hiphil: „Eisen wird (nur) durch Eisen geschärft; so schärft éin Mann das Angesicht des Andern". Ein Jussiv, wie Delitzsch annimmt, („ein Mensch wetze die Art des Andern, seine Erscheinung, er wirke sittigend, witzigend auf ihn ein") ist in der Form nicht angedeutet, würde auch nicht durch ein וְאִישׁ an den Indikativ angeschlossen. Vielmehr: Und éin Mann schärft (durch geistiges Aufeinanderstossen mit dem Andern, durch den Streit der Meinungen mit einem Gleichwertigen) das Antlitz des Anderen, weckt und belebt dadurch dessen Scharfsinn. — Das auffällige פְּנֵי erklärt sich dadurch, dass sich die Schärfe des Geistes auch in dem durchdringenden Blick und den gespannten Zügen ausprägt. So hat den Vers schon der Talmud bab. Ta'nith 7a gedeutet: מה ברזל זה מחדד את חברו אף שני תלמידי חכמים מחדדים זה את זה בהלכה „Wie ein Eisen das andere schärft, so schärfen einander zwei Gelehrte zu (der richtigen Erkenntnis) der Halacha"[1]. Vgl. ähnlich Sabb. 63a Mitte. — Mehrfach wird im Talmud gesagt, ein Lehrer habe einen Ausspruch nur zu dem Zwecke getan, um den Scharfsinn seiner Hörer zu wecken; z. B לא אמרה ר׳ עקיבא אלא לחדד בה את התלמידים Erūbīn 13a oben. Nāzīr 59b M., oder רבה לחדודי לאביי הוא דבעי „Rabba hatte nur beabsichtigt, dadurch den Scharfsinn (seines Schülers) Abbaji anzuregen" Berakōth 33b; Chull. 43b ob. — Die Mas rā hat den Vers anscheinend anders verstanden: denn sie vokalisiert יַחַד, nicht יָחֵד als Hīphīl, wie es jener Sinn erfordert.

מְפַנֵּק מִנֹּעַר עַבְדּוֹ וְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה מָנוֹן „Wenn einer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, so wird dieser ein Verächter (des Herrn) werden; Spr. 29, 21. Zu מָנוֹן hat Ewald das aeth. *mannana* „verachten", *mannānī* „Verächter" verglichen. — Falls dies richtig, so entspricht das heutige jerusalemisch-

[1]) Aehnlich in Gen. rabbā s. 69 Anf. (zitiert bei Levy Nhb. Wb. II, 16): אין סכין מתחדדת אלא בירך של חברתה כך אין תלמיד חכם מתחדד אלא בחבירו.

arabische Sprichwort: *min ḥabb ʿabd ʿibado* „wenn jemand sich in einen Sklaven vernarrt, wird er dessen Sklave“ (Einsler, ZDPV XIX 71).

שָׁלוֹשׁ הֵנָּה לֹא תִשְׂבַּעְנָה אַרְבַּע לֹא אָמְרוּ הוֹן׃ שְׁאוֹל וְעֹצֶר רָחַם אֶרֶץ לֹא־שָׂבְעָה מַּיִם וְאֵשׁ לֹא־אָמְרָה הוֹן Spr. 30, 15b; 16. Vergl. das irāq-arabische Sprichwort: *ṯelāṯetin mā jesibʿūn elʿein min en-neder, en-niṯje min ed ḏakar wel-gāʿ min el-maṭar* „Drei Dinge werden nicht satt: Das Auge vom Sehen, das Weibchen vom Männchen und die Erde vom Regen“ [1]). Eine andere Parallele aus Freytag, Arab. Prov. III, No. 347 und eine indische hat Delitzsch z. St. beigebracht. — Zu dem Teil, der vom Sche'ōl spricht, ist auch eine oft wiederkehrende arabische Tradition zu vergleichen, die wohl von dem biblischen Proverb abhängig ist: „In die Hölle werden unaufhörlich (Menschen) hineingeworfen. Sie fragt: Kommen noch mehr? bis der Herr der Hoheit seinen Fuss auf sie setzt. Dann krümmt sie sich zusammen und spricht: Genug, genug! bei Deiner Hoheit und Erhabenheit“. (Bochārī VIII, 156, Z. 3 v. unt. [Kairiner vokal. Ausg.], Kanz al-ʿummāl I, No. 1172—76).

II. Zu Koheleth.

וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן Koh. 5, 11. Ein jerusalemitisch-arabisches Sprichwort sagt: *Qelīl ṭaʿamak testeriḥ fi manāmak* „wenn Du wenig issest, wirst Du um so besser schlafen“ (Einsler, ZDPV XIX, 101, No. 204).

לְכֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן הָאַרְיֵה הַמֵּת Koh. 9, 4. — Ein korrespondierendes Sprichwort ist im Arabischen verbreitet, aber anders gewandt, als hier in V. 5. In der Gegend von Mossul und Mārdīn lautet es: *el-kelb ed-dāir achjar min el-sabʿ ar-rābiḍ* (Socin, Sprichw. No. 200) „der Hund, der seinem Geschäft nachgeht, ist besser als ein Löwe, der ruhig liegen bleibt“; (s. Socin ZDMG 37, 192). In Syrien: *kelb dāir walā sabeʿ mar-*

[1]) Meissner, Neuarab. Sprichw. aus dem Irāq No. 62 (S. 164 des S.—A.'s).

ḃūṭ (Landberg, Proverbes 307), in Jerusalem: *kelb fālit walā sabe' marḃūṭ* (Einsler, ZDPV XIX, 99, No. 191) „Lieber ein herumirrender Hund, als ein angebundener Löwe sein“ (Weitere Varianten bei Socin, ZDMG 37, 192). Der Sinn ist hier: Besser ist es, ein schwaches Wesen zu sein, das seine Freiheit hat, als ein starkes, das gefangen ist.

חָכְמַת הַמִּסְכֵּן בְּזוּיָה וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים Koh. 9, 16. Dieselbe Erfahrung spricht der arab.-ṭajjitische Dichter Ǵābir b. al-Ta'lab (Hamāsa 151, 1) aus:

وَيُزْرِي بِعَقْلِ ٱلْمَرْءِ قِلَّةُ مَالِهِ وَإِنْ كَانَ أَسْرَى مِنْ رِجَالٍ وَأَحْوَلَا

„Die Armut eines Mannes macht seinen Geist (bei Anderen) verachtet, wenn er auch edler und verschlagener als Andere ist“. — Ein heutiges Sprichwort in Marokko lautet: *ellī mā ando flūs dajjū mssūs* „hat Einer kein Geld, seine Rede Nichts gilt“ (Lüderitz, Sprichwörter aus Marokko, Mitth. des Sem. f. Orient. Spr. 1899, Westasiat. Abt. Bd. II, S. 5).

אִי־לָךְ אֶרֶץ שֶׁמַּלְכֵּךְ נָעַר Koh. 10, 16. Entsprechend im Gebiet von Mossul und Mārdīn das gereimte Sprichwort: *Allāh je'īn dāk al-bäläd ellī jekūn ḥākimuh wäläd*
„Gott möge dem Dorfe helfen, das von einem Knaben regiert wird“ (Socin, Arab. Sprichwörter, No. 42).

Ueber einige alte Drucke.

Von Rabbiner Dr. A. Cohn (Basel).

Moïse Schwab hat die in der Basler Bibliothek befindlichen jüdischen Manuscripte und Incunabeln in der „Revue des études juives" (1882, p. 250 ff.) beschrieben. Seine Aufzeichnungen beschäftigen sich nur mit den hebräischen Werken. In der Buxtorf'schen Büchersammlung [1]), welche den Grundstock der Hebraica und Orientalia der hiesigen Universitäts-Bibliothek bildet, befindet sich jedoch, worauf Herr Prof. Schneider in Basel die Güte hatte mich aufmerksam zu machen, noch eine Anzahl alter jüdisch-deutscher Werke, die bisher unbekannt geblieben sind, da sie in den zeitgenössischen wissenschaftlichen Katalogen (Steinschneider im „Serapeum" Band 9 und 10, Jahrgang 1848 und 1849 und „Katalog der hebräischen Bücher der Bodleiana in Oxford", Berlin 1842—1850) keine Erwähnung gefunden haben. Von solchen alten bisher nicht genannten Drucken fand ich 11 und ausserdem eine Handschrift mit jüdisch-deutschem Inhalt. Ich werde diese Werke einzeln anführen und beschreiben und zum Schluss der Vollständigkeit halber noch 7 alte in der hiesigen Bibliothek befindliche jüdisch-deutsche Drucke nennen, die bei Steinschneider erwähnt und zum Teil als rarissima bezeichnet werden.

---

[1]) Die Bibliothek des Jacob Buxtorf, das Resultat eines durch drei Generationen fortgesetzten Sammelfleisses, ging im Jahre 1705 durch Kauf an die Universitäts-Bibliothek über. Johann Buxtorf, der Aeltere, der Verfasser der „biblia hebraica rabbinica" (Basel, 1618), lebte von 1564 bis 1629. er war seit 1591 Professor der hebr. Sprache in Basel (vgl. Kautzsch, Joh. Buxtorf, der Aeltere, Tübingen, 1880). Johann Buxtorf der Jüngere, geboren in Basel 1599, wurde 1630 der Nachfolger seines Vaters und starb 1664. Er gab aus dem Nachlasse seines Vaters im Jahre 1632 die bekannte Concordanz heraus.

1. Das interessanteste dieser Werke (Signatur F. A. VIII. 24 ist eine מגלה (Paraphrase des Esther-Buches).

A. Ausgabe. Das Büchlein ist octav, es enthält 36 Blätter, die Blätter sind nicht nummeriert. Verfasser, Herausgeber, Setzer, Ort und Zeit des Druckes sind nicht angegeben. Auf dem Titelblatt steht von einer Vignette umgeben: „Die מגלה in tautscher (sic) Sprach, aus לשון הקדש (dem Hebräischen) gemacht und auf מדרש und פשטים (Deutung und Erklärung) habet acht, und dabei gereimt wohl zu singen, welche hat gute Stimmen.“

Am Schlusse steht: „Allhi hut die מגלה ein End, Herr Gutt uns bald משיח (den Erlöser) send. שלים (Schluss).

Neben den hebräischen Typen finden wir auch eine Reihe von solchen, die in der jüdisch-deutschen Cursiv-Schrift noch heute gebräuchlich sind. Der Druck ist äusserst primitiv, ein Zeichen des hohen Alters. So ist z. B. am Ende der Zeilen in Folge mangelnder Geschicklichkeit des Setzers häufig ein freier Raum geblieben, der meistens dadurch ausgefüllt wird, dass der Anfangsbuchstabe der nächsten Zeile gesetzt wird, der aber trotzdem auf der folgenden Linie nochmals wiederholt wird.

Sabbattai Bass erwähnt im שפתי ישנים (Buchstabe מ Nr. 57) zwei deutsche Ausgaben der מגלת אסתר, die erste erschienen in Krakau im Jahre 1590, gedruckt durch Juda Löb ben Josef Meler, die zweite herausgekommen in Amsterdam im Jahre 1663. Wolf (bibl. hebr. I. p. 733 No. 1360 und II p. 412 und 456) bringt auch nur diese beiden Ausgaben, diejenige von Krakau, erschienen bei Isak ben Aron Prostiz[1]) und die Amsterdamer. Steinschneider (Serapeum No. 371) macht darauf aufmerksam, dass die Amsterdamer, nicht die Krakauer Ausgabe von Meler besorgt worden ist.[2]) Der Verfasser der Krakauer Paraphrase

---

[1]) Siehe über den Drucker Seite 66.

[2]) So sagt Wolf, bibl. hebr. II p. 412: „idem Hebr. cum paraphrasi germanica R. Jehuda Löw ben Josef, ex gente מעליר 1663“, während er im Widerspruch mit sich selbst I. p. 733 No. 1360 die Krakauer Ausgabe „cum expositione allegorica historicis distincta et doctrinis moralibus referta“ dem Löb ben Josef Melir zuschreibt. Die Bemerkung, „Amsterdam 423 und Frankfurt a. M.“ ist wohl irrtümlich, da eine Jahreszahl fehlt.

(siehe Grünbaum, „jüd. Chrestomathie" p. 203 ff., der ausführliche Mitteilungen aus der Schrift bringt) hat sich nicht genannt.

Die mir vorliegende Ausgabe ist, so viel ich weiss, bisher unbekannt geblieben.

B. Inhalt. Das Büchlein beschränkt sich keineswegs auf eine blosse Uebersetzung des Textes, es bringt vielmehr eine freie Darstellung der Erzählung des Buches Esther, ausgeschmückt und erweitert durch zahlreiche Hinzufügungen, welche der Verfasser, der im jüdischen Schrifttum bewandert war, meistens aus dem Targum scheni und dem Talmud geschöpft hat. Das ganze Büchlein ist gereimt, der Ton ist volkstümlich, hie und da recht derb.

Von den hagadischen Einstreuungen des Büchleins seien einige erwähnt, die zugleich die Eigenart desselben charakterisieren.

Die Königin Waschti war deshalb so stolz, weil sie die Tochter des Nebukadnezar war, bei welchem der nachmalige König Achaschwerosch eine dienende Stellung eingenommen. Aber „drei Schiffe, die Nebukadnezar hat versenkt und verborgen, halfen ihm aus allen Sorgen. Damit kauft er Stadt und Land." Er war einer der drei, „die das Gaut (Gut) in der Welt gehabt haben allein, Ahab, Nebukadnezar und Achaschwerosch ich mein." Auch besass er den kunstreichen Thron des Königs Salomo, zu welchem der Aufgang schwer zu finden war.[1] Sieben Stufen führten auf diesen Thron. Wenn Salomo die erste betrat, „da standen zwei Löwen aus Gold gemacht. Der eine hob ihn auf mit Macht und setzt ihn auf den Thron, der andere setzt ihm auf die Kron'." Siebenmal (die Zahl 7 kehrt oftmals in dem Büchlein wieder) hat der Thron seinen Besitzer gewechselt. Auch einer der Pharaonen hat ihn schon besessen, aber, weil er das Geheimnis des Aufgangs nicht kannte, Schaden erlitten. „Der Löwe sticht ihm die Lenden auf den Huf, dass er nit mocht stehen uf, von des Löwen Schlagen, ward er lahm all sein Tagen."

[1]) Dieser Thron wird in unserer Ausgabe ganz anders wie in der Krakauer Paraphrase, die sich nach dem Targum scheni richtet, beschrieben (siehe Grünbaums Chrestomathie p. 204 ff.)

An des Königs Tafel wird, — ein Anachronismus, — „Firnen-Wein“ aufgetragen. „Jedem gab man den Wein aus seinem Land, der ihm war wohlbekannt, dass er sich konnte hüten vor Schaden, dass ihn der Wein nicht sollte überladen. Denn der Wein, der da ist unbekannt, der macht einen trunken aus einem anderen Land.“

Das Unglück der Königin Waschti, die eine der sieben Schönen und die Krone der Frauen war, wird dem Umstande zugeschrieben, dass sie die jüdischen Frauen zwang, das Gesetz Gottes zu übertreten und am Sabbath zu spinnen. Als der König sie rufen liess, „da wuchs ihr ein Horn auf der Stirn, dass sie sich schämte zu gehen vor die Hirn (Herren).“ Der König wendet sich in seinem Zorn zuerst an die Weisen „die da wussten das Recht, das waren die Sanhedrin von Israels Geschlecht. Ohn' die Sanhedrin nichts er thät, er folgt allemul ihrem Rät.“ Aber die Sanhedrin fürchten die Folgen und weigern sich, ihm zu raten. „An Sinn und Witzen sind wir leer; denn wer nicht auf seiner Stadt bleibt sitzen, der verliert Sinn und Witzen. Seit wir sind vertrieben, ist uns weder Sinn noch Witz geblieben.“ Auch die sieben Fürsten sprechen zu dem König: „was kannst du lernen von den Juden Weisheit, sie haben weder Land noch Leut' und sind weit verspreit.“ Die Königin Waschti bleibt dem König gegenüber hoffärtig. „Er war doch meines Vaters Knecht. Die Schiffe, die mein Vater hat versenkt, die hat er verwenkt. Er hat meinem Vater Mist getragen.“ Nach der Ansicht unseres Paraphrasten hat sich der König mit seinem ersten Edikt, in welchem er den Grundsatz ausspricht, dass der Mann Herr sein solle in seinem Hause, im Lande nur lächerlich gemacht, weil er etwas amtlich verkünden liess, was als selbstverständlich angesehen wurde. „Das kam Israel gar eben, dass (das Volk) auf des Königs Gebot nichts wollte geben. Sie sprachen: er ist ein rechter Gauch.“

Als die Jungfrauen zum König gerufen wurden, ging Esther nicht freiwillig. „Mordechai verbarg sie ein Jahr. Auch sie tat es nicht gern, sie konnte es sich nicht erwehren.“

Von Bigthan und Theres, den beiden Verschwörern, die dem Könige nach dem Leben trachten, und deren Pläne Mordechai entdeckt, weiss unser Büchlein — recht anachronistisch — zu erzählen, dass sie mit Alexander dem Grossen im Einverständnis waren. „Will uns Alexander Mukdan (d. h. der Macedonier, so wird Alexander der Grosse im Talmud genannt) geben Lohn, wir wollen tödten den König, so wird ihm die Kron'." Beide waren aus Tarschisch, und nur Mordechai verstand ihre Sprache.

Auch, warum Mordechai sich vor Haman nicht bücken wollte, weiss der Paraphrast zu begründen. „Er trug an ihm (sich) einen Abgott, was Gott gar sehr verboten hot."

Als der Monat für Israels Vernichtung bestimmt werden soll, treten die Monate abwechselnd vor Gottes Thron. Im Nissan ist Israel aus Egypten gezogen, im Ijar ist das Manna gefallen, im Siwan war die Offenbarung am Sinai. Ueber den Monat Adar freut sich Haman, weil in diesem Monat Moses gestorben ist. Doch Haman hat nicht bedacht, dass im gleichen Monat Moses das Licht der Welt erblickt hat.

Ausführlich und mit viel Phantasie bringt der Paraphrast die Gespräche, die der König und Haman wegen des Vorgehens gegen die Juden führen. Der König warnt seinen Minister eindringlich davor, etwas gegen die Juden zu unternehmen, denn ihren Feinden sei es noch immer schlecht ergangen. Er erinnert ihn an das Schicksal des Pharao, des Sichon und Og, und der von Josua unterworfenen 31 Könige, an den Untergang des Sissera und des Assyrer-Königs Sanherib, dessen Heer ein Engel des Nachts erschlug, so dass nur Wenige übrig blieben. Haman wiederum nennt den König einen verzagten Mann. Er weist auf das Beispiel des Nebukadnezar hin, der Jerusalem zerstört habe. Er selbst hat, wie er zugesteht, einen alten Hass gegen die Juden. Diese haben sein Volk, das Volk der Amalekiten geschlagen. Sein Vorfahr Esau sei von Jacob betrogen worden. Saul und Samuel hätten seinen Ahnherrn Agag nur eine Nacht leben lassen, „er will seinen Vater rächen." Auch in des

Königs Interesse liege es, „das Unkraut auszubrechen, ehe sie den Tempel rächen."

Als Esther ungerufen vor den König tritt, erscheinen zu ihrer Hülfe drei Engel. Einer macht sie „klar", einer macht gelb ihr Haar, und einer verlängert das Scepter des Königs, dass es sie erreicht.

Das Holz zu dem Galgen, den Haman für Mordechai errichten liess, und an dem er selbst den Tod fand, nahm er auf den Rat seiner Gattin Seres, „die in Bosheit gescheidt war" von der Arche Noa's, die fünfzig Ellen breit war.

Der Paraphrast weiss auch zu berichten, dass in der kritischen Nacht vor der beabsichtigten Hinrichtung des Mordechai der König einen seltsamen Traum hatte, durch den seine Stimmung zu Gunsten Mordechais vorbereitet und beeinflusst wurde. In übertreibender Weise, die auf die komische Wirkung bei den Zuhörern berechnet ist, wird dann erzählt, wie Haman sich entschliessen musste, Mordechai zu baden und zu scheeren, und wie es ihm bei dem vom König vorgeschriebenen Umzug des Mordechai erging.

Der Brauch der Zeit, in welcher die Paraphrase entstanden ist, spiegelt sich in dem Berichte wieder. „Danach hat der König hofieren, mit Saitenspiel, Stechen und Turnieren. Wenn er treibt so grosse Hofart (Pracht), an seinem Hof wird nicht gespart. Darum musst' er Zins aufheben, dass er konnte herrlich leben".

Als Beispiel der Schreib- und Denkart des Büchleins sei noch der Schluss wörtlich mitgeteilt: „Der Kaunig macht ihn zu einem Markschalk sein, allwegen mausst er nächsten bei ihm sein. Uch (auch) was (war) er gar huch (hoch) gehalten, under (unter) den Jungen und Alten. Und die da flugen (pflogen) mit ihm zu lirn (lernen), die sahen das nit gern [1]), dass er musst warten des Kaunigs ir (Ehre) und kunt (konnte) nit acht geben

[1]) Entsprechend den Worten: „beliebt bei der Mehrheit seiner Brüder" (Buch Esther 10, 3).

auf die Lir (das Lernen). Duch (Doch) hatten seine Brauder (seine Brüder) vun ihm allwegen ein gauten (guten) Willen was ihn in was angelegen (was ihnen war angelegen, in ihrer Angelegenheit). Er gebut (gebot) den vrid (Frieden) über all sein sumen (über all seinen Samen, Nachkommen) alsu zu halten al die hernuch kumen".

C. Sprachliches: Auch sprachlich ist das Büchlein interessant.

Eigentümlich ist die Schreibung mit au:[1]) Kaunig (König) Kaunigin und Kaunigein (Königin), Kaunigte (war König, regierte) erfaulten (erfüllten), faunfhundert (fünfhundert), hauten (hüten), genaugen (genügen und genug), gaut (Gott), maut (Mut), straufen (Strafen), wauchst (wächst), sauchen (suchen), rauft (ruft), gerauft (gerufen), faursten (Fürsten), auben (oben), betrauben (betrüben), fraund (freund), schauten (schütten), grauben (Gruben), faurcht (Furcht), tauwil (Teufel).

mit u: gruss (gross), kummen (kommen), vernummen (vernommen), vurt (führt), trun (Thron), krun (Krone), hur (Haar), offenbur (offenbar), fust und fustung (Fest), herzug (Herzog), fulgt (folgt) getun (getan), turen (Toren), huffart (Hoffart), ucht (Acht, Bann), geducht (gedacht), klur (klar), schun (schön), getrust (getrost), erlust (erlöst), spruchen (sprachen), tuten (tödten), mucht (möchte), ju (ja), gruwen (Grafen), fund (fand), trum (Traum), luk (Locke), nuch (noch), atum (Atem), uf (auf), brucht (brachte), sut (sollte), vrund (Freund), vrundin (Freundin), unkil (Onkel), hun (haben), ablun (ablassen), Mit ei: zweinzig und zweizzig (zwanzig), treit (tritt), schreit (schreitet), seiten (sagten), sein und seind (sind), verspreit (verstreut), meid (Mädchen), meich (mich).

mit i: iren (Ehren), lir (lernen), giticht (gedacht), gimacht (gemacht), zwin (zwei), idel (edel), hirn (Herren),

mit a: flak (pflegte); mit ä: abgewäschen (abgewaschen), mit e: echt (acht).

---

[1]) Ebenso geschrieben Zaurich (Zürich) im כסר הירצה, Zürich 1546 (siehe unten Seite 69 No. 4), die Schreibung mit au findet sich auch in den מעמדות (No. 2 dieser Zusammenstellung) gedruckt 1595 in Verona.

d statt t: daut (tut), under (unter); umgekehrt: giticht (gedacht), tautsch (deutsch), mit Vorsatz von d: derzugen (erzogen), derfahren (erfahren), derbarmen (erbarmen), derstehen (erstehen).

mit ch statt h: sach (sah), geschach (geschah)

mit ch statt k: gebachen (gebacken)

altertümliche Formen: vrowon, junkvrowon (Frauen und Jungfrauen), bauwen (bauen), tund (tun), sind (seit), laut (Leute),

von altertümlichen Worten und Wortbildungen seien erwähnt:

nicks (nichts), dennucht (dennoch), gepit (Gebet), mären (Erzählungen), fleissiglich (fleissig), haussen (draussen), hapich (Habicht), treren (Tränen), Schmachheit (Schmach), geflissen (beflissen), geschrift (Schrift), mir (mehr), gesel (Saal), istreich (Estrich), graun (grün), gel (gelb), samut (Sammet), tuchaten (Dukaten), murn (morgen), klaffen (kläffen), amfern (entfernen), meinsterlich (meisterlich), iz (jetzt), tispetiren (disputiren), klarlich (klar), hawen (Hafen, Topf), stappeln (Stufen).

Von Worten, die heute ungebräuchlich sind:

beiten (warten), derkwilt (erquickt), faurbas (fürwahr), fingerlin (Fingerring), erkiesen (erwählen), verjehen (verkündigen), gauch (Dummkopf), schlecht (gerade, recht), Witz (Kunstfertigkeit). gepreit (eingeladen), erschlunden (verschlingen), stuck (Stock, Gefängnis), Schalk u. Bub, (Bösewicht), leinen (lesen), mandat (Auftrag), verwenkt (entdeckt, gefunden), überstritten (bezwungen), greinen (weinen), pfui und pfuch (pfui) schalmaunzen und tuben (Waffengeräte).

Von eigentümlichen Redewendungen seien erwähnt: Unglück gewinnen; es verging den Juden Schimpf und Spiel (d. h. Lust und Spiel); du hast die Glocke gegossen (es selbst verschuldet).

Ein Fremdwort: trumpil treriaus, so hiess das schnelle Pferd des Königs, das acht Fuss hoch war.

2. מעמדות Signatur F. A. VIII 54 a (Verse und Abschnitte aus den heiligen Büchern, dazu bestimmt, nach den täglichen Gebeten gelesen zu werden.)

A. **Ausgabe**. Sabbathai Bass (ב 252) erwähnt eine Ausgabe aus dem Jahre 1617, Wolf II p. 1358 Nr. 391 eine deutsche Ausgabe Amsterdam 1692, Frankfurt a. M. 1704, Hanau 1710. Serapeum No. 155 nennt als früheste Ausgabe diejenige von Prag 4. 1688. Die vorliegende Ausgabe ist bedeutend älter, sie ist in Verona im Jahre 1595 gedruckt. Das Büchlein ist octav, und enthält 83 nummerierte Blätter. Als Herausgeber nennt sich Abraham Sohn des Schew (?) Matisjohu Bas schewa יצ"ו[1]. In der Vorrede spricht der Herausgeber seinem „Geschwisterkind" Josef Heilfrun Jaz (?), den er auch auf dem Titelblatt nennt, für seine Mitarbeit seinen Dank aus. Nach den angeführten Schriftversen (der Druck begann, als man I B. M. C. 23 V. 12 las, in welchem der Namen des Herausgebers vorkommt, und war beendigt, als man I B. M. C. 32 V. 13 las), hat der Druck nur drei Wochen in Anspruch genommen.

Auffällig ist die Schreibung mit au. (tautsch, sauches gehaurt, maugen usw.) wie in der zuerst besprochenen מגלה.[2])

B. **Inhalt**. Den Herausgeber hat, wie er in der zum Teil gereimten Vorrede angibt, die Absicht geleitet, den frommen Männern und Frauen, welche das Hebräische nicht gut verstehen, die Möglichkeit zu geben, die מעמדות mit grösserem Verständnis zu sagen. Interessant ist hierbei die Bemerkung, dass ein Teil der Frauen auch das Hebräische verstehe, „aber sie sein winig." Der Herausgeber beschreibt die Wichtigkeit dieser Gebete. Früher, als der Tempel in Jerusalem noch stand, wurden Schuld- und Sühnopfer dargebracht, die dem Menschen, der seinen Fehltritt bereute, Vergebung brachten. Da diese Opfer aufgehört haben, „so sagen wir die מעמדות alle Morgen, die nehmen uns ein wenig unsere Sorgen. Gott soll uns vergeben unsere Misstut und soll sie machen weiss, wenn sie sein rut". (Anspielung an Jesaja 1, 18) Die Vorrede schliesst mit der Bitte, dass Gott bald die Erlösung sende, „wie wol mir es nit würdig sein, noch seinen mir die Kinder dein."

[1]) Die gleiche Abkürzung יצ"ו hinter dem Namen findet sich auch im ס' חיי העולם (am Schlusse der Zusammenstellung). Wie mir Herr Prof. Berliner mitteilt, bedeutet sie ישמרהו צורו (Gott behute ihn.) [2]) Siehe Seite 52.

3. סדר ברכת המזון. Das Tischgebet, Sign. F. A. VI 1.

A. Ausgabe. Als Setzer nennt sich Isak ben Juda Judles (Kohen) aus der Familie Gerschuni, der Druckort ist Wilhermsdorf. Die Jahreszahl fehlt. Nur die Bemerkung findet sich: unter der Regierung unseres Herrn des Grafen Wolfgang Julius, des General-Feldmarschalls. Der hier genannte Graf Wolfgang Julius Hohenlohe wurde geboren am 3. August 1622, wurde 1650 Feldmarschall-Leutenant, erfocht 1664 den Sieg bei St. Gotthard und starb 1698 in Neuenstein. Wie ich Steinschneider „jüd. Typographie" S. 82) entnehme, bestand die Druckerei des) Isaac Kohen, (eines Sohnes des Prager Setzers Juda Löb Jüdels) in Wilmersdorf von 1669 bis 1689. Am Schlusse des Buches nennt sich als „Pressenzieher" Juda Leib, Sohn des Josef aus Wilmersdorf, der nach Steinschneider aus Wilna stammte.

Wolf III p. 1179 führt ohne nähere Angaben ברכת המזון Wilmersdorf aus dem Jahre 1687 an, ebenso Serapeum No. 31; es ist jedoch zweifelhaft, ob die vorliegende Ausgabe ohne Jahreszahl mit der dort erwähnten identisch ist.

B. Inhalt. Der Inhalt des Buches ist zunächst das Tischgebet (mit Bildschmuck und mit jüd. deutscher Uebersetzung; die letzten Sätze von הזרו an sind nicht gedruckt). Dann folgen zahlreiche זמירות (Gesänge). Unter diesen ist mir ein Lied unbekannt, als dessen Verfasser Salomon ben Isaac bezeichnet wird, das mit den Worten beginnt: שומר יגיה השכי בלילה; am Schlusse jeder Zeile stehen die Worte הנעל, הנעל, הנעל, deren Bedeutung ich nicht kenne. Es schliessen sich an die Segenssprüche für Chanuka, für die Trauung, für die Brismilo, für Pidjon haben, Gebete für Erew Jom Kippur und das Nachtgebet. Dann folgt die Pessach-Hagada mit zahlreichen Bildern. Obwohl auf dem Titelblatt vermerkt ist, es sei gutes Papier und Tinte genommen worden [1], lässt beides viel zu wünschen übrig.

[1]) „gut Papier und Tint, wie man sie in die welsche מה נשתנה gefint." Gemeint ist wohl die Ausgabe Venedig 1668 mit Bildern (narratio paschalis Wolf III p. 1182).

4. מנהגים (Bräuche) dritte Auflage Venedig 1601, im Hause Suani di Gora (Sign. F. A. V. 47).

A. Ausgabe. Serapeum Seite 376 No. 149 erwähnt diese Ausgabe. Jedoch steht auf dem Titelblatt: „mit einer לוח (Kalender) iklichen (sic) מנהג (jeden Brauch) grinklich (gründlich) zu finden. Dieser Kalender fehlt in dem Werke. Hingegen findet sich in demselben Bande ein anderer לוח, der in Jerusalem im Jahre 1610 gedruckt worden ist. „hebt an das Jahr, dass man schreibt 5370 (1610) bis auf das Jahr, dass man wird zählen 5424 (1664) הבא עלנו לטובה (das für nns kommen möge zum Guten). Auch gesetzt Mauledaus und Tekufaus (Neumondsbeginn u. Sonnenwende) bei iklichem (jedem) Jahr besonders, damit sich ein iklicher (jeder) kann daraus richten. Dieweil wird משיח (der Erlöser) kommen. אמן וכי״ר (Amen, so sei es Gottes Willen).

Gedruckt auf Anordnung des ישעיה עני 370 (1610) in Jerusalem. Es sind 4 Quart-Blätter, nicht nummerirt.

B. Inhalt. Voran geht eine Art Gebrauchs-Anweisung, die mit den Worten beginnt: Das sein (sind) die Jahre die nauert (nur) zwölf חדשים (Monate) drinnen sein u. s. w. Interessant ist die Tatsache, dass im Jahre 1610 in Jerusalem eine Schrift in jüd. deutscher Mundart erschienen ist. Diesem ersten Kalender folgt noch ein zweiter, der ebenfalls 4 nicht nummerierte Blätter enthält und am Schlusse das Omern (Zählen der Tage zwischen dem Pesach- und Wochenfeste) bringt. Dieser letztere trägt den Vermerk „gedruckt in der berühmten Stadt Basel im Hause v. Konrad Waldkirch 370 (1610)" also in demselben Jahre wie der Jerusalemer Kalender, weswegen sie wohl auch im gleichen Bande vereinigt wurden. Dieser Kalender ist nicht derselbe, wie der in der nächsten Nummer erwähnte.

5. מנהגים (Bräuche) Quart bei Konrad Waldkirch 371 (1611) (F. A. V. 19).

A. Ausgabe. Diese Ausgabe findet sich im Serapeum nicht erwähnt.

B. Inhalt. Auf dem Titelblatt steht: מנהגים „viel hübscher denn die ersten sein gewesen, das wird man wohl merken am Lesen“.

Von allen מנהגים (Bräuchen) durch das ganze Jahr, auch Welschland, Aschkenas (Deutschland) Böhmen, Mähren fürwahr, und viel דינים (Vorschriften) gesetzt gar eben, dass ihr wisst in Gottes Dienst zu leben. Auch ist nicht vergessen ein לוח (Kalender) auf 70 Jahre wohl gemessen, mit תקופות und מולדות (Sonnenwenden und Neumondsbeginn) zu Handen, welche in die ersten nicht ist gestanden. א' א' עולם ועד הוא ינהגנו (Der Ewige ist unser Gott in Ewigkeit, Er möge uns führen! Psalm 48,15.)“

Gedruckt in der grossen Stadt Basel, im Jahre 371 (1611) bei Konrad Waldkirch, zuletzt ein Blatt רפואות (רפואות) (Warum man in der תקופה kein Wasser trinkt, ferner über das Abschneiden der Nägel und Ratschläge für die „Mitesser“.)

6. Sieben Weisen Meinster (sic) Büchel (F. A. VIII. 31. No. 9).

A. Ausgabe. Serapeum No. 59, Seite 332 erwähnt als früheste Ausgabe 8. Amsterdam 1674 und 8. Berlin 1707. Wolf und Sabbatai nennen auch eine Ausgabe 8. Amsterdam 1663. Die vorliegende Ausgabe ist bedeutend älter, sie stammt aus dem Jahre 1602.

Das Buch ist Oktav, die Seiten nicht nummerirt, 107 Blätter = 214 Seiten. Es beginnt mit der üblichen Vorrede.

„Kommt her, ihr lieben Mannen und Frauen und tut das schöne Büchel anschauen, das noch nit ist worden gedruckt. Drum, liebe Weiber und Meidlich (Mädchen) bald dernach zuckt und thut es bald abkaufen. Aber (oder sonst) ich will in fremdes Land damit laufen, in Reussen und in Polen. Drum thut ihr sie bald bei mir holen“.

במצות (im Auftrage des) Jacob ben David Weil von Brisk in Litthauen, ובמצות (und im Auftrage des) Jacob ben Abraham aus Meseritsch in Litthauen, genannt Jacob, der Bücher-Verkäufer, im Jahre 362 (1602).[1])

Zum Schluss heisst es: Damit hat die sieben weisen Meinster Buch ein End. Du Gott uns משיח send, bald in unseren

[1]) Siehe Seite 63.

Tagen. Darauf wollen wir alle Amen sagen (רניתן) נשלם זה הספר הנירשן אמרי שפר.

Mittwoch 26. Adar (ohne Jahreszahl) לפ״ק. בנצי״ת Jacob ben Abraham aus Meseritsch.

B. Inhalt. Das Buch von den sieben weisen Meistern ist ein Volksbuch, von dem Görres (über die teutschen Volksbücher Heidelberg 1807) sagt, dass es durch sein hohes Alter uns Ehrfurcht abgewinnen muss, dass es ursprünglich als ein kleines Bächlein von den indischen Gebirgen ausgegangen ist, dann durch Asiens weite Felder immer mehr westwärts sich ergossen hat, um mit dem grossen Volkszuge nach Europa überzugehn, und dass aus ihm ganze Generationen und viele Nationen getrunken haben. Die aus Indien stammende Erzählung ist ins Arabische, Lateinische, Griechische und Hebräische übersetzt worden. Der Namen des Büchleins wechselt. Es heisst bald die Sprüche Sindbads oder Sandabars, bald das Buch der vierzig oder sieben Vezire. Während die arabische Uebersetzung bereits bei Massudi (dessen Tod in das 345 Jahr der Hedschra, 956 fällt) Erwähnung findet, wird die hebräische Uebertragung zuerst von einem jüd. spanischen Dichter Kalonymos ben Kalonymos (1216) (משלי סנדבר) genannt. Der hebräische Text ist in Constantinopel 1517 und Venedig 1544 und 1608 erschienen und von Sengelmann (das Buch von den sieben weisen Meinstern. Halle 1842) ins Deutsche übersetzt worden. Die vorliegende jüdisch-deutsche Uebertragung ist eine völlig andere als die deutsche[1], und da der Verfasser der jüd. deutschen Schrift doch sicherlich auch ein hebräisches Original benutzt hat, so muss ihm eine andere hebraische Bearbeitung der Schrift vorgelegen haben, die mit der von Sengelmann übersetzten nicht identisch ist. In der Uebersetzung Sengelmanns heisst der indische König und Philosoph Bibor, dem Bria, eine seiner Frauen, da er bereits 80 Jahre zählt, einen Sohn schenkt. Er lässt von tausend Weisen deren hundert und zuletzt sieben Weise aus-

[1] Sie stimmt auch mit der Uebersetzung aus dem Syrischen (Sindbad oder die sieben weisen Meister, syrisch und deutsch v. Friedrich Bäthgen, Leipzig 1899) nicht überein.

wählen und übergibt ihrem Oberhaupt Sandabar seinen Sohn zur Erziehung. Viele Jahre bleibt der Knabe unwissend, lernt dann aber in kurzer Zeit alle Weisheit. An dem Tage, an welchem der Lehrer den Sohn zu seinem Vater zurückbringen, soll, erkennt er aus dem Horoskop, das er dem Jüngling stellt, dass dieser sein Leben verlieren müsse, wenn er in den nächsten sieben Tagen seinen Mund zum Sprechen öffne. Der Prinz, hiervon unterrichtet, antwortet auf die Fragen seines Vaters nicht. Er wird von einer der Frauen des Königs, die dieser (trotz seines hohen Alters!) zärtlich liebt, verleumdet, und da er sich nicht verteidigt, zum Tode verurteilt. Die sieben Meister retten ihm, jeder an einem Tage, das Leben, indem sie dem Könige eine oder mehrere Geschichten erzählen, die ihn vor der Tücke und Arglist der Frauen und vor einem übereilten Richtspruch, dessen Vollziehung er bereuen würde, warnen. Die Königin ihrerseits erzählt dem König Beispiele, die seinen Zorn erregen und ihn zu unnachsichtlicher Strenge gegen seinen Sohn aneifern sollen. Am achten Tage endlich fängt der Prinz zu sprechen an und überrascht durch seinen Verstand und seine Weisheit den König, der sein Unrecht einsieht und die Königin bestraft.

In der jüd. deutschen Erzählung ist der Rahmen ein anderer, natürlicherer, und viele Unwahrscheinlichkeiten der hebräischen Darstellung fehlen. „Es war bei alten Zeiten ein Kaiser zu Rom mit Namen Fantianus, gar ein weiser Mann. Er nahm zu einem Weibe eines römischen Königs Tochter, die war gar schön und gar meniglich (minniglich?). Sie gewann einen Sohn, der war genannt Diocletianus. Da nun der Junge sieben Jahre alt war, legt sich die Mutter, die Kaiserin, nieder in das Todtenbett. Aber als sie nun sah und merkte, dass sie nicht gesund mochte werden, schickte sie nach ihrem Manne, dem Kaiser, dass er zu ihr käme“. Der Kaiser verspricht der Sterbenden, dass, wenn er sich wieder vermähle, die Stiefmutter keine „Gewalt“ über ihren Sohn haben dürfe. Der Kaiser, der sich wieder verheiratet, übergibt den Sohn den sieben Meistern zur Erziehung, die völlig andere Namen als in dem hebräischen Original tragen. Die Stiefmutter sucht den Prinzen zu verführen

und verleumdet ihn. Auch die Gleichnisse der sieben Weisen und der Kaiserin sind in der jüdisch-deutschen Bearbeitung nicht immer dieselben wie in dem hebräischen Original. So findet sich z. B. in letzterem gleich die erste sehr wirksame Fabel nicht, in welcher die Kaiserin von einem Gärtner zu erzählen weiss, der, einem jungen Baum zu Liebe, den alten Baum, der das Wachstum desselben hinderte, zuerst beschnitten und dann entwurzelt habe, ohne doch an dem jungen Schössling die erhoffte Freude zu finden.

7. Rabbi Petachja: סבוב העולם (Die „Umringelung" d. h. Umkreisung der Welt. Bibliotheks-Zeichen F. A. VI. 10).

A. Ausgabe. Das Buch ist in Prag im Jahre 360 (1600) gedruckt, als Setzer nennt sich Moses b. Bezalel כ״ץ (aus dem Priestergeschlecht). Am Schlusse steht Psalm 67, auf Anordnung des R. Abbe Aschkenasi nach dem Zählen des Omer zu sagen, weil er 49 Worte und der mittelste Vers 49 Buchstaben enthält.

Steinschneider erwähnt Serapeum No. 217 als früheste Ausgabe des סבוב העולם deutsch Wilmersdorf 1736.

Die vorliegende Ausgabe, die bedeutend älter ist, war ihm nicht bekannt. In dem Katalog der Bodleiana No. 6728, 3 fügt Steinschneider hinzu: Vers. Germ. Pragae excusam recenset Buxtorf errore. Hier hat er Buxtorf Unrecht getan, denn dieser hat in seiner Bibliothek tatsächlich die in Prag gedruckte jüd. deutsche Ausgabe des Petachja besessen.

Sabbatai S. 55 No. 2 und Wolf I 1635 nennen eine hebr. Ausgabe Prag, Quart 1595, und letzterer fügt hinzu: prodiit etiam dilecto Hebraeo-Germanico, ohne die Jahreszahl anzugeben.

Fürst (S. 79) erwähnt ebenfalls eine Ausgabe Prag 1595. Auch Carmoly im Journal Asiatique (October 1831, Seite 260) nennt diese Ausgabe, hat sie jedoch, wie er selbst sagt, nicht gesehen.

Wenn obige Angaben richtig sind, so ist im Jahre 1595 der hebräische, im Jahre 1600 der jüd. deutsche סבוב erschienen.[1])

[1]) Als diese Blatter bereits gedruckt waren, sah ich in einer hiesigen Privat-Bibliothek die hebräische Ausgabe des סבוב. Das Werk ist am Dienstag, den 1. Siwan des Jahres בשנ״ה d. h. 1595 in Prag gedruckt worden. In demselben Jahre ist in Prag auch der מדרש יונה erschienen. Als

B. Inhalt. Das Buch beschreibt, wie auf dem Titelblatt ausführlich bemerkt wird, die seltsamen Reise-Erlebnisse des R. Petachja, des Frommen, von Regensburg, der ein Bruder von Rabenu Jizchok, dem Verfasser der תוספות (Erklärungen zum Talmud) und von Rabenu Nachman in Regensburg gewesen sei. Am Schlusse des Buches, wo es heisst: „da sein zugenzt“ (zu Ende) Red' von R. Petachja“, werden als seine Brüder Rabbi Jizchok Halowon“ בעל התוספות, und Rabbi Jizchok statt Rabbi Nachman genannt. R. Nachman ist jedenfalls der richtige Namen, da R. Petachja doch nicht zwei Brüder gehabt haben kann, die beide den gleichen Namen Jizchok trugen. R. Petachja, so wird weiter berichtet, hat alle Länder „umringelt“ bis zum Strome Sambation, wo „die roten Juden“ wohnen. Er hat das Grab des Propheten Ezechiel gesehen, welches ein ismaelitischer König hat aufgraben wollen, ohne dazu im Stande zu sein, und auf dem sich viele Beutel mit Gold und viele Bücher befinden, weil die Gegenstände, die Jemand auf das Grab gelegt hat, nur von dem Besitzer oder seinem rechtmässigen Erben fortgenommen werden können. Auch von den Gräbern der Stammväter und anderer frommer Männer, sogar von der Arche Noa weiss R. Petachja zu erzählen. Treuherzig bemerkt der Verfasser: „Wenn Gott uns den Erlöser senden wird, werden wir sehen, dass das Buch die Wahrheit enthält.“

8. ספר דניאל (auf deutsch, Bibl. Zeichen F. A. VI. 34, 2).

A. Ausgabe. Das Buch ist Quart, enthält 100 Seiten mit 496 Versen zu je 4 Zeilen (nur der erste Vers hat deren fünf). Es wurde gedruckt am 14. Nissan 317 (April 1557) in Basel ראריקי (?) am Rhein.

Am Schlusse des Buches wird die Angabe wiederholt: Gedruckt zu Basel bei Jacob Kündig im 38. Jahre des Kaisertums Karli des Fünften (diese Zahl stimmt mit der oben genannten überein, da Karl V. 1519 zur Regierung gelangte. Obwohl er

Herausgeber beider Schriften nennt sich Naftali genannt Hirsch, Sohn des Moses aus Goitein. — Als Brüder des Rabbi Petachja werden richtig: Rabbi Jizchok und Rabbi Nachman angegeben. (Siehe Seite 61.)

1556 abdankte, wird er im Jahre 1557 noch als regierender Kaiser betrachtet.) Als Setzer nennen sich: Mordechai Sohn des Josef und Samuel Sohn des Moses Hakohen.

Im Serapeum Nr. 373 findet sich nur die Bemerkung: Daniel deutsch 4 Prag unter Kaiser Leopold. Sabbattai (S. 87 No. 86) und Wolf IV. 204 nennen die Jahreszahl 1674 und erwähnen, dass das Buch gereimt ist. In diesem Jahre sind sämtliche hist. Schriften von Chaim ben Nathan übersetzt worden. (Serap. 373 und 359). Steinschneider Bodl. I S. 191 No. 1296 (codex rariss. Bodl.) erwähnt einen von Isaak ben Aron [1] in Krakau im Jahre 1588 besorgten Druck. Dieser besass augenscheinlich die Basler Ausgabe, denn Steinscheider citiert aus ihm die unten gebrachten Verse „wie der deutsche Schemuel hat er Weis und Dan, so mag man es singen, welcher singen kann!“

Die vorliegende Basler Ausgabe, die älter als alle anderen ist, wird nirgends erwähnt.

Serapeum No. 359 erwähnt das Buch Jona, No. 361 die Psalmen, No. 368 das Buch Hiob, alle „gereimt nach dem Samuel-Buch“. Von diesem selbst sagt Serapeum No. 357: „Samuel-Buch in deutschen Reimen von Nathan ben Elieser Michelbach gedruckt Krakau 1593 und Basel 1612.“ [2]) Da aber das vorliegende Buch im Jahre 1557 erschienen ist, und das Samuel-Buch als sein Vorbild angibt, so muss es eine ältere Ausgabe des Samuelbuches gegeben haben, die vor das Jahr 1557 zurückreicht.

B. Inhalt. Das Werk beginnt mit einer gereimten „Wurrid (Vorrede) von der Geschichte Daniels“, bestehend aus 9 Versen von je 4 Zeilen. Am Schlusse derselben („Ende der Wurrid“) heisst es:

„Das Büchlein heisst Daniel, der war from und wohl getan.

---

[1]) Bei dem auch das Hohelied u. Josua erschienen sind (siehe No. 11 dieser Zusammenstellung und No. 2 des Anhangs).

[2]) Siehe No. 6 des Anhangs, unten Seite 70.

Wie der deutsche Schemuel (das Samuel-Buch) hat er Weis und Dan[1]).

So mag man man es singen, welcher singen kann.

Nun יתברך (gelobter Gott) lass uns gelingen, nun hebt das Büchlein an".

9. מעשה בית דוד בימי פרס Geschichte des Hauses David (das Wort מלכות fehlt, siehe Serapeum No. 165) in den Tagen der Perser. Quartband, Sig. F. A. VI. 34, 3).

A. Ausgabe. Das Buch ist bei Konrad Waldkirch in Basel „der grossen Stadt" erschienen. Der Druck begann 11 Tage בר"ח אייר (sic) (am 11. Ijar) des Jahres 1599 und wurde 14 Tage später vollendet.

Als Herausgeber (במצות) wird David, Sohn des Josef Teplitz genannt.[2]) Als Corrector wird Jacob ben Abraham aus Meseritsch im Lande Reussen bezeichnet, genannt Jacob, der Bücher-Verkäufer.[3]) Am Schlusse des Buches befindet sich eine תחנה (ein Bittgebet), das an jedem Tage gesagt werden soll.

Das vorliegende Werk wird erwähnt, Wolf III p. 188 No. 493 e und Serapeum No. 165, wo als älteste Ausgabe diejenige von Amsterdam 1684 genannt wird. Der vorliegende Druck, der fast 100 Jahre älter ist, war beiden Bibliographen nicht bekannt.

B. Inhalt. Das Buch enthält 3 Teile. Im ersten Abschnitt wird die Geschichte des jüdischen Fürsten Bostanai, welcher zur Zeit der Perser-Herrschaft lebte, erzählt, im zweiten wird von den 10 Stämmen und „ach wunig" (ein wenig) von dem sagenhaften Fluss Sambation berichtet, während der dritte Teil sich mit dem Chazarenkönig (מלך אלכוזר) beschäftigt, der sich zum Judentum bekehrt hat.

---

[1]) Hebräisch טעם, wörtlich Geschmack, hier in der Bedeutung Rhythmus. Das d für t entspricht dem in gewissen Teilen Süddeutschlands üblichen Dialekt.

[2]) Der Vater desselben wird als קדוש bezeichnet, d. h. heilig, gewöhnlich die Bezeichnung der Märtyrer.

[3]) Dieser wird auch als Herausgeber des Buches von den sieben weisen Meistern bezeichnet (siehe No. 6 dieser Zusammenstellung Seite 57).

Mit der Angabe von Steinschneider im Serapeum No. 165 übereinstimmend, heisst auch in unserer Schrift der zweite Teil קול מבשר „verkündende Stimme." Wenn aber Steinschneider hinzufügt: „Als Beilage dazu gehört das Sendschreiben (מכתב) des R. Chisdai ben Isak an den König der Chazaren und dessen Antwort", so scheint das auf einem Irrtum zu beruhen. In der vorliegenden älteren Ausgabe wenigstens steht nur die Antwort des Chazarenkönigs, und es heisst wörtlich: „und auch den Brief von R. Chisdai will ich auch in Turuk (Druck) brengen (bringen), aber ich will schlecht (lieber) die תשובה von מלך כזר (dem Chazarenkönig) brengen, denn ich mag nicht באריך sein (zu ausführlich sein), auch ist nichts יצא daraus (kommt nichts heraus), wenn ich schon den Brief von R. Chisdai nit in Turuck breng."

10. מעשה יציאת מצרים (Geschichte vom Auszug aus Egypten, Sign. F. A. VI. 13, 1).

A. Ausgabe. Als Druckort wird Prag angegeben, woher sich wohl auch gewisse dialektische Besonderheiten erklären (z. B. biski statt bis u. Aehnliches). Der Druck wurde am 6. Nissan 364 (April 1604) beendigt. Als Setzer nennen sich Abraham und Juda Leib, Söhne des Moses (der letztere hat einen Stempel mit einem gekrönten Löwen) und Juda, Sohn des Alexander Hakohen, genannt Leib Setzer aus Prag.[1])

Das Büchlein enthält 33 Blätter (66 Seiten); sie sind nicht nummeriert.

Weder Sabbathai noch Wolf erwähnen das Werk. Auch im Serapeum No. 50, wo die gleichartigen Werke angeführt werden, wird es nicht genannt.

B. Inhalt. Um der Vorschrift der Bibel zu entsprechen „denk' daran, dass Du ein Knecht gewesen im Lande Egypten" führt uns der Verf. nach Egypten und erzählt von den Leiden der Israeliten und von ihrer wunderbaren Befreiung. Als Zeichen der Denkungsart des Autors seien die Schlussworte seiner Vorrede angeführt: „Nun weil mir ju (wir ja) das schuldig sein (sind) כל

[1]) Den nämlichen Setzern verdanken wir das Buch Ezechiel, siehe S. 69 No. 3.

ישראל (ganz Israel) gemein, gross und klein, darum will ich auch dieselbig Handlung schreiben gar, wie wir sein kummen alldar und warum Gott es hat getan, dass wir haben müssen sein zu Mizrajim untertan, und als wie es unsern Eltern ist dergangen, wie hart sie sein gewesen gefangen und wie uns Gott hat wieder dernährt und hat das Unglück wieder verkehrt, und alle die Geschichtnis von משה רבנו (Moses unserem Lehrer), Gottes Knecht, und seine grosse Macht sollt ihr alles derfahren gar recht."

Der Verfasser hält sich nicht genau an den Bericht der Bibel, sondern hat diesen mit zahlreichen hagadischen Ausschmückungen versehen, die er den Midraschim (Rabba und Jalkut) entnommen hat. So weiss er, um nur einige Beispiele anzuführen, dass es unter den Egyptern zwei Zauberer, Jochanan und Mamre, gegeben habe, die sich mit ihrer Kunst Flügel machten und in die Lüfte flogen. „Jedoch der Engel Michael ergriff sie bei ihren Haupthaaren und schlug sie nieder auf die Wasser". Als Schutzgeist Egyptens wird der Engel Usa, der Engel Michael als derjenige des jüdischen Volkes eingeführt. Der böse Engel סמאל „der Hinderer" und רהב der Engel des Meeres treten gegen die Israeliten auf, weil sie Götzendienst getrieben. Gott nimmt sie in Schutz, weil sie es nur gezwungen getan haben. Beim Auszug aus Egypten trugen die Israeliten den Teig auf ihren Schultern als Zeichen, wie sehr sie die Gebote Gottes liebten. Pharao lässt die Fortziehenden durch egyptische Aufseher begleiten [1]), die nach drei Tagen die Israeliten zur Rückkehr ermahnen, da ihnen nur ein dreitägiger Urlaub bewilligt worden sei. Der Erste, der ins Meer sprang, war Nachschon, der Fürst des Stammes Juda. Auf dem Meeresgrund erblühten dem hindurchziehenden jüdischen Volke herrliche Bäume, und Quellen von Milch und Honig erschlossen sich, so dass damals eine Magd min (mehr) gesehen hat als ein grosser Prophet.

---

[1]) Diese Erzählung des Midrasch ist in die Liturgie des 7. Pessach-Tages übergegangen.

Das Buch ist in 24 Kapitel eingeteilt. Auf dem letzten Blatt ist der Kampf mit Amalek, ebenfalls mit phantasievollen hagadischen Zusätzen, beschrieben.

11. ספר שיר השירים. (Das Lied der Lieder, Sig. F. A. VI. 13, 3.)

A. Ausgabe. Das Werk ist in der Woche vor dem jüd. Neujahrsfeste im Jahre 360 (September 1599) in Krakau (der „Hauptstadt") durch Jizchok ben Aron aus Prostitz gedruckt worden. Der Drucker ist derselbe, dem wir auch das Buch Josua (siehe im Anhang Nr. 2) verdanken[1]. Es ist zwölf Jahre später erschienen als jenes. Die Blätter sind zum Unterschiede vom Buche Josua nicht nummeriert. Das Buch enthält 110 Blätter (220 Seiten). Sabbatai (S. 86 Nr. 64) nennt eine Ausgabe mit deutscher Erklärung aus dem Jahre 1612. Wolf II p. 457 erwähnt eine in Krakau erschienene deutsche Ausgabe des Hohenliedes „sine notato anno editionis et nomine auctoris". Mit dieser Bemerkung kann das vorliegende Werk nicht gemeint sein, in welchem die Jahreszahl genau vermerkt ist. Im Serapeum Nr. 370 wird eine Krakauer deutsche Ausgabe des Hohenliedes aus dem Jahre 1579 genannt, „als deren Verfasser vielleicht Mose Sartels anzunehmen sei, der die Vorrede zu dem mitgedruckten Gan schrieb." Dieses bei Steinschneider citierte Werk ist um 20 Jahre früher erschienen als die vorliegende Schrift, in welcher sich auch der von St. erwähnte Gan nicht befindet. **Das vorliegende Werk finde ich nirgends erwähnt.**

B. Inhalt. Das Buch ist keine einfache Uebersetzung des Hohenliedes, sondern, wie der Verfasser selbst bemerkt, mit einem Zusatz, den er in seiner Jugend von seinem Lehrer gelernt hat, auch zugeklaubt d. h. beigefügt viele Erzählungen und Gleichnisse, die dem Midrasch und dem Talmud entlehnt sind.

Der Verfasser schickt seinem Werke eine lange, zum Teil gereimte Vorrede voran, in welcher er sich in bescheidener Weise entschuldigt, weil er es wage, in die Reihe der Verfasser von Büchern einzutreten, obgleich er sich mit den Kenntnissen dieser Gelehrten

[1]) Bei ihm ist auch eine הגדה in jüd. deutscher Sprache im Jahre 1590 erschienen, siehe oben Seite 47.

nicht messen könne. Uebertreibend sagt er: „Jene schreiben Bücher, aus denen viel ist יוצא (herauskommt) ich aber weiss kaum, wie man macht המוציא (Segensspruch über das Brod). Doch es dürfe nicht bloss grosse Kaufläden geben, in welchen man Gold Silber, Schmuck und Seide kaufen könne, das Volk bedürfe auch der kleinen Krämer, bei denen Jeder für sein Geld kaufen könne, was ihm gefalle. Er spricht dann von den andern Werken des Königs Salomo und schliesst mit den Worten: „Nun wollen wir משלי und קהלת („Sprüche Salomos“ und „der Prediger“) lassen bleiben und wollen ein wenig von שיר השירים schreiben. Im Namen Gottes wollen wir heben an, שיר השירים das da hat gemacht Salomo , der König, der kluge Mann.“

Auch jetzt noch geht der Verfasser nicht zur Erklärung des Hohenliedes über, sondern beginnt mit einem Dithyrambus auf dasselbe. „Das Hohelied, ein Gesang über alle Gesänge. Ein anderer Gesang ist heilig, dieser Gesang ist hochheilig. Ihn hat ein Prophet, der Sohn eines Propheten, ein Weiser, der Sohn eines Weisen verfasst. Zehn Gesänge und Lob (Lobeserhebungen) sind in der Welt gesungen und gesagt worden. Noch ist der Gesang שיר השירים noch min (mehr) gelobt wenn (als) sie alle.“ Nun werden, bevor der Verfasser zur Erläuterung des Textes schreitet, diese zehn Gesänge ausführlich besprochen. Den ersten sprach Adam, als ihm seine Sünde verziehen wurde, den zweiten Moses und Israel, als sie durch das Meer gezogen waren u. s. w.

12. Eine Handschrift.

(Sign. A. N. IX, 8).

Sie enthält eine Uebersetzung des Buches Hiob und der Sprüche Salomos. Das Buch Hiob ist nicht vollständig. Die Uebertragung beginnt vielmehr erst mit Cap. 8 Vers 14. Als Probe derselben sei der Anfang des neunten Kapitels mitgeteilt. „Und es antwortet Hiob und er sagt. Fürwahr, ich weiss wohl, wenn es ist asu (so) und was kann gerechten ein Mensch mit Gott. Ub (ob) er begehrt mit ihm zu kriegen (streiten), nit er kann entwern (antworten) ihm eines von tausend.“

Die Uebersetzung der Sprüche Salomos ist vollständig. Als Beispiel sei der Schluss angeführt: „Falsch ist die Leutseligkeit, und Narrheit ist die Hübschkeit, eine Frau, eine Ferchtrin (Fürchterin) Gottes, sie ist wert zu luben (loben). Gebt zu ihr von Frucht ihrer Hände, und sie werden luben sie in dem Thor ihre Werk."

Zum Schluss nennt sich der Verfasser: Mordechai ben Alexander. Das Jahr in welchem die Uebersetzung geschrieben worden, ist 327 (1567).

Unmittelbar vorher steht der eigentümliche Vers:

הסופר לא יוזק היום ולא לעולם עד שיעלה חמור ופרד בסולם

(Der Schreiber möge nie beschädigt werden, bis Esel und Maultier auf der Leiter emporsteigen).

Den Schluss der Handschrift bildet ein זמר נאה (ein schöner Gesang), welcher einen Wettstreit zwischen dem Chanuka-Feste und den Feiertagen zum Inhalt hat, hebräisch und jüd. deutsch.

Zum Schlusse seien noch die folgenden jüd. deutschen Werke aus der Buxtorfschen Bibliothek erwähnt, die zwar in den Katalogen genannt werden, aber zum Teil sehr selten sind.

1. Schönes מעשה Buch, Basel 1602 bei Waldkirch gedruckt, wird Serapeum No. 156 erwähnt (Sig. F. A. IX 113).

2. ספר יהושע in deutscher Uebersetzung (F. A. VI. 13, 2).

Das Buch enthält 24 Blätter, die ungenau nummeriert sind: so steht die Zahl 19 zweimal, während die Zahlen 20—23 fehlen. Den Inhalt bildet eine mit Midrasch-Erklärungen ausgeschmückte („in 8. Gesetz") gereimte Inhaltsangabe des Buches Josua. Als Beispiel für die Schreibart des Büchleins sei der Anfang mitgeteilt[1]):

Herr Gott, ich will dich luben, wenn (sic) du bist lubenswert. Du bist Gott huch derhuben, wul dem der sich an dir kehrt und an den heiligen Gebut, die durch Mosche hast ge-

---

[1]) Steinschneider, der den Vers erwähnt, bemerkt irrtümlicher Weise, er stehe fol. 24. Er steht in Wirklichkeit fol. 2.

geben, derselbig wird nit zu Spott und kriegt das ewige Leben. Mosche war Gottes Knecht, mit Israel hat er grosse Müh, er lernt sie die ganze Thora recht, zu Abend und Morgens früh. Er führt sie in die Wüste 40 Jahr. In einer kleinen Sach handelt er nit recht. Derdurch musst er sterben, Mosche Gottes Knecht."

Das Buch wurde durch Isaak ben Aron aus Prustiz in Krakau im Jahre 1588[1]) gedruckt.

Das Werk wird im Serapeum nicht erwähnt, wohl aber im Katalog der Bodleiana Seite 183 No. 1233, wo St. bemerkt: Unicum nobis notum expl. in Bibl. Bodl.

3. ספר יחזקאל (F. A. VI. 13.) Das Buch Ezechiel, jüd. deutsch, Quartband, gedruckt in Prag, Sonntag, 24. Adar 362 1602). Als Setzer werden genannt Abraham ben Moses, Juda Leib ben Moses und Juda ben Alexander Hakohen, genannt Leib Setzer von Prag. Das Buch enthält 80 Blätter (160 Seiten); sie sind nicht nummeriert. Die Setzer sind die nämlichen welche auch die (unter No. 10 dieser Zusammenstellung) erwähnte Geschichte vom Auszug aus Aegypten gedruckt haben.

Diese Ausgabe wird Serapeum No. 358 genannt, ebenso bringt sie Steinschneider Katal. Bibl. Bodl. S. 186 No. 1251 wobei er bemerkt: liber non vulgaris.

Die von St. erwähnten Worte „selbert hab ich's gemacht und gedruckt in mein Druckerei, gesteckt viel Geld und Müh derbei." stehen nicht auf dem Titelblatt, sondern am Ende der Vorrede. Dort bemerkt der Verfasser auch, dass er nicht nach dem Beispiel anderer Uebersetzer verfahren wolle, die nur wörtlich übersetzen, was niemand verstehe, er habe vielmehr einen rechten חבור (ein rechtes Werk) gemacht, „mit bestem Geflissen, dass Niemand, der da liest, sein Geld wird verdriessen."

4. ס' היראה (Buch der Gottesfurcht F. A. VI. 24, 1) von R. Jona Girundi, gedruckt in Zaurich (Zürich)[2]) im Jahre 306

[1]) Die Jahreszahl heisst ו חשמ״ח, das ו ist durch einen Strich von den andern Buchstaben getrennt, soll daher nicht mitgezählt werden. Ueber den Drucker siehe No. 11 Seite 66.

[2]) Siehe oben Seite 52.

(1546). Das Werk wird Serapeum No. 91 und Katal. der Bodl. Seite 1427 No. 28 erwähnt.

5. ס׳ חיי העולם (Buch des ewigen Lebens F. A. VI. 24,2) gedruckt in Freiburg im Breisgau durch Israel ז״ין[1]) im Jahre 343 (1583). Das Buch wird Serap. No. 70 und Kat. der Bodl. S. 1427 No. 29 erwähnt[2]).

6. Samuel-Buch in deutschen Reimen von Nathan ben Elieser Michelbach. Quart, Basel 1672, bei Konrad Waldkirch (F. A. IX 111, 4) wird Serap. No. 357 und Katal. der Bodl S. 185 No. 1241 erwähnt.[3])

7. Ein schön Frauen-Büchlein (F. A. IX. 111, 3) enthaltend die relig. Pflichten der jüd. Frauen, gedruckt „in der gewaltigen Stadt Basel“ im Jahre 1602, durch Josef ben Elieser Chalfon aus Posen. Siehe Katal. Bibl. Bodl. S. 787. No. 5[4]).

---

[1]) Siehe Seite 54.

[2]) Ausführliches darüber siehe Grünbaum, „jüd. deutsche Chrestomatie“ S. 254 ff.

[3]) Siehe oben Seite 62.

[4]) Ausführliches bringt Grünbaum, Chrestomatie S. 265 ff.

Die Schaubrote (לחם הפנים) nach Mischna und Talmud.

Von Rabbiner Dr. **J. Cohn** (Rawitsch).

Die Brote, die auf dem Tisch im Heiligtume lagen, werden in der Schrift לחם הפנים (Exod. 35, 13. 39. 36), auch לחם פנים (Exod. 25, 30) genannt. Die Uebersetzung Schaubrote entspricht der Auslegung des Ben Soma in der Mischna (Menach. XI, 4), wonach die Bezeichnung der Brote als לחם הפנים darauf hinweisen soll: שיהו לו פנים d. h., wie Raschi erklärt, dass die Brote nach aufwärts gebogene Seitenwände haben sollten, die freistehend mit ihren Innen- und Aussenflächen gleichsam das Heiligtum anschauten (wie zwei Fronten (פנים) den Tempelwänden zugekehrt waren, Hoffmann Leviticus S. 309).

Nach der Erklärung des Raschbam bedeutet לחם הפנים ein „ansehnliches" Brot, das mit besonderer Sorgfalt zubereitet worden ist, so dass man es auch einer angesehenen Person vorsetzen kann. Nach Ibn-Esra heisst das Brot לחם הפנים, weil es dazu bestimmt war, לפני תמיד vor dem Angesichte Gottes zu liegen.

Targ. Jon. übersetzt es Exod. 25, 30 mit לחמא גוואה „inneres" Brot, das Brot, das innen im Heiligtume lag, פָּנִים = פְּנִים; für diese Erklärung könnte vielleicht sprechen, dass auch der Tisch Num. 4, 7 שלחן הפנים genannt wird, wenn nicht vielmehr hier שלחן הפנים verkürzt für שלחן לחם הפנים steht.

Jedes der 12 Brote wurde aus 2 עשרונים Mehl hergestellt. Die Brote wurden in zwei Schichten von je 6 Broten auf den Tisch gelegt Ueber die Form und die Grösse der Brote und über ihre Lage auf dem Tisch enthält die Schrift keine weiteren Bestimmungen. Die Angaben, welche Mischna und Talmud

darüber enthalten, bieten so mannigfache Schwierigkeiten, dass es kaum möglich erscheint, dieselben miteinander auszugleichen.

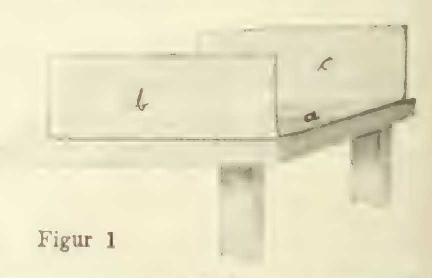
Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, eine zusammenfassende Darstellung davon zu geben, wie die Commentatoren des Talmuds diese Schwierigkeiten zu lösen versuchen und zu welchen weit von einander abweichenden Ergebnissen sie dabei gelangen.

1. Die Form der Brote.

Im Talmud Menach. 94 b werden auf die Frage: לחם הפנים כיצד עושין אותו zwei Ansichten gebracht. Nach R. Chanina hatte das Brot die Form כמין תיבה פרוצה wie eine Art durchbrochener Kasten, das heisst nach der Erklärung Raschis: ein Kasten, der nur noch einen Boden und zwei einander gegenüberstehende Seitenwände hat. Nach R. Jochanan hatte es die Form כמין ספינה רוקדת wie ein schnell dahingleitendes[1]) Schiff, das heisst, wieder nach der Erklärung Raschis, wie ein Schiff, das vorne und hinten in eine Spitze ausläuft und dessen Seitenwände schräge nach unten in eine nur fingerbreite Grundfläche zusammenlaufen.

Obgleich der Talmud als Stütze für die Richtigkeit der Ansicht des R. Jochanan eine Baraitha anführt (תניא כמאן דאמר כמין ספינה רוקדת), entscheidet sich Maimonides (הלכות תמידין ומוספין V, 9) für die Ansicht des R. Chanina und ihm folgen fast sämtliche Erklärer.

Danach hatten die Brote die nebenstehende Form:



Figur 1

Nach der Mischna (Menach. XI, 6) hatten die Brote eine Länge von 10 טפחים, davon lagen jedoch nur die mittleren 5 טפחים nach R. Jehuda oder 6 טפחים nach R. Meir (a in der nebenstehenden Figur) wagerecht auf dem Tisch, während 2½ טפחים nach R.

[1]) So erklärt Raschi das Wort רוקדת : להכי קרי לה רוקדת שמרקדת והולכת

Jehuda und 2 טפחים nach R. Meir auf jeder Seite (b und c) nach aufwärts gebogen waren, so dass sie senkrecht stehende Seitenwände zu den Broten bildeten.

Die Angabe der Mischna kann nicht dahin verstanden werden, dass dieses Umbiegen der Brote erst beim Auflegen auf den Tisch vorgenommen wurde, denn das wäre ohne ein Zerbrechen oder Zerbröckeln der Brote wohl nicht möglich gewesen. Die Mischna gibt vielmehr nur zunächst die ganze Länge der Brote einschliesslich der beiden nach aufwärts gebogenen Seitenteile an, sodann, wie viel von der Länge der Brote auf beiden Seiten aufwärts gebogen werden musste, damit die Brote nicht über den Tischrand hinausragten. Das Umbiegen selbst aber geschah jedenfalls vor dem Backen beim Hineintun in die Form (דפוס Mischna XI, 1), wie auch aus der Frage „כיצד עושין" אותו und der darauf gegebenen Antwort כמין תיבה פרוצה hervorgeht.

Nicht so einfach zu erklären ist die Ansicht des R. Jochanan, wonach die Brote eine einem Schiff ähnliche Form hatten. Als Kennzeichen für die Schiffsform gibt Raschi 3 Merkmale an: einen schmalen nur fingerbreiten Boden, schräg aufsteigende Seitenwände und vorne und hinten die schnabelförmigen Spitzen, in die die Seitenwände zusammenlaufen. Diese spitz zulaufenden Enden des Schiffes steigen nach Raschi nicht senkrecht von unten nach oben auf, sondern in einer schrägen oder gebogenen Linie, so dass beim Fahren nur der unterste Teil das Wasser berührt, der übrige Teil dagegen über das Wasser dahingleitet. So sind nach Tosafot die Worte in Raschis Erklärung aufzufassen: ושני ראשיה חדין והולכין וגבוהין למעלה ואין נוגעין במים. Die Brote würden danach etwa die nebenstehende Form gehabt haben:



Figur 2

מהר. Nach der Tosefta Menach. XI.: ד' כניפין של זהב דומין לדקרנים היו שם שבהן היו סומכין את הח"ה כפני שדומות לספינה כדי שלא תהא רוקדת ist das Wort mit „schaukelnd" zu übersetzen; da das Brot keine breite Grundfläche hatte, lag es nicht fest auf dem Tisch, sondern bedurfte der Stützen, um nicht zu schaukeln, wie ein Schiff auf dem Wasser tanzt oder schaukelt.

Tosafot wenden dagegen ein, dass bei dieser Form der Brote von den zwischen einem Brot und dem anderen liegenden Röhren (קנים) immer nur die mittlere das darüber liegende Brot berührt haben würde. Nach Talm. 97 a wurden zwischen ein Brot und das andere je 3 Röhren gelegt, eine in die Mitte und je eine an die beiden Enden. Bei dieser gebogenen nach beiden Seiten hin aufsteigenden Form der Brote würde aber immer nur die Mitte (a) des oberen Brotes auf der quer zur Grundfläche darunter liegenden Röhre geruht haben, die beiden Enden (b und c) dagegen würden die auf dem darunter liegenden Brote liegenden Röhren gar nicht berührt haben. Tosafot nehmen deshalb an, dass Vorderteil und Hinterteil der schiffförmigen Brote nicht in einer schrägen oder gebogenen Linie vom Boden aufstiegen, sondern senkrecht auf dem wagerechten Boden standen, siehe die nebenstehende Figur 3.



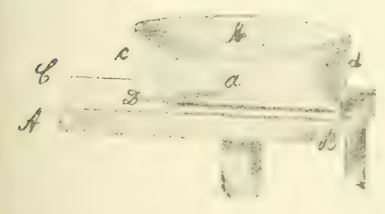
Figur 3

Dagegen nehmen auch Tosafot ebenso wie Raschi an, dass der Boden nur schmal, etwa fingerbreit, war und die Seitenwände sich in einer schrägen oder gebogenen Linie von ihm erhoben, da das aus der Frage der Gemara: אלא למ״ד כמין ספינה זקיפתה היכי הוו יתבי בזיזין deutlich hervorgeht, ebenso dass die Seitenwände in eine schnabelförmige Spitze vorne und hinten zusammenliefen, weil dadurch erst die Brote die einem Schiff ähnliche Form erhielten.

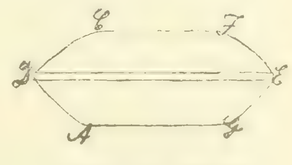
Nach der Mischna lagen nun aber die Brote mit ihrem ganzen mittleren Teile, nach R. Jehuda mit 5 und nach R. Meir mit 6 von den 10 טפחים ihrer Länge, flach auf dem Tisch. Tosafot erklären daher, dass die Erhebung der Seitenwände von der schmalen Mittel-Linie aus über die ganze Breite des Tisches hin nur eine ganz minimale gewesen sein kann, so dass die Brote auch mit diesen Teilen der Seitenwände fast flach auf

dem Tische lagen. Das müsse schon aus dem Grunde angenommen werden, weil sonst die Berechnung des R. Jochanan (Talm. 96 a), der doch selbst eine schiffähnliche Form der Brote annimmt, nicht stimmen würde, wonach die Gesamthöhe jeder der beiden Brotschichten nach R. Jehuda $6 \times 2\frac{1}{2} = 15$ טפחים und nach R. Meir $6 \times 2 = 12$ טפחים betragen habe. Würde man annehmen, dass die Steigung der Seitenwände bis zum Tischrande auch nur $\frac{1}{2}$ טפח betragen habe, so würden zu den Höhen der 6 Brote, $6 \times 2\frac{1}{2}$ bezw. 6×2 טפחים, noch $6 \times \frac{1}{2}$ טפח hinzukommen, das würde also nicht 15 bezw. 12, sondern 18 bezw. 15 טפחים ergeben. Nach Tosafot müsse man deshalb annehmen, dass die Steigung eine so geringe gewesen ist, dass sie bei den 6 Broten zusammen weniger als ein טפח betragen habe, eine solche kleine Ungenauigkeit dürfe man aber in der Angabe des R. Jochanan annehmen, wie der Talmud selbst antwortet: כיון דלא הוי טפח לא חשיב ליה. Die Brote lagen demnach mit ihrem ganzen mittleren Teile fast flach auf dem Tisch, erst die $2\frac{1}{2}$ bezw. 2 טפחים auf jeder Seite, um welche ihre Länge die Breite des Tisches übertraf, waren senkrecht nach oben gebogen und dann nach beiden Seiten nach der Mitte des Tisches zu so gezogen, dass sie vorne und hinten in eine spitze Kante zusammenliefen.

In den nebenstehenden Figuren ist A B die Längsseite, A C die Breitseite des Tisches, D E der schmale wagerechte



Figur 4a



Ansicht des Bodens
Figur 4b

Boden, D C F E und D A G E in der Nebenfigur die beiden nur um ein weniges aufsteigenden Teile der Grundfläche des Brotes, a und b die beiden aufwärts gebogenen Seitenwände, c und d die beiden Schiffsspitzen.

Die Mischna spricht auch noch von den קרנות der Brote. Nach Raschi waren dieses, ähnlich wie die קרנות am Altare, wie Hörner von den Broten ausgehende Aufsätze an den vier Ecken oder Enden der Brote[2]), die aber, wie aus der Gemara (96 a) hervorgeht, nicht senkrecht auf den Broten standen, sondern horizontal geneigt waren, so dass sie bei der Bestimmung der Höhe der Brote nicht inbetracht kommen: קרנות לנויה דלחם כייף להו ולחם עלייהו נח ליה. Maim. (a. a. O.) erwähnt diese קרנות gar nicht, für das וקרנותיהן שבע אצבעות setzt er: ורומה שבע אצבעות d. h. die Höhe des Brotes war 7 Fingerbreiten, er scheint demnach unter קרנות die Kantenhöhen der Brote verstanden zu haben. Auf diese Bestimmung selbst wird weiter bei der Besprechung der Höhe oder Dicke der Brote noch näher eingegangen werden.

Eine dritte Erklärung für das Wort קרנות gibt Levi ben Gerson in seinem Commentar zu Exod. Cap. 25. Ebenso wie Maim. nimmt auch er für die Brote die viereckige Form an (כמין תיבה פרוצה), nur bildeten, wie er meint, die Grundflächen der Brote keine vollkommenen Vierecke, sondern an den vier Ecken war noch je eine kleine Eckseite eingefügt. Diese Eck-

[2]) In der Erklärung zur Mischna spricht allerdings Raschi nicht deutlich aus, was unter diesen קרנות beim לחם הפנים zu verstehen ist. Seine Erklärung zu וקרנותיהן: שהיה מדביק בצק לכל זוית כעין קרנים bezieht sich zunächst nur auf die שתי הלחם. Aus seinen Worten zu מפחיים וכחצה: ובהן הן למעלה מכאן ומכאן sowie aus seiner Erklärung zu der Frage der Gemara והאיכא קרנות: קרנות שבולטין ועשויין בראשי הדופ; geht jedoch hervor, dass er auch unter den קרנות beim לחם הפנים solche an den Ecken sich erhebende Aufsätze verstanden hat. Die Lesart „ובה"ן הן הקרנות statt והן הן הקרנות ist wohl schon nach Tosfot Jomtob korrigiert. Moses Chefez in seinem חנוכת הבית will die Lesart והן הן הקרנות aufrecht erhalten. Nach seiner Ansicht versteht Raschi unter den קרנות beim לחם הפנים in der Mischna in der Tat die ganzen aufrecht stehenden Seitenwände der Brote, die nur deshalb קרנות genannt werden, weil sie oben in zwei hornförmige Enden ausliefen. Die Angabe der Mischna קרנותיהן ז אצבעות gebe daher die Höhe dieser Seitenwände an. Wie diese Angabe mit der in der folgenden Mischna, wonach nach R. Jehuda 2½ und nach R. Meir 2 טפחים auf beiden Seiten aufwärts gebogen wurden, zu vereinbaren und wie die Frage der Gemara: והאיכא קרנות danach zu verstehen ist, darüber siehe weiter unter Abschnitt 2.

seiten waren nur 7 Fingerbreiten lang, sie werden die קרנות genannt. (וענין קרנותיה הוא לפי הנראה כי לא היתה החלה בעלת ד׳ צלעות בשלמות אבל היתה בעלת שמנת צלעות ד׳ צלעות לצד הזויות באלכסון והם אשר קראום קרנות ואורך כל קרן מהם ז׳ אצבעות עכ״ל).

2. Die Dicke der Brote.

Zu jedem der Brote wurden zwei Zehntel Efa Mehl verwendet, bei einer Länge von 10 und einer Breite von 5 טפחים kann daher, zumal sie ungesäuert gebacken wurden, ihre Dicke eine nur sehr geringe gewesen sein. Levi ben Gerson (a. a. O.) berechnet, dass sie nicht dicker gewesen sein können als etwa $^3/_4$ Fingerbreiten. Nach dem Talmud nehmen die 40 Sea Wasser, die zu einer מקוה nötig sind, einen Raum von אמה על אמה ברום שלש אמות ein, das sind (1 אמה = 6 טפחים = 24 אצבעות) $24 \times 24 \times 72 = 41472$ Kubik-Fingerbreiten. Zwei Zehntel Efa, das sind (1 Efa = 3 Sea) 6 Zehntel Sea, nehmen demnach einen Raum von $\frac{41472}{40}$ 0,6 = 622,08 Kubik-Fingerbreiten ein. Da nicht anzunehmen ist, dass ein aus zwei Zehnteln Efa Mehl gebackenes ungesäuertes Brot viel mehr Raum einnimmt als das dazu verwendete Mehl eingenommen hat, so können demnach die Brote nicht viel mehr als 622,08 Kubik-Fingerbreiten Raum eingenommen haben.[3]) Die Brote waren nach der Mischna 10 טפחים = 40 Fingerbreiten lang und 5 טפחים = 20 Fingerbreiten breit, sie können deshalb nur ungefähr $^3/_4$ Fingerbreiten dick oder hoch gewesen sein ($40 \times 20 \times 0{,}75 = 600$)

Um so auffallender ist die Angabe des Maim., der als Masse für die Brote angibt: אורך כל חלה מהן עשרה טפחים ורחבה חמשה

---

[3]) Die Angabe bei Levi ben Gerson: ולזה יהיה שיעור העשרון אמה על אמה ברום חצי אצבע והמשית רומש אצבע שהם כמו שלש מאות אצבעות ורביע אצבע בקרוב ist ungenau. $^1/_2$ und $^1/_{25}$ sind zusammen = 0,54 und $72 \times 72 \times 0{,}54 = 311{,}04$, der Rauminhalt eines עשרון beträgt demnach 311,04 Kubik-Fingerbreiten und nicht 300 $^1/_4$. Israel Lipschütz in der Einleitung zu seinem Mischna-Commentar zu קדשים (פרק ב׳ ס׳ נ״א) berechnet auf demselben Wege die Dicke auf $^{17}/_{20}$ אצבעות, es ist aber auch ihm ein Rechenfehler untergelaufen, indem er $\frac{41472}{183\,^1/_3} = 341\,^2/_5$ angibt, während es heissen muss: $311\,^1/_{25}$.

שתי הלחם טפחים ורומה שבע אצבעות, ebenso als Masse für die שתי הלחם איך כל חלה ז׳ טפחים ורחבה ד׳ טפחים : (VIII. 10 הלכות תמידין ומוספין וגבהה ד׳ אצבעות. Er gibt also das וקרנותיה der Mischna durch רומה bezw. גבהה wieder. Mit Recht wendet Levi ben Gerson dagegen ein, dass, wie oben angeführt, die Brote unmöglich eine solche Höhe gehabt haben können. Auch das Grössenverhältnis der beiden Brotarten zu einander stelle sich als ein ganz unwahrscheinliches dar. Das לחם הפנים wurde aus je 2 Zehnteln Efa Mehl hergestellt, jedes von den שתי הלחם aus 1 Zehntel. jenes würde einen Rauminhalt von $40 \times 20 \times 7 = 5600$ Kubik-Fingerbreiten gehabt haben. dieses von $28 \times 16 \times 4 = 1792$. Es würde demnach ein aus 2 Zehnteln gebackenes ungesäuertes Brot den mehr als dreifachen Umfang eines aus 1 Zehntel gebackenen gesäuerten Brotes gehabt haben, was doch im höchsten Grade unwahrscheinlich sei.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, nimmt Abraham Portaleone in seinem Werke שלטי הגבורים an, dass Maim. mit רומה nicht die Dicke des Brotes gemeint habe, sondern die Höhe der beiden aufrecht stehenden Seitenwände. Die Angabe der Mischna וקרנותיו שבע אצבעות beziehe sich auf diese Seitenwände, die hier bei den Schaubroten קרנות genannt werden, und die Mischna gebe die Ansicht des R. Meir wieder. Nach R. Meir betrug allerdings die Höhe der Seitenwände 2 טפחים = 8 Fingerbreiten. Da aber auch die Grundfläche des Brotes fast eine Fingerbreite dick war, so waren die Seitenwände, wenn sie an ihrer Aussenseite 8 Fingerbreiten hoch waren, an der Innenseite nur 7 Fingerbreiten hoch d. h. über die fingerbreit dicke Grundfläche des Brotes sich erhebend. Allerdings wären demnach eigentlich nur 7 Fingerbreiten und nicht 2 טפחים von der Länge des Brotes umgebogen worden, und man müsste annehmen, dass die Brote nicht eine Länge von genau 10 טפחים gehabt, sondern auf jeder Seite eine Fingerbreite weniger, und dass das כופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן so zu verstehen sei, dass man auf jeder Seite so viel von der Länge aufwärts bog, dass die aufwärts gebogenen Teile mit der Grundfläche des Brotes zusammen die Höhe von 2 טפחים hatten. Oder man müsste annehmen, dass allerdings

volle 2 טפחים umgebogen, aber nicht auf die Grundfläche aufgesetzt, sondern seitwärts an sie angesetzt wurden. Dann würde sich aber wieder die andere Schwierigkeit ergeben, dass die Brote auf beiden Seiten um eine Fingerbreite über den Tischrand hinausgeragt hätten.

Auch Moses Chefez in seinem חנוכת הבית bezieht das ורומה bei Maim. auf die Höhe der Seitenwände. Dass diese Seitenwände in der Mischna קרנות genannt werden, erklärt er damit, dass sie oben in zwei hornförmige Enden ausliefen, (s. oben Anm. 2). Der Widerspruch, dass die Mischna als die Höhe der קרנות nur 7 Fingerbreiten angibt, während sie doch selbst nach R. Meir 8 Fingerbreiten betrug, erklärt er zunächst ebenso wie Abraham Portaleone, dass in der Tat nur 7 Fingerbreiten auf die Grundflächen aufgesetzt wurden, sodass sie mit der Dicke der Grundfläche zusammen 8 Fingerbreiten hoch waren. Die kleinen hornförmigen Spitzen rechneten nicht mit zur Höhe, denn sie wurden nach abwärts gebogen, so dass sie horizontal zu der Grundfläche der Brote lagen, wie es ja in der Gemara heisst: קרנות לגוויה דלחם כייף להו (hier wären also unter קרנות nicht die Seitenwände, wie in der Mischna, sondern nur ihre hornförmigen Ausläufer zu verstehen). Es bliebe danach die oben erwähnte Schwierigkeit bestehen, dass nicht, wie R. Meir sagt, 2 טפחים, sondern nur 7 Fingerbreiten umgebogen wurden. Er gibt dann aber noch eine zweite Erklärung, wonach in der Tat volle zwei טפחים umgebogen und auf die Grundfläche aufgesetzt wurden, nur war in diesen zwei טפחים auch der oberste in die beiden hornförmigen Spitzen auslaufende Teil mit enthalten. Die Frage der Gemara והאיכא קרנות wäre demnach dahin zu verstehen: wie kann R. Jochanan sagen, dass nach R. Meir die Gesamthöhe der Brote 12 טפחים betragen habe, zu den je 2 aufwärts gebogenen טפחים der 6 Brote müssen doch noch die 6 Grundflächen der Brote mit je fast einer Fingerbreite Höhe hinzugerechnet werden, die Höhe jedes Brotes betrug demnach nicht nur 2 טפחים, sondern die oberste Fingerbreite der Seitenwände mit den hornförmigen Spitzen ragte über die 2 טפחים hinaus (daher die Frage: והאיכא קרנות) und die Gesamthöhe der Brote müsste demnach nicht 12

טפחים, sondern wenigstens 6 Fingerbreiten = 1 ½ טפחים mehr betragen haben? Darauf gebe die Gemara dann die Antwort: קרנות לגויה דלחם כייף להו d. h. entsprechend der fingerbreiten Höhe der Grundfläche wurde die oberste Fingerbreite der aufgesetzten Seitenwände mit den beiden hornförmigen Spitzen wieder abwärts gebogen, sodass die ganzen Seitenwände doch nicht höher waren als 2 טפחים. Ebenso wie die Angabe ורומה שבע אצבעות bei Maim. sich auf die Höhe der Seitenwände beziehe, die in der Mischna קרנות genannt werden, beziehe sich das וגבהה ד׳ אצבעות bei den שתי הלחם, die keine erhöhten Seitenwände hatten, auf die Höhe der hier קרנות genannten an den vier Ecken sich erhebenden hornförmigen Aufsätze.

Israel Lipschütz (a. a. O.) schliesst sich ebenfalls dieser Ansicht an, dass das ורומה und וגבהה bei Maim. sich nicht auf die Dicke der ganzen Brote bezieht, sondern auf die Höhe der קרנות, nur versteht nach ihm Maim. auch bei dem לחם הפנים unter קרנות nicht die Seitenwände, sondern ebenso wie bei den שתי הלחם die hornförmigen Aufsätze. Auch Maim. nimmt danach ebenso wie Raschi nach der Erklärung des Tosf. Jomt. (s. oben Anm. 2) solche hornförmige Erhöhungen auf den vier Ecken der Brote an, wenn er diese קרנות auch nicht ausdrücklich erwähnt. Die Mischna und ebenso Maim. geben die Masse für die Brote an, bevor sie durch das Aufbiegen der beiden Seiten ihre besondere Form erhalten hatten, da waren sie 10 טפחים lang, 5 טפחים breit und an den vier Ecken, wo sich die קרנות erhoben, 7 Fingerbreiten hoch. Nur auf die Höhe der Brote an diesen vier Ecken beziehe sich die Angabe des Maimon. ורומה שבע אצבעות, die Dicke der Brote in ihrer ganzen übrigen Ausdehnung dagegen wäre auch nach Maim. weniger als fingerbreit gewesen.

Alle diese Erklärer nehmen jedenfalls an, dass, wie Levi ben Gerson richtig ausgeführt hat, die Dicke der Brote nicht ganz eine Fingerbreite betragen haben kann. Wie ist nun aber demgegenüber der Ausspruch des R. Huna (Pesach. 37 a und Beza 22 b) zu verstehen, der auf die Frage: וכמה פת עבה die Antwort gibt: טפח שכן מצינו בלחם הפנים טפח? Raschi erklärt in Beza: שכן מצינו בלחם הפנים שהוא מצה ועוביו טפח, danach hätte das ganze Brot

eine Dicke von einem טפח gehabt, was nach dem Ausgeführten undenkbar ist. In Pesachim erklärt er: עיבי דפנותין טפח; auch wenn man wie Moses Chefez annimmt, dass Raschi damit meint, dass nur die Seitenwände ein טפח dick waren, ist damit die Schwierigkeit nicht gehoben, denn auch die Dicke der Seitenwände kann nicht ein טפח betragen haben. Die Seitenwände waren 5 טפחים lang und nach R. Meir 2 טפחים hoch; wenn sie nun auch ein טפח dick waren, so hätte der Kubik-Inhalt jeder der beiden Seitenwände 10 Kubik טפחים = 640 Kubik-Fingerbreiten, der der beiden Seitenwände zusammen schon 1280 Kubik-Fingerbreiten betragen, während nach der Berechnung des Levi ben Gerson die ganzen Brote nur etwa 622 Kubik-Fingerbreiten enthalten haben können.

Die einzige überhaupt mögliche Erklärung gibt Israel Lipschütz, indem er annimmt, dass nur die קרנות, die hornförmigen Erhebungen an den vier Ecken, ein טפח dick waren. Rab Huna konnte trotzdem mit Recht sagen: שכן מצינו בלחם הפנים טפח, da doch jedenfalls diese kleinen Teile beim לחם הפנים ein טפח dick gebacken wurden. Schwierig ist nach dieser Annahme allerdings die Begründung, die Raschi dafür gibt, dass das לחם הפנים ein טפח dick sein musste, nämlich weil es לחם הפנים heisst: שיהא לו פנים ואין פנים פחותין מטפח (סוכה ה). Da die קרנות nach Menach. 96 a nach unten gebogen wurden, so dass das darüber liegende Brot auf ihm ruhte und sie dadurch fast vollständig verdeckt wurden, so ist es wohl schwer anzunehmen, dass damit, dass nur diese קרנות ein טפח dick waren, der Forderung לחם הפנים שיהא לו פנים schon genügt worden sein sollte.

Tosafot (Men. 94 b) berühren die Frage gar nicht, wieso es möglich ist, dass die ganzen Brote eine Dicke von einem טפח hatten, stellen aber die Frage, wie demnach R. Jochanan die Gesamthöhe der 6 Brote auf 12 טפחים nach R. Meir und 15 טפחים nach R. Jehuda habe angeben können. Wenn die Grundfläche des Brotes ein טפח dick war und noch Seitenwände von 2 bezw. $2^1/_2$ טפחים Höhe darauf gesetzt wurden, so hätte doch die Höhe jedes Brotes nicht 2 bezw. $2^1/_2$, sondern 3 bzw. $3^1/_2$ טפחים betragen? Die Antwort, die Tosafot darauf geben:

ו״ל ראותו עובי טפח היה בתוך הקיפול, ist nicht recht zu verstehen. Entweder wurden demnach nur 1 bezw. 1½ טפחים auf die 1 טפח dicke Grundfläche aufgesetzt, dazu hätten die Brote nicht 10, sondern nur 8 טפחים lang zu sein brauchen, das widerspräche auch dem וכופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן der Mischna. Oder es wurden 2 bezw. 2½ טפחים nicht auf die Grundfläche aufgesetzt, sondern an sie seitwärts angesetzt, dann würden die Grundflächen der Brote durch sie um ein טפח, die Dicke dieser Seitenwände, auf jeder Seite verlängert worden sein, und die Brote würden auf jeder Seite um ein טפח über den Tischrand hinausgeragt haben, was nach der Mischna auch unmöglich anzunehmen ist. Auch aus diesem Grunde ist es deshalb unmöglich, dass die Brote eine Dicke von einem טפח gehabt haben. Allerdings bleibt auch bei der Annahme, dass die Brote nur eine Dicke von ¾ Fingerbreite hatten, die Schwierigkeit bestehen, dass in der Angabe der Gesamthöhe der 6 Brote die 6 × ¾ Fingerbreiten der Dicke der Grundflächen nicht mit inbetracht gezogen worden sind. Da es sich hier aber bei jedem Brote nur um eine verhältnismässig kleine Differenz handelt, liesse sich dies, wie schon oben ausgeführt, doch schon eher verstehen.

3. Die zu den Broten gehörenden Halbröhren (קנים) und Stützen (סניפים).

Nach Angabe der Masse der Brote und ihrer Lage auf dem Tisch fährt die Mischna Menach. XI, 6 fort: ארבע סניפין של זהב היו שם מפוצלין מראשיהן שהיו סומכין בהן שנים לסדר זה ושנים לסדר זה ועשרים ושמנה קנים כחצי קנה חלול ארבעה עשר לסדר זה וארבעה עשר לסדר זה.

Unter den zu dem Tisch mit den Broten gehörenden Geräten werden Exod. 25, 29 neben קערותיו וכפתיו auch קשותיו ומנקיותיו genannt. Nach der Gemara (97 a) sind unter קשותיו die סניפין und unter מנקיותיו die קנים zu verstehen [4].

[4] Raschi in seinem Pentateuch-Commentar bringt zuerst die umgekehrte Erklärung, dass unter קשותיו die קנים und unter מנכיותיו die סניפין zu verstehen sind, und führt dann zum Schluss auch die Ansicht unserer Ge-

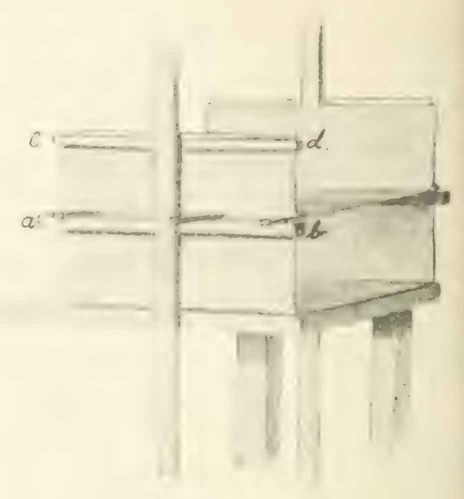
Die קנים, nach der Mischna Halbröhren, wurden zwischen die über einander liegenden Brote gelegt, so dass diese sich nicht direkt berührten. Die Brote sollten dadurch sich länger frisch erhalten, indem auch zwischen ihre auf einander liegenden Seitenwände durch die Halbröhren die Luft ständig hindurchziehen konnte. Das unterste Brot lag direkt auf dem Tisch, zwischen diesem und dem nächsten Brote lagen 3 Röhren, eine in der Mitte und je eine an den beiden Enden, ebenso zwischen dem zweiten und dritten, dem dritten und vierten, dem vierten und fünften. Zwischen dem fünften und sechsten Brote lagen nur 2 Röhren, weil sie nur den Druck des einen auf ihnen ruhenden Brotes zu tragen hatten. So wurden also für jede der beiden Brotschichten 14 Röhren gebraucht, für beide zusammen 28.

Die 4 סניפין sollten nach der Mischna als Stützen für das Brot dienen und zwar je 2 für eine Schicht. Das Wort סניף bedeutet, wie sich aus seiner verschiedenartigen Anwendung ergibt, immer einen Nebenteil an oder zu einem Gegenstande, der dazu dient, diesen zusammenzuhalten, zu stützen oder zu ergänzen (s. Aruch und Tosf. Jomt. z. St.). Wir übersetzen es deshalb hier wohl am besten mit „Stütze". Die Stützen standen je zwei einander gegenüber an den beiden Längsseiten des Tisches, dicht am Tischrande, so dass die aufrecht stehenden Seitenwände der auf dem Tisch liegenden Brote durch sie gestützt wurden. Nach Raschi standen sie auf dem Fussboden und reichten hinauf bis zur Höhe des sechsten Brotes. Die Stützen selbst waren nur von geringer Breite, an ihrem oberen Teile aber (מראשיהן), d. h. an dem Teile vom Tischrande an nach oben, zweigten sich nach beiden Seiten hin Seitenteile (פיצולין) ab, die jedenfalls so lang waren, dass die Seitenwände der Brote in ihrer ganzen Breite durch sie gestützt wurden. Diese Seitenteile (a b und c d) dienten zugleich als Stützen für die zwischen

---

mara an mit den Worten ויש מחכמי ישראל אומרים קשותיו אלו הסניפין וכו׳. Berliner in seiner Raschi-Ausgabe weist darauf hin, dass Hai Gaon in seinem פירוש zu טהרות in מסכת מכשירין eine andere Lesart bringt, wonach es auch Menach. 97 a heisst: ומנקיותיו אלו סניפין וקשותיו אלו קנין.

den Broten liegenden Halbröhren, die mit dem einen Ende auf den Seitenteilen der Stütze auf der einen und mit dem anderen Ende auf denen der Stütze auf der gegenüberliegenden Seite lagen; so halfen die Stützen auch zugleich mit die Last der Brote tragen. S. die nebenstehende Figur:



Figur 5

Nach der Ansicht, wonach die Brote nicht die Form einer תיבה פרוצה, sondern eine schiffähnliche Form hatten, standen die Stützen, wie sich aus der Gemara (94b) ergibt, nicht auf dem Fussboden neben dem Tisch, sondern auf dem Tische selbst. Da nach dieser Ansicht die untere Fläche der Brote keine wagerechte Fläche war, sondern von einer nur fingerbreiten Mittellinie nach beiden Seiten hin allmählich aufstieg, so blieb unter der unteren Fläche des untersten Brotes auf dem Tisch auf beiden Seiten noch ein freier Zwischenraum, in den man den Fuss der Stütze hineinsetzen konnte. Von hier aus erhoben sich die Stützen, entsprechend der gebogenen Form der Brote, nicht senkrecht, sondern in einer gebogenen Linie nach oben, so dass die Wände der Brote durch sie gehalten wurden*).

Da nach Raschi die סניפין nicht nur für das unterste Brot, sondern auch für die anderen Brote und auch für die קנים als Stützen gedient haben, so müssen sie demnach auch der nach

*) Andererseits wurden so auch die Stützen nur dadurch in ihrer Lage gehalten, dass die Brote auf ihnen ruhten, s. den Ausspruch des R. Jehuda (S. 94b): הלחם מעמיד את הסניפין והסניפין מעמידין את הלחם.

unten gebogenen Form der übrigen Brote angepasst gewesen sein; so dass auch diese nicht nur in ihren obersten Teilen, sondern mit ihren ganzen Seitenflächen durch sie festgehalten wurden. Sie müssten demnach etwa die nebenstehende Form gehabt haben.

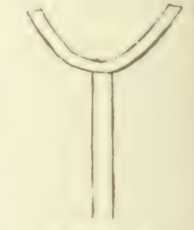


Figur 6

Anders erklären Tosafot das מפוצלין מראשיהן. Während nach Raschi die פצולים dazu dienen sollten, um die Enden der Röhren darauf zu legen, machen Tosafot (94 b v. דסמכי ליה סניפין ללחם) dagegen geltend, dass von einem Auflegen der Röhren auf die Stützen nirgends weder in der Mischna noch in der Gemara die Rede ist. Tosafot scheinen daher in dem מפוצלים מראשיהן das ראשיהן nicht in dem Sinne wie Raschi als Bezeichnung für den ganzen oberen Teil der סניפים vom Tischrand an aufwärts genommen zu haben, sondern als die wirklichen Spitzen der סניפין, diese hätten demnach oben nicht mit einem einfachen geraden Rande abgeschnitten, sondern hätten sich oben, jedenfalls nur des besseren Aussehens wegen, in mehrfache Ausläufer oder Aeste verzweigt. Die סניפים selbst waren so breit wie die Brote, so dass die Seitenwände der Brote in ihrer ganzen Ausdehnung von ihnen bedeckt wurden und für seitliche Ausläufer überhaupt kein Raum vorhanden war. Sollten, wie Raschi erklärt, die פיצולים dazu dienen, um die Enden der Röhren auf sie zu legen, so müsste man annehmen, dass darunter vielleicht der Breite der Röhren entsprechende Einschnitte in die סניפין zu verstehen seien, die in der Höhe von 2 zu 2 bezw. $2^1/_2$ zu $2^1/_2$ טפחים daran angebracht waren. Daraus, dass von einem Auflegen der Röhren auf die סניפים nirgends die Rede ist und es immer nur heisst, die סניפים hätten dazu gedient, את הלחם d a s Brot (Einz.) zu stützen, glauben Tosafot schliessen zu müssen, dass die סניפים nicht wie nach Raschis Erklärung bis hinauf zu den obersten Broten reichten, sondern dass sie nur als Stützen für die un-

tersten auf der Tischplatte liegenden Brote dienten. Allerdings wenden Tosafot selbst dagegen ein, dass das nach der Ansicht, dass die Brote eine schiffähnliche Form hatten, garnicht denkbar sei, da bei dieser Form auch die übrigen Brote eine Stütze haben m u s s t e n , die sie in ihrer Lage festhielt.

Zu einer von der sonstigen ganz abweichenden Auffassung von den קנים und den סניפים gelangt I. H. Dünner in seinen הגהות zum Talmud (Teil IV S. 216) auf Grund der Tosefta. In der Tosefta (Menach. XI) lautet nämlich die Stelle über die סניפים folgendermassen: ארבע סניפין של זהב רומין לדקרנין היו שם שבהן היו מסבכין את החלה מפני שדומות לספינה כדי שלא תהא רוקדת, und von den קנים heisst es dort: עשרים ושמנה קנים של זהב חלולין מפוצלין מקבלין טומאה היו שם. Es fehlt hier also bei den סניפים die Bestimmung, dass sie מפוצלים waren, sie hatten danach vielmehr die Form von einfachen spitz zulaufenden Stäben oder Pfählen (רומין לדקרנים). Dagegen wird von den Röhren, nicht Halbröhren wie nach der Mischna, angegeben, dass sie מפוצלין waren. Danach nimmt Dünner an, dass die Röhren etwa die nebenstehende Form hatten und nicht wagerecht zwischen den Broten lagen, sondern senkrecht auf die Grundflächen der Brote zwischen den beiden Seitenwänden aufgestellt wurden, je 3 auf jedes Brot, so dass sie mit ihren gabelförmigen oberen Teilen dem darüber liegenden Brote als Stütze dienten. Da das unterste Brot direkt auf dem Tische lag, so musste es, da die Brote eine schiffähnliche Form hatten, auch wenigstens auf den beiden Seiten gestützt werden. Dazu dienten die סניפים, die demnach für die beiden untersten Brote demselben Zwecke dienten, den die קנים bei den übrigen Broten erfüllten.


Figur 7

Mit den Ausführungen in unserer Gemara lässt sich diese Auffassung natürlich nicht vereinigen, da aus ihnen deutlich hervorgeht, dass die קנים zwischen den Broten lagen und den Zweck hatten, die Brote vor zu schnellem Altwerden zu bewahren.

Die Bedeutung von קסם.

Von Dr. **Samuel Daiches,** Dozent am Jews' College (London).

Die Bedeutung von קסם ist strittig; s. Gesenius, Hebr. und aram. Handwörterbuch, 15. Aufl., s. v. Die Ableitung „zerschneiden, zerteilen, durch das Orakel der Lospfeile zerteilen" (s. Rob. Smith im Journal of Philology, Bd. 13, p. 276 ff., auch Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, p. 133) ist indes ganz unbegründet. Die von Rob. Smith, l. c., p. 277 f., angeführte Hauptstütze Ezekiel 21, 26 fällt weg (s. unten p. III f.); s. auch Davies, Encyclopaedia Biblica, Col. 2900. Es scheint mir nun, dass קסם „(auf die Omina) schauen" bedeutet. In einem Artikel im Hilprecht Anniversary Volume (pp. 60—70) zeigte ich, dass Bileam ein babylonischer b ā r ū war. B ā r ū ist ein Wahrsager, der seine Resultate durch Schauen auf die Omina (Leber, Oel etc.) gewinnt (s. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion, p. 86). Im A. T. wird Bileam הקוסם genannt; s. Joschua 13, 22. קוסם ist also identisch mit bārū. Es ist nun zunächst sehr beachtenswert, dass im A. T. קסם fast ausnahmslos parallel mit חזה gebraucht wird. Vgl. Ezekiel 12, 24 כי לא יהיה עוד כל חזון שוא ומקסם חלק בתוך בית ישראל;

13, 6 חזו שוא וקסם כזב; 13, 7 הלא מחזה שוא חזיתם ומקסם כזב אמרתם;

13, 9 החזים שוא והקסמים כזב; 13, 23 לכן שוא לא תחזינה וקסם לא תקסמנה עוד;

21, 34 בחזות לך שוא בקסם לך כזב; 22, 28 חזים שוא וקסמים להם כזב;

Micha 3, 6 לכן לילה לכם מחזון וחשכה לכם מקסם;

3, 7 ובשו החזים וחפרו הקסמים: vgl. auch Zacharia 10, 2 והקוסמים חזו שקר.

Ferner lässt es sich zeigen, dass viele Stellen, in denen קסם vorkommt, mit der Bedeutung „schauen" für קסם einen viel besseren Sinn geben. Wir verstehen dann, wie so Zacharia 10, 2 gerade sagt והקוסמים חזו: weil der קוסם eben ein durch „Schauen" Orakel gewinnender Wahrsager, ein b ā r ū war. Micha 3, 6 erhält auch eine durchaus befriedigende Erklärung. Die neueren Commentatoren finden Schwierigkeiten in diesem Verse. Nowack bemerkt zur Stelle: „Nacht und Finsternis sind häufige Bilder für das politische Verderben, das über sie hereinbricht und das dadurch gesteigert wird, dass dann jedes Gesicht aufhört" usw. Nach der hier vorgeschlagenen Bedeutung für קסם ist der Vers vollständig klar. Der „Seher" (b ā r ū) musste seine Wahrsageceremonieen bei klarem Sonnenlicht vornehmen: vgl. Zimmern, l. c., p. 100 Z. 69, p. 110 Z. 4, p. 112 Z. 3 und passim, s. auch Hilprecht Anniv. Volume p. 61. Wenn es aber stets dunkel bleiben und die Sonne nicht aufgehen wird, werden die „Seher" auf die Omina nicht schauen und somit nicht wahrsagen können. Das ist der Sinn der Worte des Propheten Micha. „Daher wird euch (stets) Nacht sein, so dass ihr kein „Gesicht" haben werdet und es wird euch (stets) finster sein, so dass ihr nicht werdet „schauen" können, und die Sonne wird über den Propheten untergehen und der Tag wird über ihnen finster bleiben." Der Prophet kannte die Manipulationen der „Seher" sehr gut und kündigt ihnen ewige Nacht an, wodurch ihr Handwerk gelegt sein wird. וְחָשְׁכָה ist dann auch besser als das von Nowack vorgeschlagene וַחֲשֵׁכָה. Vers 7 hat denselben Sinn. ועטו על שפם geht sicher auch auf eine magische Handlung zurück.

Ezekiel 13, 6 ist auch vollständig klar. Kraetzschmar (in Nowack's Handkommentar) übersetzt:

„Sie haben Nichtiges geschaut und Trug 'orakelt'" und bemerkt dazu: „Da man קסם nicht schaut, sondern spricht, ist entweder קִסְמָם „und ihre Wahrsagerei ist . . ." oder mit Toy קָסְמוּ, parallel חזו zu lesen." S. auch Cornill, Ezechiel, p. 247 f.

Nun ist es aber klar. קָסַם bedeutet eben „schauen“ und man „schaut“ קֶסֶם. קסם כזב ist also eine trügerische „Schau.“ Und wenn die „Schau“ (der Omina) eine trügerische ist, so ist das Orakel auch ein trügerisches. חזו hat auch hier dieselbe Bedeutung wie קסמו. Das Wahrsagen kam erst nach dem „Schauen.“ Ebenso ist der folgende Vers (7) ganz in Ordnung: das Orakel, das sie durch Schauen gewonnen haben, ist ein falsches.

Ebenso gibt 13, 23 einen vorzüglichen Sinn. Die Commentatoren wollen וכזב statt וקסם lesen (s. Kraetzschmar z. St., auch Cornill). Aber קסם ist prägnanter. קסם, das wohl bekannte (Orakel)-„Schauen“, war eben an sich falsch. Daher ist es parallel zu שוא. Es ist noch stärker als שוא, weil es das ganze קסם (bārū)-Treiben als falsch hinstellt[1]).

Eine äusserst befriedigende Erklärung erhält jetzt auch Ezekiel 21, 26. Die Bedeutung „zerschneiden“ für קסם ist zum grossen Teil auf diesen Vers bei der Uebersetzung von קלקל mit „werfen“, „schütteln“ (die Lospfeile) gegründet (s. Rob. Smith, l. c., p. 278). Indes ist in diesem Verse von „werfen“ überhaupt nicht die Rede. Es handelt sich in diesem Verse nur um „Schauen“. Fangen wir mit der letzten der drei hier genannten Wahrsagearten an. ראה בכבד „er schaute auf die Leber.“ Leberschau ist uns durch die babylonischen Inschriften hinreichend bekannt; vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Teil II, p. 213 ff. שאל בתרפים wird auch eine Wahrsageart sein, die mit „Schauen“ zu tun hat. Die תרפים waren wohl „Schau“-Objekte, durch die man Orakel gewann. Was ist nun קלקל בחצים? Wenn mit קלקל „werfen“, „schütteln“ (so die

---

[1]) Das ganze Capitel 13 ist gegen das bārū-Treiben der israelitischen „Seher“ (קסמים) und „Seherinnen“ (קסמות) gerichtet. In vv. 18 und 19 haben wir sicher Anspielungen auf die Wahrsageceremonieen der „Seherinnen“. Gerste (שעלי שעורים) und Brot (פתותי לחם) spielten auch in den babylonischen bārū-Ceremonieen eine Rolle; vgl. Zimmern, l. c., p. 118 Zeile 13: „das Brot und die Gerste, die er (der bārū) mit seinem Munde gekaut hat, (soll er) unter seinem Fusse zertreten, sich darauf stellen“ u. s. w., s. auch p. 90. Aehnlich schon Ḳimḥi z. St.: ויש מפרשים כי השעורים והלחם היו נותנות תוך הכסתות ובהם היו עושות המעשה·

neueren Commentare) gemeint wäre, hätte es geheissen קלקל החצים, nicht בחצים. „Werfen mit den Pfeilen“ ist nicht Hebräisch. Ich halte es für sicher, dass קלקל auch „schauen“ bedeutet. קלקל בחצים heisst „er schaute auf die Pfeile.“ Man konnte auch durch Schauen auf Pfeile Orakel gewinnen. Das zu „schauende“ Objekt musste recht hell glänzen, und dann konnte der Wahrsager „sehen“ und das Orakel verkünden. Es ist interessant, dass dies auch die von Kimḥi gegebene Erklärung ist. Kimḥi sagt z. St.: ופירוש קלקל כמו והוא לא פנים קלקל (Koheleth 10, 10) והוא שמהדרין ומלטשין פני ברזל החץ עד שיהיה בהיר מאד והאין בו בעלי הקסם כמו שרואים בבוהן היד ובצפרן לבהירות הציפרן וכן רואים בכוס וכן במראה וכן רואים בכבד שיש לו בהירות[1]). Von den תרפים sagt Kimḥi: תרפים הם צלמים וראי בהם העתידות. In קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד haben wir also drei Arten der „Schau“-Divination. Der „Seher“ schaute auf die Pfeile, die Teraphim und die Leber und gewann Orakel. Dazu passt nun ausgezeichnet לקסם קסם. לקסם קסם heisst eben „eine (Wahrsage)schau schauen“, „durch Schauen auf die Omina Orakel gewinnen“ und ist hier ein allgemeiner terminus für die drei folgenden Divinationsarten. Die Bedeutung „schauen“ für קסם ist hierdurch vollauf bestätigt. Alle Arten von „Schauen“, ob mittels der Leber oder der Teraphim oder der Pfeile oder mittels anderer „Schau“-Objekte, wurden durch קסם bezeichnet. קסם war der allgemeine terminus im Hebräischen wie b ā r ū

---

[1]) Aus dieser Notiz Kimḥi's ersehen wir auch warum gerade die Leber bei der Tierschau so bevorzugt wurde und als „das offenbarende Organ par excellence“ (s. Jastrow, l. c., p. 216) galt. Jastrow (l. c, p. 214 ff.), führt mehrere Gründe zur Erklärung dieser Tatsache an. Der von Kimḥi angeführte Grund dürfte ein Hauptgrund gewesen sein. Die Leber hat einen guten Glanz. Man kann in sie „schauen“. Aus demselben Grunde waren die Nägel „Schau“-Objekte. Wenn man die Nägel fein poliert und Oel auf sie tut, kann man in sie „schauen“. Ausführliches hierüber in meiner demnächst erscheinenden Schrift „Babylonian Oil Magic in the Talmud and the later Jewish literature“ (Jews' College Publications Nr. 5). Für Leberschau in später Zeit vgl. die פתיחתא zu איכה רבה, Abschnitt 23. Da sagt R. Joschua von Siknin im Namen von R. Levi mit Bezug auf ראה בכבד in Ezek. 21, 26: כהדין ערבאה דהוה נכיס אימרא והמי בכבדא: s. auch קהלת רבה zu Kap. 12 v. 7. Wir haben somit hier einen Bericht über Leberschau bei Arabern im dritten Jahrhundert.

im Babylonischen. Und לקסם קסם entspricht ganz dem babylonischen bīra bārū „eine Schau anstellen,“ ein Orakel geben“, „wahrsagen“; vgl. Zimmern, l. c., p. 87 und s. p. 112 Z. 3. Im folgenden Verse (27) bedeutet הקסם natürlich „das durch Schauen gewonnene Orakel.“

Auch in I Sam. 28 handelt es sich um „Schauen“. Daher sagt Saul zur Wahrsagerin קסמי נא לי. Sie sollte durch bārū-Manipulationen Samuel heraufbeschwören, ihn „sehen“. Vielleicht tat sie es mittels der Nagelschau. Die ידעונים und אבות waren vielleicht die Schaumedia. Näheres hierüber in meiner oben erwähnten Schrift.

Num. 22,7 bezeichnet קסמים (וקסמים בידם) zweifellos das für die Schaudivination und die dazu gehörigen Ritualien nötige Material (s. meinen oben erwähnten Artikel in H. A. V.).

קסם קסמים in Deut. 18, 10 ist der „Seher“, der bārū. Auch in allen anderen Stellen im A. T. gibt קסם, קוסם „schauen“, „Seher“ einen vorzüglichen Sinn[1]. Es dürfte somit als sicher gelten, dass קסם „schauen“, „durch Schauen divinieren“ bedeutet.

[1]) קסם in Prov. 16, 10 ist natürlich figurativ gebraucht. Interessant ist, dass in LXX קסם, קוסם durch μαντεύομαι, μάντις wiedergegeben wird. Also „schauen“, „Seher“. Siehe besonders Ezek. 21, 26 τοῦ μαντεύσασθαι μαντείαν für לקסם קסם. Also bīra bārū = קסם קסם — μαντεύσασθαι μαντεῖον.

Der Zusammenhang der Mischnah im Traktate Edujoth*).

Von **D. Feuchtwang** (Wien).

Abschnitt I.

Mischnah 1, 2, 3 sind unter einander gebunden durch die wiederkehrende, auch sonst wichtige Formel: וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא וכו'. Mischnah 3, 4, 5, 6 stehen in innigem sachlichem Zusamenhange, wie dies sofort ersichtlich ist. Mischnah 7, 8, 9, 10, 11 sind teils durch das gemeinsame Thema טומאה וטהרה teils durch das Thema תרומות ומעשרות verbunden. Mischnah 12, 13, 14 sind (ähnlich wie 1, 2, 3) durch die Formel חזרו ב"ה להורות כב"ש äusserlich aneinandergereiht, innerer Zusammenhang besteht in der Behandlung der fraglichen Punkte keiner, jedoch in der litterargeschichtlichen Tatsache חזרו ב"ה להורות כב"ש.

Abschnitt II.

Mischnah 1, 2, 3 haben sowohl inneren als äusseren Zusammenhang. 1 und 2 sind gebunden durch עור בשר לשריפה; 1, 2 und 3 durch ר' חנינא סגן הכהנים: (3 אף היא). Mischnah 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 sind teils äusserlich teils durch inneren Zusammenhang verbunden. Die einleitenden Worte שלשה דברים verbinden äusserlich 4, 5, 6, 7, 8; Mischnah 4, 5, 6 sind aber

---

*) Zum Ganzen vgl. Krochmal: Mor. neb. has. 1851 pag. 193 ff. Dünner: Monatsschr. f. G. W. J. 1871 pag 33 ff. Hoffmann: die erste Mischna pag. 49. Klüger: Ueber Genesis und Composition der Halachasammlung Edujot. Feuchtwang: Monatsschr. 1897 pag. 278 ff. L. A. Rosenthal: Ueber den Zusammenhang der Mischnah I u. II passim aber besonders II pag. 37 ff. 41 ff.

auch durch den Umstand verbunden, dass 4 eingeleitet wird durch שלשה דברים אמ׳ ר׳ ישמעאל; 5 durch שלשה דברים אמרו לפני ר׳ ישמעאל und 6 (wie 4) durch שלשה דברים אמר ר׳ ישמעאל.

Mit 4, 5, 6, die durch den Hinweis auf ר׳ ישמעאל enger zusammenhängen, stehen dann in inniger Verbindung 7 8, 9, 10, welche unter sich durch die Persönlichkeit des ר׳ עקיבא verknüpft sind. 9 und 10 sind äusserlich wieder besonders durch die Anknüpfung אף הוא היה אומר und durch Aufzählungen mit den vorhergegangenen משניות verbunden. Sachlich ist der Zusammenhang nur ein loser. Eine Ueberleitung von der ersten, auf die Person des ר׳ ישמעאל zurückgehenden zur zweiten auf ר׳ עקיבא bezüglichen Gruppe von משניות bildet Mischnah 6, wo beide Tannaiten genannt sind, nämlich שלשה דברים אמר ר׳ ישמעאל ולא הודה לו ר׳ עקיבא. Zu bemerken ist der agadistische Inhalt der Gruppe 9, 10 (vgl. Tosefta, die ausdrücklich bemerkt: ה׳ דברים היה ר׳ עקיבא דורשן כמין הגדה) welche offenbar an die vorhergehenden rein halachischen Mischnastücke nur deshalb gereiht wurden, weil sie auf ר׳ עקיבא Bezug haben, sowie die Amoräer in zahllosen Fällen an halachische Erörterungen durch äusserliche Veranlassungen agadistische Ueberlieferungen knüpfen und ihnen grösseren Raum gewähren als jenen.

Abschnitt III.

Mischnah 1, 2, 3, 4, 5, 6 sind innerlich zusammenhängend durch Behandlung von Gegenständen, die טומאה berühren und durch die angeführten Controversanten ר׳ דוסא בן הרכינס und חכמים. Die zweite Gruppe 7, 8, 9, 10, 11 ist aneinandergereiht durch die Formeln: ארבעה ספיקות, שלשה דברים, ארבעה דברים, אף הוא. Einigermassen verbunden sind sie durch die gemeinsame Tatsache, dass in allen חכמים mit einem Tanna kontroversieren, u. z. 7. רבי יהושע והכמים. 8. רבי צדוק וחכמים. 9. רבן גמליאל וחכמים.

10 und 11 sind für sich mit 9 nur äusserlich durch ג׳ דברים und ר׳ גמליאל verbunden. Mischnah 12 steht allein (איסור והיתר) ר׳ אב״ע וחכמים.

Abschnitt IV.

Hier sind ohne System überliefert מקילי ב״ש ומחמירי ב״ה. Sie bilden keineswegs den Hauptbestandteil des Traktates, sind vielmehr der gemeinsame Titel dieses Abschnittes. Dieser Einteilungsgrund würde die Zusammenstellung der Gruppen genügend erklären, es sind aber auch noch innere Einteilungsgründe für die Stoffanordnung bemerkbar.

1, 2 handeln von יום טוב (מועד).

3, 4, 5 behandeln Gegenstände aus זרעים.

6, Gegenstände aus טהרות.

7, 8, 9, 10 Gegenstände aus נשים (ausgenommen פרין בציצית כלכלת שבת).

11 . . . . Gegenstände aus קדשים.

12 wieder Gegenstände aus טהרות.

Vielleicht kann man eine leise Gedankenverbindung zwischen der Gruppe 3, 4, 5 (זרעים) und der ausser Zusammenhang stehenden Mischnah 6 dadurch herstellen, dass man annimmt, diese Mischnah 6, beginnend mit זתים מגלגלים habe in diesem Subjekte Aehnlichkeit mit den vorher behandelten Gegenständen. Dann haben wir die Gruppe 3, 4, 5, 6 geschlossen. In Mischnah 10 bilden die beiden Controversen über פרין בציצית und כלכלת שבת eine Anomalie; auch diese lässt sich einigermassen dadurch erklären, dass man annimmt, dass in dieser Mischnah die Relationen Schammais und Hillels durch מחייבין und פוטרין gegenübergestellt werden: im zweiten Satze המפלת לאור שמונים ואחד ב״ש פוטרין מן הקרבן וב״ה מחייבין. Trotz der völligen Ungleichheit der Gegenstände folgt nun: פרין בציצית ב״ש פוטרין וב״ה מחייבין כלכלת שבת ב״ש פוטרין וב״ה מחייבין. Diese drei Fälle, wo sich ב״ש und ב״ה als פוטרין und מחייבין gegenüberstehen sind also absichtlich aneinander gereiht. Der erste Satz dieser Mischnah jedoch steht ausser allem Zusammenhange; man muss annehmen, dass das Thema אשה das Bindeglied bildet. In der Tosefta steht diese Tradition direkt hinter המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק. Mischnah 11 schliesst sich an 10 äusserlich dadurch an, dass 10 beginnt mit המדיר und 11 mit מי שנדר. 12 steht tatsächlich vereinsamt.

Abschnitt V.

Dieser Abschnitt ist mit Abschn. IV in Zusammenhang; denn auch hier werden מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה aufgezählt. Separiert ist der Abschnitt deshalb, weil in dem vorhergegangenen (IV) die Fälle סתם, hier aber unter Zurückführung auf bestimmte Tradenten aufgezählt werden.

1. Gruppe רבי יהודה.
2. „ רבי יוסי.
3. „ רבי ישמעאל.
4. „ רבי אליעזר.
5. „ רבי אליעזר אומר משום ב"ש יקימו וב"ה אומרים יוציאו.

Mit Mischnah 6 beginnt eine ganz neue Gruppe, die durch העיד eingeleitet ist; also wie in Abschn. II (העיד ר' חנינא סגן הכוהנים). Mit dieser Mischnah wird die bedeutende Persönlichkeit des עקביא בן מהללאל eingeführt, (Frankl. דרכי המשנה S. 56. Weiss דדו"ד I 176).

Abschnitt VI.

Dieser Abschnitt schliesst sich direkt an V durch העיד an und bildet eine Steigerung der aufgezählten Tatsachen. Vorher ד' דברים im Namen des Akabjah, jetzt ה' דברים. Der מעיד ist in Mischnah 1 ר' יהודה בן בבא.

Mischnah 2 durch העיד mit 1 verbunden; 3 mit 2 sachlich innig verknüpt. Fast hat es den Anschein, dass entweder die letzte Mischnah des Abschnitt V als erste zu VI, oder aber die erste Mischnah von VI als letzte zu Abschn. V gehörte. Für ersteres spricht der Umstand, dass dann mit den durch העיד charakterisierten משניות ein neuer Abschnitt beginnt; für letzteres folgendes: Mischnah 6 in Abschn. V beginnt: עקביא בן מהללאל העיד (zuerst Name dann העיד) ebenso Mischnah 1 Abschn. VI: רבי יהודה בן בבא העיד (zuerst Name dann העיד) während dann mit Mischnah 2 Abschn. VI eine neuere Eduth-Gruppe beginnt mit der Einleitung העיד ר' יהושע (zuerst העיד dann Namen). Hieran schliesst sich dann vollständig systematisch:

Abschnitt VII.

Mischnah 1 bildet den Uebergang von der Edujoth-Gruppe des ר׳ יהושע zu der des ר׳ צדוק dadurch, dass in ihr die gemeinschaftlichen עדיות beider (ר׳ יהושע ר׳ צדוק) aufgerechnet werden. Also stellt sich dann das Bild der Mischnagruppen dieses Abschnitts wie folgt dar:

1. . . . העיד ר׳ יהושע ורבי צדוק.
2. 3. 4. . . . העיד ר׳ צדוק (als der zuletzt genannte).
5. . . . העיד ר׳ יהושע ור׳ יקים איש הדר.
6. 7. העיד ר׳ יהושע ורבי פפייס; הן העידו.
8. . . . העיד מנחם סגנא.
9. . . . העיד ר׳ נחוניא בן גודגדא.

Abschnitt VIII.

Hier ist die Reihe der עדיות fortgesetzt. In 1, 2, 3, 4, 5, werden sie sämtlich durch das stereotype העיד eingeleitet, das nicht nur an die Spitze der Mischnah, sondern jedem einzelnen der Tradenten vorgesetzt wird. Als מעידים sind aufgezählt:

1. רבי יהושע בן בתירה, רבי שמעון בן בתירה, ר׳ עקיבא.
2. רבי יהודה בן בבא, רבי יהודה הכהן, ר׳ יוסי הכהן, ור׳ זכריה בן הקצב.
3. רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירה.
4. רבי יוסי בן יועזר איש צרידה — וקרי ליה יוסי שריא.
5. רבי עקיבא משום נחמיה איש בית דלי רבי יהושע.

Mit Mischnah 6 beginnt eine neue Gruppe, deren Traditionen nicht mehr durch העיד eingeleitet und charakterisiert sind; die Tradenten leiten ihre Aussagen durch dem העיד gleichwertige Wendungen ein: שמעתי ; מקובל אני.

6. אמר ר׳ אליעזר שמעתי וכו׳ אמר ר׳ יהושע שמעתי וכו׳.
7. אמר ר׳ יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני.

Die letzte Mischnah des Traktats ist prophetisch gefärbt. Recht gut möglich, dass sie die Stimmung wiedergibt, die am Schluss jener Verhandlungen (בו ביום, natürlich nicht „an jenem Tage“, sondern „zu jener Zeit“) geherrscht haben mag. (vgl. Rosenthal l. c. pg. 48 ff.)

Die Stadt Nehardea und ihre Hochschule.

Von Dr. **S. Funk** (Boskowitz).

Es kann nicht oft genug betont werden, dass die Ueberlieferungen des Talmuds über das Land Babylonien für die Kenntnis der Geographie und der Geschichte dieses ältesten Kulturlandes von unschätzbarem Werte sind. Wir haben schon an anderer Stelle (Vgl. Jhrb. d. Jüd.-Liter. Gesellsch. 1907) darauf hingewewiesen, dass das Targum Onkelos, welches bekanntlich seine letzte Form in Babylonien erhalten hat, bei der Wiedergabe von Länder- und Städtenamen uralten Ueberlieferungen folgt, die erst durch die neuen Funde in Babylonien ins rechte Licht gesetzt worden sind. Dies gilt noch in weit höherem Masse von den geographischen Ueberlieferungen im babylonischen Talmud. Die Kenntnis derselben hätten so manchen Forscher bei seinen Untersuchungen auf die richtige Spur lenken können. So hätte z. B. die bekannte Talmudstelle Baba b. 91 a, welche über die Beziehungen Abrahams zur Stadt Kutha handelt — er war daselbst drei, nach R. Dimi aus Nehardea, sieben Jahre gefangen und ein Stadtteil derselben wird von R. Chisda mit dem biblischen Ur-Kasdim indentifiziert — schon vor Rawlinson und Rassam auf die Vermutung führen können, dass unter dem Ruinenhügel Tell Ibrahim oder Habl-Ibrahim, wie ihn die Araber noch heute nennen, die alte Totenstadt Kutha zu suchen sei, welche gleich Ur im Süden und Charan im Norden ein dem Mondgotte Nannar (= der Erleuchter, daher die Identifizierung R. Chisdas mit Ur) geweihtes Heiligtum hatte (vgl. 2 Rawl. 50. Z. 15; Hommel Gesch. Babylon. und Assyr. S. 226 und Zehnpfund, Babylonien

in seinen wichtigen Ruinenstätten S. 11). Ein Beweis, wie Ueberlieferungen, die sich an bestimmte Gegenden knüpfen, Völker und Zeiten überdauern. Auch die alten geographischen Bezeichnungen, die, wenn sie auch zeitweilig von anderen verdrängt wurden, kehren immer wieder. In den meisten Fällen in der Urform, nicht selten in die Sprachen der Bewohner übertragen, die die betreffende Gegend im Laufe der Jahrhunderte gewechselt.[1])

Es darf wie Hommel in seiner Gesch. Babyl. u. Assyr. (S. 220) richtig bemerkt — „als Gesetz gelten, dass die Namen der altbabylonischen Ruinenstätte, wofern sie nicht ganz moderne, der Bedeutung nach durchsichtige arabische Namen tragen, die alten Namen in mehr oder weniger verstümmelter Form bewahrt haben.“ Zur Zeit der Amoräer waren aber noch viele alte Kulturstätten, die heute tief unter dem Schutte vergraben liegen, bewohnt. Eine ganze Anzahl von Städten und Strömen trugen in talmudischer Zeit noch ihre altbabylonischen Namen. So die Ströme: נהר ביל (= Belis) בב (Babu naru), בירן (von bâru = Fische) בדיתא (Ba-di-ia-a-tum), נריש nâr (u) essu, נהר פניא (paniu), נהר פקוד (Pikudu) תוו (Sûa) u. a. m.[2]) Von Städten seien nur erwähnt: (בבל) Babel, (כותא) Kutha, (מחוזא) Machosa, (נינוה) Ninive, (נציבן), Nisibin, (נזניא) Nisin, (סירא) Suru (קל נבו) Kal-Nebo und viele andere. Ohne Zweifel werden wir auch in Nehardea („Naarda“ bei Josephus Antiq. Jud. XVIII, 9, „Naraga“ bei Plinius Hist. N. VI, 30) eine altbabylonische Stadt zu suchen haben, die für uns ein ganz besonderes Interesse hat, nicht nur weil sie als eine der ältesten Judenstädte in Babylonien im

[1]) So wurde z. B. der Strom רכס im Talm. (Baba m. 18a) von den Römern Skirtus, von den Arabern Daisan (der hüpfende) genannt; der Strom אנק hiess bei den alten Griechen *Κώκυτος* *Ἀχέρων*; דורא דרעותא, bei den Persern Gôpânân (Vgl. Funk, Juden in Babylon, II S. 148)

[2]) Zu den Strömen vgl. Pick, Assyrisches u. Talmud. S. 12, Funk, Beitr. z. Geogr. Babyl. im Jahrb. der Jüd. Liter.-Gesellsch. Jhrg. 1909. Zu Sû'a vgl. die Inschr. Assurnasirpal's von seinem letzten Feldzuge (867, v. u. Zr.) nach der Gegend zwischen dem oberen Tigris u. dem Euphrat: „Von der Stadt Karania brach ich auf..... Den Fluss Sû'a überschritt ich“. Vgl. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyr. S. 584.

politischen Leben unseres Volkes eine grosse Rolle gespielt, sondern auch wegen der eigenartigen Hochschule, die unter der Leitung Samuels ihren Höhepunkt erreicht hat.

Die Hochschule in Nehardea unterschied sich von ihren Schwester-Lehrstätten durch die von Dr. Hoffmann erwiesene Tatsache, dass daselbst neben den eifrigsten Talmudstudien auch andere Lehrfächer vorgetragen wurden. Insbesondere Astronomie und Medizin [1]). Bedenkt man, dass das Recht fast den Hauptteil der theologischen Studien bildete, und dass Samuel auf dem Gebiete des Rechtes alle seine Zeitgenossen überragte, so wird man zugeben müssen, dass die Hochschule in Nehardea die gesamte Wissenschaft umfasste und mit einer Universität verglichen werden kann. Hoffmann hat schon daselbst auf Mannert verwiesen, der Nehardea mit Hipparenum indentifiziert und hat die umfassenden astronomischen Kenntnisse Samuels zum Teile auch auf den Verkehr mit nichtjüdischen Astronomen zurückgeführt.[2]) Dass er mit nichtjüdischen Astronomen, wie z. B. mit Ablat freundschaftlich verkehrt hat, wird ja ausdrücklich berichtet, und gestattete er auch selbst von den Magiern Lehren anzunehmen. [3])

Die Stadt muss sehr alt und von Juden dicht bevölkert gewesen sein. Schon der Umstand, dass dort ein kleiner Judenstaat sich bilden konnte, weist darauf hin, dass dieselbe eine sehr zahlreiche jüdische Bevölkerung hatte. — Und die Ueberlieferung Scheriras, dass diese dort die Synagoge שף ויתיב unter dem König Jechonja aus dem Material des zerstörten Tempels erbaut hat, weist jedenfalls auf das hohe Alter dieser Metropole der Exulanten hin. (Vgl. Megilla 29a, Aboda s. 20b Scheriras Sendschr. S. 15).

Wenden wir uns ihrer geographischen Lage zu, wie sie uns aus den Schilderungen der talmudischen Quellen entgegentritt, so geht zunächst aus denselben mit Sicherheit hervor, dass sie

[1]) Vgl. Hoffmann, Mar Samuel S. 34.
[2]) Ebendas. S. 17—18.
[3]) Vgl. Hoffmann ebendas.

am Königs-Kanal und in der nächsten Nähe des Euphrats lag[1]. Diese Lage entspricht aber ganz genau jener der uralten Doppelstadt Sippar-Agadî am Königs-Kanal und am Euphrat, deren Ruinen zum Teile unter dem Hügel Abu Habba von Rassam im Jahre 1881 entdeckt und ausgegraben wurden. Diese Stadt lag ebenfalls am alten Königskanal und unmittelbar am Euphrat. Es ist sehr gut möglich, ja wahrscheinlich, dass in dem Namen Naraga, wie er uns bei Plinius erhalten ist, noch das sumerische aga (= ewig; Oppert vermutete, dass Aga-dî(-ki) Ort des ewigen Feuers bedeutet hat; die Bezeichnung Nunki aber und auch Naraga weist eher auf „ewige Flut", Urwasser hin) steckt. Im Talmud wird die Stadt Neharda genannt, Josephus nennt sie Naarda. Wir haben schon an anderer Stelle die Vermutung ausgesprochen, dass man bei den Namen נהרדעא an „Strom Ea's" des Wassergottes zu denken hat[2], der seine eigentliche Cultstätte in Eridu im Süden Babyloniens hatte (Jahrb. der Jüd. Liter. Gesellsch. 1907). Diese Vermutung wird durch den Umstand fast zur Gewissheit erhoben, dass der ältere Name der Stadt Eridu's Nun-ki- „Ort des Urwassers", tätsächlich auf Sippar übertragen wurde. Sie führte schon z. Z. des alten Sargon 3800 v. u. Z. den Namen Ukib-Nunki „Gestade von Nunki". Agadi wird in den Inschriften stets Sippar der Göttin Anun (Nun-Urwasser mit dem substantivirenden sumerischen Vokalvorschlag a) genannt, zur Unterscheidung von Sippar scha Schamschi, jenes Stadtteiles, in welchem der Tempel des Sonnen

[1] Vgl. Kidduschin 70b, Sabbath 108a.

[2] Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Göttin des Sonnengotte von Sippar in den Inschriften A-a genannt wird (Vgl. Hommel, Gesch S. 228, 5 und Jastrow, die Relig. Babyl. u. Assyr. S. 71) die auch besondere wenn wir die Form berücksichtigen, die uns Josephus überliefert (Naarda) gemeint sein könne. Aber die Uebertragung des Namens Nunki und di Form des Talmuds spricht für Ea. Nach Jastrow (ebendas.) war A ur sprünglich eine männliche Gottheit, die älteste Form hatte nicht die scharf Scheidung zwischen männlich und weiblich bei Gottheiten. Der stärkere Got war als männlich, der schwächere als weiblich gedacht. Sollte vielleicht E zu einem schwachen Abbild neben Schamasch entartet und unter Aa ge meint sein?

gottes gestanden. Der alte Stadtname Agadi wurde von letzterem fast vollständig verdrängt[1]), wahrscheinlich wie Hommel meint, von da ab, wo man Akkad zur Bezeichnung Nordbabyloniens verwendete, also bevor noch Babel die oberste Rolle spielte (Hommel, Gesch. S. 204). Leider ist von diesem Stadtteile bisher noch keine Spur gefunden worden. Die Grabungen in dem 1 Stunde nördlich von Abû Habba gelegenen Hügel ed-Deir, worunter Rassam Agadi vermutet hatte, sind erfolglos geblieben. Die Stadt scheint wie das heutige Konstantinopel aus vielen Stadtteilen bestanden zu haben, wie noch aus der Gruppe von Hügeln ersichtlich ist, welche südlich vom alten Königskanal um den Hügel Abu Habba (Sippar) liegen. In den Inschriften werden verschiedene mit Sippar zusammengesetzte Ortsnamen erwähnt, wie Sippar-jachruru, Sippar-Amnanim und Sippar-rabu; ob diese Orte Stadtviertel von dem alten Sippar waren, ist noch nicht entschieden. (Vgl. Zehnpfund, Babylon in seinen wichtigten Ruinenstätten S. 8). Nach Scheil dem französischen Forscher — haben wir jedenfalls in der berühmten Neustadt Pallukattu, welche zur Zeit Nebukadnezars und Nabonids erbaut wurde, einen Teil von Sippar zu erblicken[2]). Die

[1]) Es ist bezeichnend, dass während die altbabylonischen Texte seit Jahrtausenden Agadi als Stadtnamen nicht mehr kennen, die Bibel von „Babel, Erech und A k k a d“ (Gen. 10, 8) spricht und nicht von Sippar oder Sepharwajim, wie nach den Bibelkritikern zu erwarten wäre.

[2]) In den Kontrakttafeln aus Abû-Habba heisst sie gewöhnlich „Schamaschstadt am Pallukat“, es findet sich auch der „Palukatkanal in der Schamaschstadt“. Man wäre versucht, diese mit dem תל חרשא (Esra II, 59; über die Verwechslung von ס mit ש s. Stade's Wörterb. Buchst. ש) zu identifizieren. Die LXX hat dafür *Φελαρσα*, es würde Sonnenhügel bedeuten. — Dieses תל חרשא bedeutet aber wahrscheinlich „Waldhügel“; vgl חֹרֶשׁ, הֹרְשָׁה pl. חֳרָשִׁים (2 Chr. 27, 4; Jes. 17, 9. Ez. 31, 3. vgl. hierzu Lagarde Mitt. I, 228) Gemeint ist wohl der Zedernberg in Babel, und das *Φελαρσα* der Septuaginta ist identisch mit dem תל ארזא der letzten Mischna in Jebamoth, wie schon Berliner (Beitr. z. Geogr. usw. S. 61) richtig bemerkt hat. Ueber den Zedernwald in Babylon s. Jeremias, Izdubar-Nimrod (S. 3): „Nach Arrian und Strabo soll noch Alexander der Gr. in den Götterhainen Babylons Zypressen geschlagen haben“. Damit wird wohl auch das unverständliche ארזה ערה (Zeph. 2, 14) bei der Zerstörung von Aschur und Nineweh zu erklären sein.

Judenstadt Nehardea wird ursprünglich jedenfalls auch nur ein Stadtteil von Sippar gewesen sein, und zwar wahrscheinlich der von Agadî, der von dem dabei fliessenden Strome seinen späteren Namen erhalten hat. Naraga des Plinius ist der ältere Name dieses Stromes am Sippar (also „ewiger Strom"), Nehardea der jüngere. Ea, welches ebenfalls „Wohnung" und „Wasser" bedeutet, (vgl. Jastrow die Religion Babyl. u. Assyr. S. 62) ist eben an Stelle von dem gleichbedeutenden Nunki getreten und נהרדעא ist eine Uebersetzung von Bura-nunu (= Euphrat) was keineswegs „grosser Strom" bedeutet, sondern, wie Hommel (ebendas. S. 205) richtig bemerkt, „Fluss von Nun" [1]) gleich dem Nunki in dem häufig gebrauchten Namen des Euphrat" „idda-Ukib-Nunki" „Strom des Ufers Nunki" (= Strom von Sippar Vgl. Hommel Gesch. S. 204 Anm. 2). Nehardea bedeutet demnach nichts anderes als Euphratarm von Sippar. Wenn wir noch

[1]) So ist vielleicht auch das ganz merkwürdige נהרדעא דסמיך למדבר קדמות des Targum Jonathan zu Deut, 2,26 zu erklären, wo offenbar von einer Gegend die Rede ist, die am toten Meere lag. Es ist dies die Gegend von Sodom und Amorah, an welcher nach altkananäischer Ueberlieferung das einstige Paradies lag. (Vgl. Jeremias, das A. T. im Lichte des a. O. S. 90). Das Targum Jonathan, das jedenfalls einer geographischen Tradition folgt, erblickt im מדבר קדמות das עדן (êdinu assyr. = sêru = מדבר) im Kedem (Gen. 2,8), wozu noch zu bemerken ist, dass auch das tote Meer in Ezech 47,18; Hiob 2,20 ים הקדמוני genannt wird. Zu dem Paradiese gehörte aber stets, wie der Euphrat zum babylonischen Paradiese, ein göttlicher Fluss. Daselbst gab es daher in der vorisraelitischen Zeit, in der Kanaan vollständig unter dem Einfluss Babels stand (vgl. Winkler, Gesch. Isr. S. 116—126) jedenfalls ein göttliches Wasser (vielleicht das spätere מי מרום) welches den Namen נהרדעא führte. Namen altbabylon. Götter waren im alten Kanaan nicht selten, so z. B. die Namen Nebo, Tammus, Kaimanu. An Ea als an den Gott der Medizin könnte man bei den heissen Quellen am toten Meere denken. Jos. Ant. 17, 6, 5. An Ea könnte man auch als an den Flussgott denken, dem wegen seiner Beziehungen zum Asphalt, Figuren aus Asphalt geweiht wurden. (Vgl. darüber die altbabylon. Inschr. bei Weber, Dämonenbeschwörer bei den Babylon. u. Assyr. S. 19). Das tote Meer wird ja von Josephus stets ἡ Ἀσφαλτιτιρ (Antt. 17, 6,5 Bell. jud, 4, 8. 2). Ob man nun mit נהרדעא das Meer selbst oder einen heissen, Asphalt mit sich führenden Fluss — solche gab es bei Kallirhoe — bezeichnet hat, lässt sich nicht mehr entscheiden, jedenfalls folgt das Targum einer richtigen Tradition, die an diese Gegend geknüpft, sich aus altkananäischer Zeit im Volke erhalten hat.

eines Beweises für die Richtigkeit dieser Annahme bedürften, könnten wir noch auf Abulfeda verweisen, der Nehardea in geringer Entfernung von Anbar oder el Ambar setzt. (Abulfedae tabul. e. cap. de fluviis ed. Wüstenf. p. 65, Ritter Erdk. X, 147) Anbar wird von Ward mit dem zweiten Sippar indentifiziert, was wohl irrig ist; die Nähe Anbars von Sippar ist aber über jedem Zweifel erhaben. (Vgl. Jastrow, die Religion Babyloniens und Assyriens S. 72).

In späterer Zeit scheint aber Nehardea den Namen Sippar ganz verdrängt zu haben [1]). Wenn Pethachja von der zerstörten Metropole schreibt, dass man ganze drei Tage bedürfe, um diese zu durchqueren, so wird dies wohl von den gesamten Städteanlagen oder von einem grossen Teile derselben gemeint gewesen sein, die zu der einstigen Doppelstadt Sippar-Agadî gehörten und welche den Namen Nehardea führten. Dies ist wahrscheinlich zur Zeit der zwei Brüder Asinai und Anilai geschehen, die sie im dritten Jahrzehnt n. u. Zr. zur Zentrale eines kleinen Judenstaates machten. Dazumal war sie eine Stadt, die nach der Schilderung des Josephus (Antt. XVIII, 9, 1) nicht eingenommen werden konnte, weil sie rings vom Euphrat umflossen und stark befestigt war. Wegen dieser natürlichen Festigkeit wurde sie auch von den Juden in Babylonien als Schatzkammer für ihre Schekel- und sonstige Opfergelder erwählt, von welcher diese dann von Zeit zu Zeit unter starker Bedeckung nach Jerusalem überführt wurden (Joseph. ebendas.). Hierzu war sie auch durch ihre Zentrale Lage, wie durch die Wasserstrassen Euphrat und Königskanal, die sie mit den weitesten Ländern verband, wie keine andere Stadt Babyloniens geeignet. Sabbath 20 b. See-

[1]) Wie aus vielen in Sippar gefundenen Tafeln hervorgeht, blühte Sippar und sein Tempel jedenfalls noch lange nach der Eroberung des neubabylonischen Reiches durch die Perserkönige (Zehnpfund, Babylonien usw. S. 7). Auch der Cultus von Sippar scheint noch in einem Stadtteile bis in die talmudische Zeit hinein bestanden zu haben. Vielleicht als der einzige Rest des babylonischen Götterkultus. Nur so erklärt es sich, dass der Talmud die Feste des Götterkreises von Sip. als den דבבלאי bezeichnet. Vgl. Aboda s. 11 b und Funk, Babylonisches im Babylon. Talmud (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. 1913 S. 268—273.

fahrer kamen noch in talmudischer Zeit von weiten Ländern dahin (Sabbath, 20b, 21a und 90a). Ins Freie führten grosse Tore, die, — gleich den ausgegrabenen Toren Sippars, die ursprünglich Oeffnungen von 30 m später höchstens v. 15—20 m hatten (s. Zehnpfund, Babylon. in seinen wichtigsten Ruinen S. 8) — bis zur Hälfte vom Schutte verstopft waren (Erubin 6 b) und besondere Fahrzeuge über den Euphrat und Königskanal (Chullin 94 a). Als Grenz- und ungemein reiche Stadt war sie oft Zielpunkt von feindlichen Ueberfällen.[1]) Im Jahre 36 vor Chr. wurde sie zerstört. Nach kaum 100 Jahren findet R. Akiba daselbst wieder eine bedeutende Gemeinde, in deren Mitte er ein Schaltjahr einsetzt und mit einem Gesetzeslehrer halachische Controversen führt (Jebam. 115 a und 122 a). Zur Zeit der ersten Sassaniden (22 b) war sie Sitz des Exilarchen und seiner Oberrichter[2]). Wie Agadi im Altertum Hauptstadt des nördlichen Babyloniens war, bildete Nehardea die geistige Zentrale dieses Teiles, und noch nach Jahrhunderten richteten sich die Judenstädte im nördlichen Babylonien nach der Lehre Nehardeas[3]) Daran änderte auch nichts die Zerstörung der Stadt durch Papa b. Nasr, einen Verwandten von Odenath[4]), im Jahre 259. Die Juden kehrten immer wieder nach Nehardea zurück. Schon nach wenigen Jahrzehnten hält Rabba b. Huna einen Vortrag vor den Toren derselben (Beza 29b) und noch z. Z. Benjamin von Tudelas (1160) hatte sie eine bedeutende Judengemeinde mit grossen Lehrern, deren der letztgenannte ehrenvoll erwähnt. Erst als die grossen Talmudschulen im Westen, in Deutschland und in Frankreich zur vollen Blüte gelangten, versank allmählich in den Wellen des Sandmeeres die Stätte, welche der berühmte Sitz der jüdischen Lehre und ihres grossen Lehrers Samuels gewesen, jenes Mannes dessen Namen stets als glänzender Stern ersten Ranges am Himmel der jüdischen Wissenschaft leuchten wird.

[1]) Berach. 30b Erubin 34 b, Aboda s. 70b, vgl. Berliner, Beitr. z. Geogr. usw. S. 48. — [2]) Baba b. 36 a, Gittin 14 a.

[3]) Vgl. Kethubb. 6 a, 54 a, Baba b. 153 a und hierzu Hoffmanns Mar Samuel 34, 1. — [4]) Vgl. Funk, Juden in Babylonien I Bd. 75—77.

Aus Mischna und Gemara.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz (Zabrze).

I.

Das Wort Hillels in den „Sprüchen der Väter“ (II 6) אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד hat zu vielfachen Erörterungen und Schlussfolgerungen Anlass gegeben. Christliche Forscher (vgl. z. B. Bousset, die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter S. 142) haben in diesem Spruch einen besonders beweiskräftigen Beleg zu sehen geglaubt, dass dem talmudischen Judentum Gelehrsamkeit und Frömmigkeit identisch sei.

Man muss gegen solche und ähnliche Schlussfolgerungen, die einer bestimmten Tendenz entspringen, zunächst auf die Binsenwahrheit aufmerksam machen, dass es im Wesen von aphoristischen Sätzen liegt, dass sie eine gewisse Einseitigkeit zur Folge haben. Die pointierte Zuspitzung eines Gedankens, ohne Zusammenhang mit anderen, führt mit Notwendigkeit zu Uebertreibungen, oft sogar zu Widersprüchen, da man doch dasjenige, was man gerade sagen will, möglichst eindrucksvoll in kurze Worte fassen muss, ohne Rücksicht auf andere Gedankengänge.

Es kann keine Rede davon sein, dass dem talmudischen Judentum blosse Gelehrsamkeit gleichbedeutend gewesen sei mit Frömmigkeit. Auch dort, wo das Thorawissen an die oberste Stelle gesetzt und als das höchste anerkannt wird, geschieht es um deswillen, weil תלמוד מביא לידי מעשה (Kidduschin 40 b). Dieser Punkt ist von vielen jüdischen Forschern schon so klar und un-

widerleglich behandelt und festgestellt worden, dass es sich erübrigt hier näher darauf einzugehen.

Besonders Hillel, der selber unter den grössten Schwierigkeiten und Entbehrungen zum Meister der Thora emporgestiegen ist, preist aufs höchste die veredelnde Wirkung der Thorakenntnis und wird nicht müde, an diesen Weg zur Frömmigkeit und Weisheit zu mahnen. Aber der vorliegende Satz scheint mehr als diese Mahnung zu enthalten. Indem er sagt אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד, scheint er dem Amhaarez jede Frömmigkeit abzusprechen und ihm, auch wenn er den guten Willen hat, fromm zu sein, seiner mangelnden Kenntnis der Lehre wegen zu einem Sünder zu stempeln. Der Ausdruck „Amhaarez“ zielt nicht etwa nur auf den an vielen Stellen des Talmuds mit diesem Begriff bezeichneten Gegner des Chaber, des gesetzestreuen Genossen, hin, der nach den Andeutungen des Talmuds oft auf einer sittlich tiefen Stufe stand. (Pesachim 49 b). Wäre das doch eine wunderliche Tautologie, wenn Hillel hervorheben würde, dass der sittlich minderwertige Mensch nicht fromm sei. Vielmehr schliesst dieser Ausdruck auch den Chaber Amhaarez, den unwissenden gesetzestreuen Genossen, ein, der es auf sich genommen hat, alle Lehren und Vorschriften des Gesetzes auf das gewissenhafteste zu befolgen. Und es würde damit hervorgehoben sein, dass die mangelnde Thorakenntnis ihn zu einem Sünder mache, dass wer kein Talmid Chacham sei, den Unfrommen und Sündigen zugerechnet werden müsse, auch wenn er den Willen habe ein Leben der Frömmigkeit und Sündenscheu zu führen. Ein so schroffes und scharfes und in dieser Schroffheit und Schärfe unbilliges Urteil würde aber dem ganzen milden und liebevollen Wesen Hillels, wie es uns aus zahlreichen Ueberlieferungen entgegentritt, völlig widersprechen. Ich glaube daher, dass die Auffassung, die man bisher von dem Ausspruche Hillels hatte, eine nicht zutreffende ist, und dass man eine andere Stellung zu ihm einnehmen muss, um ihm gerecht zu werden. Welches ist der Sinn des vielumstrittenen Satzes? Ich will das in folgendem zu beantworten suchen.

Der ganze Satz lautet: אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד ולא הבישן למד ולא הקפדן מלמד ולא כל המרבה בסחורה מחכים ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש.

Die markante Stellung der Negation, welche, anstatt dem zu negierenden Prädikat beigefügt zu werden, vor das Subjekt gesetzt ist, scheint darauf hinzuweisen, dass das Subjekt unterstrichen und hervorgehoben werden soll. Wenn der Sinn des Satzes wäre, dass der Ungebildete nicht sündenscheu, der Amhaarez nicht fromm sein, der Verschämte nicht lernen könne u. s. w., dann hätte die Negation passender ihre Stelle vor dem entsprechenden Prädikat gehabt, wodurch dessen apodiktische Verneinung zum Ausdruck gekommen wäre. So aber liegt der Nachdruck mehr auf dem Subjekt, als auf dem Prädikat.

Der Satz ist nun meines Erachtens folgendermassen zu interpretieren: „Ein Ungebildeter ist noch nicht sündenscheu, ein Amhaarez noch nicht fromm“, d. h. Unwissenheit ist noch keine Frömmigkeit. Der rechte Sinn des Spruches wird uns verständlich, wenn wir an gewisse Strömungen denken, die zur Zeit Hillels, in der die Entstehung des Christentums sich vorbereitete, im Judentum herrschten. Es entstanden innerhalb des Judentums Bewegungen, welche sich in Gegensatz zu den Schriftgelehrten stellend, deren Werk als etwas Ueberflüssiges oder gar Schädliches, der wahren Religion im Wege Stehendes betrachteten und gerade die Unwissenheit und Einfalt als etwas Gottgefälliges und Frommes ansahen. Man denke z. B. an den Satz der sogenannten Bergpredigt, der aus dieser Anschauung hervorgewachsen ist: „Selig sind die Armen im Geist, denn ihr ist das Reich der Himmel“ (Matthäus 5, 3). Der Spruch Hillels ist daher als ein polemischer aufzufassen, der sich gegen solche Anschauungen der Zeit wendet und betont, dass Unwissenheit noch keine Frömmigkeit sei.

Unter diesem Gesichtspunkte werden auch die übrigen Teile des Spruchs in ein anderes Licht gerückt. Wenn Hillel

weiter sagt ולא הבישן למד, so will er gewiss nicht der Dreistigkeit und Unverschämtheit das Wort reden. Wird doch gerade das Epitheton בישן als eines der edlen Kennzeichen der Israeliten gerühmt. (Jebamoth 79 a). Mag auch, so meint vielmehr Hillel, die Zurückhaltung an sich als eine gute Eigenschaft des Schülers betrachtet werden, so ist sie allein noch kein Beweis, dass man ein guter Schüler sei.

Es scheint das eine gewisse Polemik oder Rechtfertigung gegen Schammai, den Genossen Hillels, zu enthalten, da die Schüler Schammais gegen ihren Lehrer zurückhaltender waren als die Schüler Hillels, der nach dem Bericht des Talmuds (Sabbath 31 a) auch die kindischsten Fragen nicht als Belästigung empfand.

Ebenso dürfte das folgende ולא הקפדן מלמד eine gewisse Polemik oder Rechtfertigung gegen Schammai enthalten der als קפדן bekannt war (Sabbath 30 b). Nicht als ob Hillel damit seinem grosen Amtsgenossen Schammai die Lehrbefähigung habe absprechen oder gar das Phlegma als gute Eigenschaft des Lehrers habe bezichnen wollen. Es dürfte jedoch der Fall gewesen sein, dass manche Zeitgenossen der strengen und eifervollen Art Schammais den Vorzug gaben vor der milden und sanften Hillels und jene für wirksamer hielten als diese. Dagegen wendet sich nun Hillel und sagt, dass Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit noch nicht den Lehrer machen. „Nicht der Heftige ist schon ein Lehrer".

In analoger Art wäre dann der letzte Teil des Spruches zu interpretieren ולא כל המרבה בסחורה מחכים. Wir dürfen annehmen, dass die welterfahrenen Handelsherren sich den Gesetzeslehren und deren vermeintlicher Weltfremdheit überlegen fühlten, und dass in diesen Kreisen die Erfahrungen, die man durch den Verkehr mit vielen Menschen gewinnt, überschätzt wurden. Dagegen wendet sich nun Hillel und deutet an, dass zur Erlangung der Weisheit noch etwas mehr gehöre, die innere Sammlung, die erst zur Weisheit führe. „Wer viel Geschäfte betreibt, wird noch nicht weise".

Der Schluss des Satzes, der Berachoth 63 a in aramäischer Fassung zitiert wird באתר דלית גבר תמן הוי גבר, rühmt den Wert

des Willens und der Persönlichkeit, die trotz mangelnder Kenntnisse und Gaben dort, wo es nottut, das ihrige leisten kann und soll.

II.

Im Traktat Jebamoth 86 b sagt R. Chisda: „Früher wurden שוטרים nur aus den Leviten ernannt, denn es heisst (2 Chr. 19, 11): ושוטרים הלוים לפניכם. Jetzt aber werden sie nur aus den Israeliten ernannt, denn es heisst: ושוטרים הרבים בראשיכם.

Diese Stelle ist rätselhaft, denn, wie die Kommentatoren hervorheben, ist der von R. Chisda zitierte zweite Satz in der ganzen heiligen Schrift nicht aufzufinden. Ferner ist es auch nicht ersichtlich, wieso die zitierten Worte eine Begründung dafür enthalten, dass man keine Leviten zu שוטרים macht.

R. Jakob Emden in seinen der Wilnaer Talmudausgabe beigedruckten Bemerkungen will, um die Schwierigkeit zu lösen, eine andere Lesart setzen, nämlich ושוטרים לשבטיכם (5 M. 1, 15). Aber schon davon abgesehen, dass man nicht einsieht, durch welches Missverständnis die Verwechslung eingetreten sein könnte, wäre mit dieser Korrektur nichts gewonnen, da nach diesem Satz die Leviten, die auch zu den Stämmen Israels gehörten, nicht von dem Amte der שוטרים ausgeschlossen wären. Ausserdem könnte es sich doch nach dem klaren Wortlaut des Ausspruchs von R. Chisda nur um ein Zitat handeln, das sich auf eine spätere Zeit bezieht als die Zeit Josaphats, von der die Stelle 2 Chr. 19, 11 spricht, die von R. Chisda als die frühere bezeichnet wird.

Herr Rabbiner Dr. Ehrentreu in seinem wertvollen und interessanten Aufsatz „Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud" (Jahrbuch der Jüd. Litter. Gesellschaft IX S. 13) vermutet daher, dass es sich um ein Zitat aus einem apokryphischen Buche handelt, wie auch an anderen Stellen im Talmud Zitate aus den Apokryphen mit שנאמר eingeleitet werden. Er nimmt

an, dass R. Chisda das hebräische Original des ersten Makkabäerbuches vorgelegen habe, in dessen griechischer Uebersetzung es heisst: „Darauf setzte Juda Führer des Volkes ein über Tausend, über Hundert, über Fünfzig und über zehn. Und **sie sagten** zu denen, die Häuser gebaut, Weiber gefreit, Weinberge gepflanzt, dass jeder nach dem Gesetze in sein Haus zurückkehre." (1 Makk. 3, 55). Da nun nach 5 M. 20, 5 diese Anrede von den שוטרים gehalten worden, und da ferner die Uebersetzung der Makkabäerbücher nicht treu und zuverlässig sei, so sei es nicht unwahrscheinlich, dass die von R. Chisda zitierten Worte im hebräischen Original ihre Stelle gehabt hätten, zumal wenn man im Talmud statt בראשיכם lese בראשיהם

So geistreich aber auch diese ganze Kombination und Rekonstruktion ist, sie dürfte abzuweisen sein. Nicht einmal die Richtigkeit der Lesart „und sie sagten" im griechischen Text steht fest, einige lesen dort „und er sagte". Ueberdies würde mit der ganzen Rekonstruktion nichts gewonnen sein, da der wesentlichste Beweispunkt fehlt, dass nämlich die **Leviten** vom Amte der שוטרים ausgeschlossen sind. Ist doch auch im rekonstruierten Text von Leviten überhaupt keine Rede.

Ich bin nun der Ansicht, dass man einen ganz anderen Weg einschlagen muss, um unserer Talmudstelle gerecht zu werden. Ich glaube nämlich, dass es sich bei dem umstrittenen Satz überhaupt nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine Erläuterung R. Chisdas handelt, und dass die Worte הרבים בראשיכם vermutlich nichts anderes sind als eine Bezugnahme auf das Targum bezw. eine Rückübersetzung daraus. (Ueber das Targum zur Chronik vgl. Zunz G. V. S. 67).

Der Begriff שוטרים ist nämlich in der Schrift kein einheitlicher. Bald sind darunter niedere Beamte, Exekutivbeamte zu verstehen, bald hohe Würdenträger. In letzterem Sinne z. B. 4 M. 11, 16. 2 Chron. 26, 11. Daher übersetzt Targum Onkelos z. B. 4 M. 11, 16. 5 M. 1, 15 שוטרים mit סרכין Archon, Oberhaupt, dagegen 5 M. 17, 18 mit פרענין Exekutivbeamte. Der von R. Chisda zitierte Satz 2 Chr. 19, 11 ושוטרים הלויים לפניכם lässt nun in Bezug auf den Amtscharakter der שוטרים eine ver-

schiedene Deutung zu. Der Sifre zu 5 M. 1, 15 fasst sie in einem Zitat als Exekutivbeamte auf, das uns vorliegende Targum zur Chronik aber versteht darunter dem ganzen Zusammenhang des Satzes nach, da sie neben den zwei obersten Führern, neben dem Hohenpriester und dem Fürsten des Hauses Juda, genannt werden, סרכין hochstehende Beamte.

Was ferner das Wort לפניכם betrifft, so wird dieses im Targum meist mit קדמיכון übersetzt, zuweilen aber auch mit ברישיכון. Vergleiche 1 Sam. 12, 2, wo beide Uebersetzungen in einem Satze stehen.

R. Chisda kommentiert nun m. E., und zwar vermutlich nach einem ihm vorliegenden Targum den zitierten Satz 2 Chr. 19, 11 mit הרבים בראשיכם und charakterisiert, damit diese שוטרים als nicht identisch mit Exekutivbeamten, sondern als hohe Beamte, als ראשי העם.

Nun wäre aber, damit das Ganze verständlich werde, noch etwas zu ergänzen. Es fehlt die Fortführung des Beweises, dass die Leviten diese hohe Stellung später nicht mehr eingenommen haben. Ich glaube daher, dass hier noch ein Satz fehlt und zu ergänzen ist, der dies zum Ausdruck bringt, und zwar vermutlich der Satz Nehemia 10, 15 ראשי העם, der lediglich Israeliten als Oberhäupter bezeichnet im Gegensatz zu den in den voraufgehenden Sätzen genannten Leviten. Im zehnten Kapitel des Nehemia, wo von der Bundeserneuerung unter Esra berichtet wird, werden erst Priester, dann Leviten und schliesslich die ראשי העם aufgezählt, woraus R. Chisda schliesst, dass überhaupt nur Israeliten, aber nicht Leviten zu den ראשי העם gehörten, die er mit שוטרים identifiziert. Nun wäre die Beweiskette geschlossen.

Der Ausspruch R. Chisdas dürfte also etwa folgendermassen gelautet haben: „Früher wurden die שוטרים aus den Leviten ernannt, denn es heisst ושוטרים הלויים לפניכם. Jetzt aber werden sie nur aus den Israeliten ernannt, denn es heisst ושוטרים וגו׳ הרבים בראשיכם וכתיב ראשי העם. So oder ähnlich ist meines Erachtens die Stelle zu rekonstruieren, damit sie verständlich werde.

III.

In den פסקי תוספות zu תענית lautet Nr. 8: ת״ח כל אחד מודה לחבירו בין על האמת בין על השקר. Der Sinn des Satzes ist dunkel. Und es sind schon mannigfache Versuche gemacht worden, ihn zu erklären. (Vgl. Ehrentreu im Jahrbuch der Jüdisch Litterarischen Gesellschaft IV S. 158). Es ist nicht anzunehmen, dass in diesem Satze ausgesprochen sei, der Talmid Chacham solle seinem Genossen auch dann zustimmen, wenn dieser etwas Falsches sagt. Obwohl es an sich natürlich Fälle geben kann, wo man eine Erwiderung auf eine unrichtige Ansicht unterlässt, so dürfte es doch ausgeschlossen sein, dass die stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung zu unrichtigen Ansichten von den פסקי תוספות zum Prinzip erhoben worden sei.

Eine sehr ansprechende und plausible Deutung verdanke ich Herrn Stadtrat Salomon Wiener in Kattowitz. Derselbe erklärt den Satz folgendermassen: „Der Talmid Chacham muss sowohl der richtigen Ansicht seines Genossen zustimmen, als auch das Unrichtige seiner eignen Ansicht eingestehen." Damit wäre nicht nur der Ausdruck שקר, sondern auch der Ausdruck כל אחד erklärt: Bei einer Diskussion müsse von jedem Beteiligten der besseren Erkenntnis die Ehre gegeben werden, sowohl nach der positiven Seite durch Annahme der zutreffenden Ansicht, als auch nach der negativen Seite durch Widerrufen der eignen unzutreffenden Ansicht.

Der Satz bezieht sich vermutlich auf den Ausspruch Rabba's T. 8a שני ת״ח שיושבין בעיר אחת ואין נוחין זה לזה בהלכה מתקנאין באף ומעלין אותו שנאמר מקנה אף על עולה. Raschi z. St. hatte noch eine zweite Lesart dieses Ausspruchs Rabba's ונוחין זה לזה בהלכה וכו׳. Auf Grund dieser Lesart haben vermutlich die (den פסקי תוספות in einer andern Rezension vorliegenden) תוספות eine entsprechende Erläuterung des Ausspruchs im Sinne unseres Satzes hinzugefügt. Dass תוספות zu תענית oft die Stelle eines ihnen nicht vorliegenden Kommentars vertreten, darauf macht bereits R. Zwi Hirsch Chajes am Schlusse seiner dem Wilnaer ש״ס beigedruckten Noten zu תענית aufmerksam. Vgl. ferner das Targum zu Hiob 36, 33: יתון באורייתא חד עם חבריה מטנין ברוגזא ומסלקין ליה לעילא.

IV.

S a b b a t h 104 a: ואמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בוכן בהר רהב סרו ורם.

Schon Tossaphot heben das Rätselhafte dieses Ausspruchs hervor, da doch die genannten drei Worte, die von R. Chisda als Beispiele gegeben werden, nicht auf den Tafeln stehen. Der מהרש"א in חדושי אגדות bemerkt דאיכא שום כוונה, ohne aber näher darauf einzugehen. Die der Wilnaer Talmudausgabe beigefügten Noten מצפה איתן zitieren aus den Responsen לחמי תודה die Deutung: רב חסדא מרמז בזה הא דאיתא בירושלמי דשקלים שפרח הכתב מהלוחות וז"ש נבוב בהר סרו פי' נבוב חקיקת הלוחות סרו בהר סיני. Es ist mir nicht bekannt, ob es noch andere Erklärungsversuche gibt.

Ich möchte folgende Vermutung aussprechen: R. Chisda will doch offenbar an den drei Worten נבוב בהר סרו anschaulich machen, wie man sich die auf der Rückseite zu lesenden Zehnworte vorzustellen habe, die dort von links nach rechts gingen. Daraus nun, dass er nicht einfach Worte wählt, die auf den Tafeln standen, um an diesen zu exemplifizieren, sondern andere Worte wählt, scheint mir hervorzugehen, dass er durch diese andern Worte die Sache anschaulicher, verständlicher zu machen glaubte, als wenn er Beispiele aus den Zehnworten genommen hätte. Es dürfte daher unwahrscheinlich sein, dass er willkürlich irgend welche beliebige Worte als Beispiele herausgriff. (Anders S. R. H i r s c h in seinem Pentateuchkommentar zu 2 M. 32, 15).

Wir müssen dem מהרש"א beipflichten, dass bei der Wahl dieser Worte איכא שום כוונה. Es handelt sich aber darum, die כוונה zu finden. Die zitierten ש"ת לחמי תודה vermuten einen innern Zusammenhang d. h. eine Beziehung des S i n n e s der drei Worte נבוב בהר סרו zu der Schrift der Bundestafeln. Das ist aber nicht nötig und würde die Sache nur komplizieren, statt sie zu vereinfachen.

Ich glaube vielmehr, dass R. Chisda nicht auf etwas inneres, sondern etwa s äusseres abzielte. Er wollte nichts anderes, als durch ein bestimmtes, den Hörern vertrautes Beispiel die Sache klar machen. Erfolgt doch eine Veranschaulichung am einfachsten

durch ein bekanntes Beispiel, durch etwas, was die Hörer aus Erfahrung kennen.

Ich vermute daher, dass die drei Worte נביב בהר סרי den Hörern nicht fremd waren, sowohl in ihrer Schreibung von rechts nach links, als auch in ihrer Schreibung von links nach rechts, dass das Worte waren, die sie schon, vorwärts und rückwärts gelesen, durch Anschauung kannten, und bei denen ihnen das Lesen, auch von links nach rechts, geläufig und vertraut war.

Wenn diese Annahme richtig ist, dann liegt die Vermutung nahe, dass wir an eine damals gebräuchliche und bekannte קמיע zu denken haben, auf der sich die drei Worte in beiden Fassungen nach links und nach rechts, befanden, da bei קמיעות umgekehrte Wortschreibungen und Buchstabenversetzungen üblich waren. Vielleicht war gar eine solcher קמיע zur Stelle, an der die Sache demonstriert wurde.

Ich möchte zur Unterstützung meiner Annahme noch auf folgendes aufmerksam machen: Wenn man die drei Worte נביב בדר סרי mit Umstellung des dritten Wortes (vgl. die beiden Lesarten des zweiten Wortes) unter einander schreibt, also

נ ב י ב
ב ה ר
י ר ס
ב

dann bilden die wagrechten und senkrechten Reihen gleiche Worte. Dieses magische Quadrat ist zu auffallend, als dass es als eine reine zufällige Konstruktion betrachtet werden könnte.

V.

Eine vielbehandelte und vielumstrittene Mischnastelle ist Megilla 25 a: האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך לא תתן לאעברא בארמיותא משתקין אותו בנזיפה.

Die Schwierigkeit der Stelle wird noch vermehrt durch die Gemara, in der es heisst: תנא דבי רבי ישמעאל בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן לע״ז הכתוב מדבר.

Raschi gibt als Grund des Verbotes an: שעוקר הכתוב ממשמעו und fasst den Satz des R. Ismael als indirekte Rede zur Auslegung der Mischna auf. Aber der Tenor der Worte R. Ismaels scheint darauf hinzuweisen, dass er das Vergehen des נושא כותית hervorheben, nicht aber, dass er die Mischna erläutern will. Der Aruch (Stichwort ארם), dem der תוספות יום טוב folgt, sieht das Anstössige in dem begrenzenden Ausdruck ארמיותא, welcher das Missverständnis hervorrufen kann, als ob die Verbindung mit anderen Völkern statthaft sei, wogegen R. Ismael den Allgemeinbegriff כותית gewählt habe. Allein, wie schon von mehreren hervorgehoben wurde, scheitert diese Erklärung schon am Jeruschalmi z. St., wo der Satz lautet: תני רבי ישמעאל זה שהוא נושא ארמית ומעמיד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום. Vgl. ferner Jeruschalmi zu Mischna Sanhedrin 9, 7, wo es in Bezug auf הבועל א־מית heisst: תני רבי ישמעאל זה שהוא נושא נכרית ומיליד בנים כעמיד איבים כמנה למקום.

Ich möchte nun in Folgendem den Versuch machen, durch einen andern Gesichtspunkt vielleicht etwas zum Verständnis der Stelle beizutragen:

In der Mischna geht voran: המכנה בעריות משתקין אותו. Was das bedeutet, ist dunkel. Die Gemara bemerkt hierzu: תני רבי יוסף קלון אביו וקלון אמו. Aehnlich der Jeruschalmi: אמר רבי יונה בערייתא דאבוי ובערייתא דאימיה. Während Maimonides in seinem Mischnakommentar, ebenso der Aruch (Stichwort כן) und Rabbenu Chananel das Ungehörige darin sehen, dass der Betreffende in der dritten Person rede „seines Vaters", statt, wie es in der Thora stehe „deines Vaters", sieht Raschi (vgl. auch die Kommentatoren des Jeruschalmi) das Anstössige in der bildlichen Umschreibung des Wortes ערוה.

M. Joel in seinen „Blicken in die Religionsgeschichte" I S. 159 will das המכנה בעריות in Verbindung mit der Mischna Chagiga 2, 1 אין דורשין בעריות בשלשה, als eine Abwehr gegen das Eindringen gnostischer Anschauungen erklären. Er bringt die Stelle zu den vorangehenden Bestimmungen der Mischna, die gegen die Gnostiker gerichtet seien, in Beziehnng.

Allein m. E. kann sie mit demselben Recht mit den Bestimmungen der folgenden Mischna in Verbindung gebracht werden. Dieselbe enthält Vorschriften über die Vorlesung der

Thora und des Prophetenabschnittes, zumeist in Bezug auf solche Stellen, die biblischen Personen zur Unehre gereichen z. B. den Bericht über die Tat Rubens, über Thamar, das goldne Kalb u. s. w. Den Schluss bildet die Bestimmung: אין מפטירין בהודע את ירושלם (Ezechiel 16). Als einleuchtender Grund für die letzte Bestimmung wird vom תוספות יום טוב z. St. zitiert, dass dieses Kapitel des Ezechiel den Satz enthalte: אביך האמרי ואמך חתית. In der Tat heisst es auch Sanhedrin 44 b: בשעה שאמר לו הקב"ה ליחזקאל לך אמור להם לישראל אביך האמרי ואמך חתית אמרה רוח פסקונית לפני הקב"ה רבש"ע אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה אומר להם ומכלים אותם ריבך ריב את רעך וסוד אחר אל תגל. (Vgl. auch Targum Jonathan zu Ezechiel 16, 3).

Es wird also durch die letzte Vorschrift der Mischna das betreffende Kapitel des Ezechiel von der Vorlesung ausgeschlossen weil es קלון אב וקלון אם enthält, eine Beschämung für den Erzvater und die Erzmutter, ebenso wie nach den vorangehenden Vorschriften der Mischna bestimmte Partien der Schrift wegen קלון der Vorfahren nicht übersetzt werden sollen.

Nun kommen wir zum Ergebnis: המכנה בעריות. Er wende zwei Ausdrücke in übertragenem Sinne an, erstens ערוה als קלון, zweitens אביך und אמך als Vorfahren. Indem er aber den Satz als das Verbot deutet, die Blösse der Vorfahren aufzudecken, erinnert er an deren Blösse und deckt sie auf. Es sollte also wegen der Herabminderung des Ansehens der Vorfahren derjenige zum Schweigen gebracht werden, der bei der öffentlichen Vorlesung und Verdolmetschung von פ' עריות, sei es auch nur indirekt, Andeutungen macht über biblische Personen welche sich gegen die betreffenden Bestimmungen von ע' עריות vergangen haben, oder über eheliche Verbindungen der Stammväter, die den Bestimmungen von פ' עריות nicht entsprachen.

Das folgende לאעברא בארמיותא ist eine Fortführung desselbe Gedankens, ein Spezialfall von מגלה ערות אביו im Sinne des כנה בעריות. Es sollte bei dem Satze: ומזרעך לא תתן להעביר למולך, ei Satz, der an sich als eine אסמכתא für ארמית galt und statthaf war, bei der öffentlichen Verdolmetschung jede Andeutung übe die **aramäische** Abstammung der Stammväter vermiede

werden. (Wird doch, vermutlich aus einem ähnlichen Grunde, in dem Satze ארמי אובד אבי 5 M. 26, 5 der Ausdruck ארמי vom Targum und Sifre nicht auf Jakob, sondern auf Laban bezogen). Dass es im ersten Falle einfach heisst משתקין, im zweiten dagegen מנדים, könnte seinen Grund darin haben, dass in Beziehung auf die Vorfahren die Gleichstellung mit מולך eine gesteigerte Beschämung bedeutet.

Es braucht nicht erst besonders betont zu werden, dass diese Erklärungsversuche nicht als bestimmte Behauptungen, sondern nur als Vermutungen gegeben werden.

Nachtrag.

Erst verspätet werde ich durch die „Bibliographie der Schriften des Dr. A. Berliner von Dr. A. Freimann in der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag A. Berliners“ auf den Aufsatz von Dr. M. Berlin mit einer Nachbemerkung von Dr. Berliner im „Magazin“ 1878 S. 37 aufmerksam, wo sich über die oben unter Nr. 11 behandelte Stelle Jebamoth 86 b ein Erklärungsversuch befindet. Durch die von mir gegebene Deutung wird auch der im genannten Aufsatz behandelte Ausdruck שוטרי הרבים Mischnah Kidduschin 4, 5 erklärt. Diese שוטרי הרבים werden in Jeruschalmi Kidduschin 4, 5, sowie in Bemidbar Rabba K. 9 unterschieden von מכין ברצועה, woraus hervorgeht, dass unter ersteren hohe Beamte zu verstehen sind im Gegensatz zu den niederen שוטרים, welche Vollstreckungsbeamte waren.

Lexikalische Miszellen.

Von **Immanuel Löw** (Szegedin).

1. אסקופה Unterschwelle.

אופסים Mechilta 49a Friedm. ist ein vielumworbenes Wort. Der langen Reihe verunglückter Erklärungen hat Krengel in seiner schönen Dissertation über das Hausgerät in der Mischna I 70 eine neue hinzugefügt. Es soll ἄψις, runde Scheibe, lat. apsis, Schüssel sein. Dabei ist übersehen, dass das Wort ein Plural sein muss, dass man also nicht ohne weiteres *אופסים lesen kann. Bacher hat Ag. d. Tann. I 355 versucht, das Wort aus dem Zusammenhange zu erklären. Er meint, R. Tarfon habe כככפור, Ex. 16, 14 in bezug auf das Manna gebraucht, zu כפורת, Deckel gestellt und capsa erklärt. Capsa aber ist kein Deckel.

R. Tarfon sagt: das Manna fiel nur auf הסעפים, (Mech. Hoffmann 77, האופסים Mech. Friedm. a. O. mit den LAA. הקופסא, האוספים) erweitert Sifre zutta 198 Horovitz: על האסכופים ועל המזוזות, dafür Sifre I 89 f. 24 b 29 על האיסקופים. Das Manna müsste an den senkrechten Türpfosten, מזוזות, gehaftet haben, wie etwa Schnee an der Wetterseite der Baumstämme. Das Volk sollte es sehr bequem haben und das Manna mühelos erwerben; es fiel darum nur auf die Unterschwelle des Tores; man durfte nur zum Eingang des Hauses gehen um sich damit zu versorgen: ואדם יוצא אל פתח ביתו ומתפרנס צורכו וצורך ביתו. Es liegt hier der seltene Fall vor, dass das häufige, mischnisch allerdings sonst ausnahmslos mit ק geschriebene und nur im Singular vorkom-

mende Wort, das in Sifre zutta aramaisierend כ hat, infolge dieser abweichenden Schreibart entstellt wurde. Mech. Hoffmann הסעפים ist aus einer LA. האסכופים, הסכופים entstanden. אופסים ist ebenfalls nur Korruptel.

איסקופה, mit Jod gut bezeugt, aber die edd. haben meist אסקופה, wahrscheinlich אִסְקֻפָּה zu sprechen: Unterschwelle von שקוף (mischnisch besser bezeugt als משקוף Krauss, Arch. I 334) Oberschwelle (סף = ܣܦܐ = אסקופה Mech. 6a, 12 11b, 13 Friedm. j. Pes. IX 36 d l. Z. 37 a, 2—4) Ohol. 10, 7 11, 7 12, 8 T. XI 608, 16 XIII 611, 12. כאי התחתונה Derech eres zutta I ist nur rhetorische Wendung vgl. j. Snh. VI 23 b vorl. Z. — Unterschwelle: Sabb. 10, 2 T. I 110, 7 j. I 2 c, 11 b. 6 a 8 b 9 a Erub. 10, 3 T. XI 153, 20 X 150, 29 j. I 18 d, 60 ff. II 20 a, 62 b. 97 b 98 a Pes. 9, 2 T. VIII 168, 14, 16 j. VI 33 b, 71, d 5. T. Gitt. VIII 332, 10. 11 Ohol. 11, 5. Krauss, Arch. I 336. Irrtümlich zieht Krauss Arch. II 340 איסקופה LA איקפה her als Bodenwrange des Schiffes, denn es ist das 340 u. 341 behandelte σκάφη, Schleppkahn.

Im Allgemeinen s. die bei Ges. 15 zu שקף verzeichnete Literatur. Man wird doch wohl mit Siegmund Fraenkel assyr. askuppatu und die daraus entlehnten Formen ܐܣܟܘܦܬܐ, אסכופתא Krauss LW. II 87, mand. אסקופתא, mischn. אסקופה, ns. squptā (Maclean) Unterschwelle, von dem bibl.-mischnischen שקוף (auch auf der Synagogeninschrift von Kefr Bereim) und משקוף Oberschwelle trennen müssen.

2. אצארי pl. Gewürz.

מאני דתבלי ואצארי Hal. ged. 158 Hildesheimer, 31 d Venedig: Gewürzbehälter ist = ܐܙܪ̈ܐ ܐܙܪ̈ܐ = التوابيل الابازير BA. BB. PSm. 355 EN. 34, 67 التوبيل neben: الابازير ܡܣܡܢܐ. Es ist wohl aus ابزير entlehnt und ist bei den Glossographen, auch bei Cardahi plurale tantum. Audo setzt irrtümlich einen Sing. ܐܙܪܐ an. Talm. אֶצְרָא, La. עצרא Gitt. 69b ist davon verschieden und ist = ܚܙܪܐ.

3. אפקותא Genick oder Hinterkopf.

j. Lev. 7, 30 Gzbgr., ebenso David Šebršin, Kommentar zum Targum j. (1609) f. 23 a. Angeblich gibt es auch eine LA. אפרקותא.

Targ. 1 Sam. 4, 18 פְּקוֹתֵיה Ms. bei Dalman WB. 34 a, Aruch in den meisten Mss. und nach dem Schlagwort אפקותא. Edd., Bxt.: פרקותיה, ein Ms. bei Ar. פרקתיה, Raši: אפרקותיה; das r dem Textworte מפרקת zuliebe! Das Wort nicht: der untere Teil des Halses (Dalman), sondern Genick oder Hinterkopf. Es gehört nicht zu אפק (Jastrow), sondern ist in אקפותא, קפותא zu ändern und ist = قفا, Hinterkopf, ܩܦܐ ܩܕܠܐ.

4. אריתא Kanal.

Schulthess (Bezold ZA. 25, 287) führt אריתא auf √ ירד zurück. Es ist aber trotz der (irrigen) Vokalisation אֲרִתָא die jüd.-aramäische Lehnform des assyrischen ḫirîtû, das nach Jensen bei Brockelmann syrisch als (ܗܪܝܬܐ PSm. 1168. 2078. 3234. 3297) erscheint.

5. אַרְשָׁיוּתָא.

M. K. 22b (Ms. M. sonst entstellt: ארשייתא MV. 239 vorl. Z. ארישתא Hg. 210, 4 Hild., Ar., Alf. ארישותא R. Nissim u. Ha-Jathom ארישאתא Hg. 42 d, 5 Ven. רשוותא Mord. M. K. 891, אריסותא RH, שרשיפא Siddur Raši 277) eine Vorschussmahlzeit opp. פורענא Hg. 210, 4 Hild. Ar., Alf., R. Niss., Jehuda b. Berechja zu Alf.; sonst entstellt פונרנא MV. 239 vorl. פנרימא Siddur Raši 277) Revanche-Mahlzeit. Das Wort gehört zu aram. רשי (über die ganze Sippe s. Ges. 15 sv. נשא I!) leihen, wie schon alte Kasuisten zur Stelle bemerken. Es ist durchaus nicht persisch, wie Schorr, Kohut und Andere wollen, und ist auch nicht mit Jastrow √ אריש zu stellen. Syrisch ܪܫܐ, ܐܪܫܐ geben, schenken.

6. ביסתרקא Teppich.

ביסתרקא ist nicht „Ithpe. noun of סרק“ Jastrow 164, sondern,

wie längst erkannt, Lehnwort aus dem Persischen. Fleischer zu Levy TWB. I 104 [Nöldeke: بِسْتَر wird zwar auch von einem pers. Lexikon angegeben, Vullers 239, aber بُسْتَر ist allein richtig, wie schon aus dem bereits bei Vullers angeführten aram. בסתרקא und dem Phlwi. בסתרך hervorgeht. Dazu jüdisch-neupersisch בסתר Stade's Ztschr. 1896, 236. Altes *v* wird im Np. ja im Anlaut vielfach zu b. Das aram. ב kann aber auch ב sein, was wesentlich dem ältern pers. *v*. (das nicht das semit. ו, englisch w. ist) gleichen würde. Das Wort gehört zu گُسْتَرْدَن ausbreiten, worin die Präposition *vi*, wie gewöhnlich, zu *gu* geworden ist, nicht, wie in dem Nomen, zu *bi*. Das Wort auch mandäisch מיליא דחאכימא לבאבלא איאך באסתירקא דדאבאגא [l. ביסתארקא] „die Worte des Weisen sind für Toren wie B. für den Gärber (er kann nichts damit machen) S. R. 1, 217].

בסתרקא BK. 117a. Mit j o d nach dem b, בי׳ Ms. M. u. a. auch RG. und Raši bei Rabbinow. Taan. 21 b, Bb. 13 b, Snh. 95 a, Bech. 8 b, Jeb. 63 a j. Dt. 34, 6. M. Vitry 397, 5. Ebenso lies für בי׳ Raši Bb. 58 a. — Pl. בסתרקים Gaon Hark 186. ביסתרקי Bb. 13 b LA., Hg. 100 a, 4 v. u. Ven. בסתרקי BK. 117 a. בי׳ Bech. 8 b Opp. גלימא Jeb. 63 a מילת בי׳ j. Dt. 34, 6 Gzbgr. בב Bb. 58 Rabbinow. n. 90. Snh. 95 a, Hg. 97, 5 Hild. = 19 b Ven. למסכת ב Hg. 158, 13 (למסך 40 b Ven.). למיסך M. Vitry 397, 5, entstellt סתרקי Siddur Raši 110 l. Z. (und Anm. 3) 145, 9. Dazu ומך לתי ביסתרקי Taan. 21 b = מטמטין Decken M. Vitry 334, l. 4, Krauss LW. II 372. Bacher S. b. S. 32 n. 2: schachbrettartiger Teppich. Gaon Hark 186 طنفس Kotzen. Dasselbe Wort meint R. Geršom mit בל״ע שטפי״ע. Brandin, les loazim 24 gibt dafür טפיין. טפיד tapis veloutés. Wenn טפיין handschriftlich bezeugt ist, was erst untersucht werden müsste, so ist בל״ע (= arabisch) falsch. Raši: טאפיט. טפיטי, תפיד, טפיין, טפיט, Schlesinger. M. Vitry Nr. 88 tapit, Teppich. ܦܣܛܘܢܐ nicht „pars ornamenti sponsae“ (Brock.), sondern: was der Bräutigam der Braut schenkt (Audo s. v.). Siegmund Fraenkel schrieb mir hierüber vor Jahren: „In der syrischen Landschaft muss eine

solche Decke — ܡܫܠܘܕܐ — das erste pflichtmässige Gescchenk des Bräutigams an die Braut gebildet haben. الموافقة الموافق Dozy = pacte) bei Bar Bahlûl ist wohl die Uebersetzung beziehungsweise Erklärung von ܫܘܕܐ“.

7. גרגיצא.

Ein neues Wort für das Jüdisch-Aramäische. Sukka 26 a wird, nach dem vorher בקי, Mücken erwähnt waren, berichtet, man habe einem Gelehrten gestattet, wegen סירחא דגרגישתא übelriechenden Lehms ausserhalb der Laubhütte zu schlafen. Raši erklärt: der Estrich der Laubhütte war mit übelriechendem Lehm bestrichen worden. Dagegen hat R. Hajjim Or Zaru'a (GA. 194 bei M. Vitry 408 Anm.) mit Recht erinnert, der Betreffende hätte entweder den Lehm nicht verwenden dürfen oder er hätte verhalten werden sollen, an den Halbfeiertagen eine andere Laubhütte zu errichten, während R. Ascher den Satz auf einen zufällig angekommenen Gast beziehen will, um die Schwierigkeit zu umgehen.

Der Einwand ist gegründet und Raši's Erklärung beruht auf einer falschen Lesart: das häufige גרגישתא (Targum und Babli; syr. ܓܪܓܫܬܐ. جرجشت natürlich weder griechisch — PSm. — noch persisch — Kohut —) hat das nur hier vorkommende גרגיצא verdrängt.

Die Leidensgeschichte des Wortes spiegelt sich in den folgenden Lesarten wieder: גורגיצא Ms. bei Rabbinow. z. St. גורגנצא RAbN. das.; גירנצא M. Vitry 408; גרינצא Bacher, Ein hebr.-pers. WB. aus dem XIV Jh. Bpest. 1900 hebr. S. 52 N. 292. u. S. 40: סירחא דגירגצא; גורגנא Siddur Raši 123; גירנא Hal. ged. 164 n. 91 Hild.; גרגיתא Ms. M. bei Rabbinow.; גרגישתא Talm. edd. und Hal. ged. 33a Ven. Hagg. Maim. z. H. Sukka 6, 2; הורצאה Or zaru'a 299 p. 132 Z. 10 v. u. und Ḥajjim Or Zaru'a GA. No. 194. Maimūnī H. Sukka 6,2, Schibbŏle haleket p. 312 und danach Kolbo 81 a und Tanja 119 b lassen das dunkle Wort ganz aus.

Das in Frage stehende Wort ist mit dem syrischen ܓܪܓܝܨܐ (ܓܪܓܝܫܬܐ, ܓܪܓܝܫܐ, ܓܪܓܝܨܐ) identisch. Dieses wird

für ܡܣܟܐ, ܡܐܨܐ gesetzt und mit جِرْجِس, قِرْقِس wiedergegeben. Dazu BA 3862 جنس من البق او دود النخل. BB. PSm. 775. 1167. 1264 DBB. 775. 420 ܥܘܨܐ = البعوض = جرجس = Cardahi: ܓܪܓܝܣܐ الجرجس وهو البعوض الصغار 746, 8 d. i. dasselbe, was Damīrī sagt بعوض heisse im Irāk und in Syrien جرجس und قِرْقِس, parvorum culicum genus. Bachers persischer Lexikograph erklärt daher a. O. und S. 40 wo er das Wort aus Sukka zitiert, ganz richtig מגס ופשה מרגזאר d. i., wie Bacher übersetzt: זבוב ויתוש שבשדה, musca viridis vel culex prati. ג wird irgend eine kleine Mückenart meinen und סירחא דירגיגא heisst: Mückenplage, nicht: Gestank. סירחא ist in letzterem Sinne eigentlich nicht zu belegen; es heisst: Plage, wie ܣܪܚ laesit, nocuit, invasit, ܣܪܚܐ (nur Audo). ܣܘܪܚܢܐ. ܣܪܘܚܐ. Auch christl.-pal. ܣܪܚ corrupit und dgl. (Schulthess s. v.). Nach brieflicher Mitteilung des Herrn A. Handlirsch, Kustos am k. k. naturhistorischen Hofmuseum in Wien, „heisst in Mesopotamien ǵirǵis, Tanz, und ein grosser Käfer, Julodis, der als Vater des Tanzes bezeichnet wird, aber nicht stinkt."

8. חֲבָרָא.

Finsternis, mand. האבארא Nöld. mand. 61 Pes. 112 b Ms. M. = Hal. ged. 153, 2 v. u. חֲבָרָא (vokalisiert!) lies חֲבָרָא. Das im Talmud[1]) ziemlich seltene Wort wurde vielfach entstellt. So z. B. Hal. ged. 30 d, 8 Venedig: חורבא und daraus: M. Vitry 377, 2, Siddur Raši 88, 2 v. u. Nicht חֲבָרָא Dalman sv. Das Wort ist bei Aruch u. El. Levita richtig überliefert. Syrisch ܚܒܳܪܳܐ Nöldeke a. O. Die Glossographen geben ܚܒܳܪܳܐ: Finsternis BA., BB. daraus Cardahi und Audo. PSm. 1185. Targum: חֲבִירָא Rauch, Aruch und Levita Prov. 4, 19. 7, 9. Ps. 35, 6. 38,7. Nicht חבירא, noch weniger: חכירא. Syrisch ܚܒܘܪܐ — u. ܚܒܘܪܐ ? — = البخار الدخان. BA. BB. الظلمة.

---

[1]) Hor. 12a, Tam. 32a, Ker. 5b.

9. הלקט.

T. Sabb. XV 132, 19 b 133 b ... מהלקטין במילה... אם לא הילקט LA: למילה und את המילה. Haj Gaon gibt (Gaon Cassel No. 88, B. Jehuda 1107 Ar. sv und R. Ḥan. zu Sabb. 134 a) zwei Erklärungen, bemerkt aber, sie beruhten nur auf Kombination, denn es gebe keine traditionelle Erklärung des Wortes. Bezeichnet wird mit dem Ausdrucke die nachträgliche Entfernung gewisser Fäden im Anschlusse an die erfolgte Circumcision. Nach Preuss 281: „Wenn trotz der Circumcision der grössere Teil der Eichelkrone bedeckt geblieben ist, so müssen die hindernden Fäden entfernt werden (הלקט).“ Man muss zu den einzelnen Fäden zurückkehren, um sie zu entfernen. Dieses Zurückkehren wird als Hin- und Herspringen auf dem Operationsfelde betrachtet und heisst darum הילקט. Dies Wort stellt sich zu ܫܘܰܠ insiluit, ܫܰܘܶܠ assilire fesit, ܫܘܳܠܐ assultus (BA. BB: ܫܘܳܠܐ, ܫܘܳܪܐ DBB 1821,3) ܡܫܪܘܠܢܐ, das in den syrischen WBB nicht unter ܫܘܠ zu finden ist, ioculator. Zu diesem ܫܪܘܠ ist הלקט zu stellen. [Nöldeke: Schade, dass ܫܘܠ nur durch die Glossare zu belegen ist, denn die Legende des Hormizd 19, 1935 Budge schöpft aus solchen, nicht aus dem lebendigen Sprachgebrauch. Natürlich bezweifle ich aber nicht die Richtigkeit. Prof. Landauer bemerkt hiezu 13. XI. 1911: Ich möchte dies מהלקטין aus dem Nom. instr. מלקט (ܡܠܩܛ, auch syr.) Instrument, womit man fasst, in diesem Falle etwa Pincette, entstanden ansehen].

Verschieden hievon ist מהלקטין Vögel durch Einführung des Futters in den Schnabel füttern opp. מלקיטין das Futter vor die Hühner hinwerfen und durch sie auflesen lassen[1]) ומהלקטין לתרנגולין (LA את התרנגולין) Sabb. 24,3 b 155 b T. XVIII 138, 8. In der Tossefta ist mit Ms. Wien und ed. Romm zu lesen: מהלקטין לאווזין ולתרנגולין . . . ואין צריך לומר שמלקיטין, und weiter ואין

[1]) Ueber לקט s. RÉJ 62, 227 = Goldmann, La figue 14. Irrig „sie ergötzen sich“ für מלקטין Levy Targum WB II 306 b.

ואין מלקטין ליוני שובך . . . ואין צריך לומר שאין מהלקטין. Dazu noch Sabb. 155 a: והלא לקיט בלישנה מהלקטין ליה. Levy erklärt הלקט unter Berufung auf ܐܠܩܛ und Kohut behauptet darauf hin, das syrische Wort bedeute: Vögeln das Futter mit den Fingern in den Schnabel stopfen.

Levy hat sein ܐܠܩܛ aus Cast 474 geholt: indidit in os escam, ut aves solent, was aber nur das Aufpicken des Futters meint. Das Aphel hat Audo II 48 (aus Barhebr. Gramm. II 103 v. 1217: ܥܘܡܣܐ ܠܩܛܝܐ ܡܠܩܛܢܐ ܡܠܩܛܢܝܬܐ ܐܘ ܡܠܩܛܢܐ also: ܠܩܛ aufpicken, ܐܠܩܛ füttern, d. h. der Vogel veranlasst, dass die Küken die Körner aufpicken. Nöldeke.]

Prof. Landauer schreibt mir (13. XI 1911) auf meine Anfrage: מהלקטין transitiv mit nicht synkopiertem ה vom Menschen, der das Aufnehmen des Futters veranlasst. Die Bārājtā, nicht die Mischna, unterscheidet die synkopierte und die nicht synkopierte Form, ohne dass man in den Schulen die technische Bedeutung mehr kannte.

Mir scheint die Sache sich folgendermassen zu verhalten. In der Misna geht unserem Worte zweimal מלעיטין voran und es folgt מלקטין. Unter Einfluss dieser benachbarten Wörter und des oben behandelten, in der Bārājtā desselben Traktates vorkommenden מהלקטין wurde ein ursprüngliches מקליטין vom memorierenden Tanna in מהלקטין „verlernt". Vgl. meine Ausführung über שלקינית bei Krauss LW. II 596. קלט aufnehmen, in sich einschliessen, speziell auch von Auffangen des Futters durch die Vögel aus der Luft gebraucht: כל הקולט באויר T. Hull. III 505, 24 כל עוף הקולט מן האויר Hull. 65 a קולט מן האויר Ms. Wien T. Bm. VIII 390, 23. קולט גשמים מאויר מחיצות j. Sabb. I 2 c, 60 (b. 5 a קיבל R. Han. b. 5 b קלט). וזרק הכף באויר וקולטה במחתה, j. Joma V 42 b l. Z. שהכל הכוי קולט. T. Tohor. XI 672, 38 קלטה אחד או שקלטה כלב Sabb. 11, 6, T. X 124, 24, j. I 2 c, 47. Der Vogel schnappt das ihm zugeworfene Futter aus der Luft auf: קולט מן האויר. Hiphil הקליט danach: man führt das Futter in den Schnabel des Vogels ein und lässt es ihn verschlucken opp. הלעיט man stopft das Futter dem Vogel in den Schlund.

קלט mischnisch: aufnehmen. Von einer Flüssigkeit: Gen. r. 5 p 34, 2 Theodor = Jalk. Ps. 818 f. 120 b, 7. Maas. 1, 7. T M r. I 81, 31. Erub. 10, 6 T XI 153, 1. Gen. r. 41 p 393 Theodor Lev. r. 14, 5. Vom Geruch, den das zu parfümierende Oel aufnimmt Hor. 11 b. Kerit. 5 a. j. Šek. VI 49 c, 55. j. Sota VIII 22 c, 19. Von der Farbe, die eingesogen wird: Sabb. 1, 6 (= aram. j. Pes. III 29 d, 45) j. Gitt. II 44 b, 20. Vom Rückstande im Mehlsieb Ab. 5, 15 M. Vitry 290, 3, Siddur Raši 179. Auffangen mit der Hand מה בדיר הוה מקלטת מיד ליד. j. Snh. X 28 a, 23 [Bacher, Satzung vom Sinai 12 in Studies . . . K. Kohler.] j. Sabb. I 2 c, 49 ff. b. 5 a b T. Erub. XI 153, 1; mit Gefässen: T. Sabb. III 114, 8 j. Joma V 42 b l. Z. und sonst. Opp. מיציאה Ab. 5, 15 T. Men. VIII 524, 11—13. Opp. חטף j. Sabb. I 2 c, 48.

Im Anschlusse an קלוט Lev. 22, 23: Bech. 6, 7 (b. 40 a), 7, 6 (b. 6 a, 45 a), Sifra 95 c, 5 Weiss. Im Anschlusse an ערי מקלט Makk. 2, 4, T. III 440, 21 ff. b. 12 a f. j. II 31 d, 45 ff. Sifre zutta 180. 182 f. 188 ed. Horovitz. Mech. 80 a. Daraus j. Targ. Num. 35, 6 ff. Unabhängig vom biblischen Ausdrucke: vom Altar j. Mak. II 31 d, 48, j. Kidd. IV 65 c, 42 f = j. Snh. VI 23 d, 35 ff., Jeb. 79 a, Snh. 108 b. — Mak. 19 b f. j. Maas. III 51 a, 30. [Die Seele: קילטת מיסוד החכמה Bachja 401, 14 ed. Yahuda.]

Die Asylstädte heissen biblisch ערי מקלט, Städte, die den Flüchtling schützend aufnehmen. Unter Berufung auf das oben belegte mischnische Wort hat Barth E. S. 36 die richtige Erklärung gegeben. König übernimmt den Barth'schen Hinweis auf arabisch qaltun, das Mischnische übergeht er hier, wie sonst oft. Auf die Sprache der mischnischen Literatur sieht König, nicht zum Vorteil seiner lexikalischen Arbeiten, vornehm herab. Jüdisch-aramäisch ist קלט seltener: die Stellen, in denen es im jer. Targum vorkommt, sind als Hebraismen anzusehen. Syrisch ist die Wurzel durch ܩܠܛܢܐ der Geizige vertreten. [Nöldeke: Dazu ܡܩܠܛܢ يلوم وينجل BA. 6579, wo يلوم zu لُوم gehört und das andere Wort in يبخل zu verbessern ist PSm. falsch]. Neusyrisch hat Maclean: ܡܩܠܛܢ to curdle; ܡܩܠܛܢܬܐ curdled pottage.

Nicht hiehergehörig ist ווקלטה (מסוכלא) מסכבלה j. Sabb. VII 10 a, 47 Druckfehler für בקולטה, ed. Wien: בוקלטה, Or zaru'a Sabb. 57

בוקולטה. Krauss LW. II 345 erklärte ich: מְסַבֵּם לה jemand hat Rosinen aufgehäuft (ܡܣܒܣ!). Ich habe וקלטה dort mit „aufnimmt" wiedergegeben, es muss aber heissen בבקלטה mit seinem Stocke: baculus, Gen. r. 38, 13 Theodor: בִּיקְלטה, nach Zebach. 105 a בבוקלסי. Syr. ܒܩܠܛܐ. Krauss LW. II 162.

10. ܗܡܣ — חמס.

Hiob 21, 27 תחמסו übersetzen Targum und Peš.: denken. Die Konjekturen תחרישו und תחפשו bei Kittel sind abzuweisen und חמס (= המס) ist in der Bedeutung denken ins hebräische Wörterbuch aufzunehmen. Es ist = ܗܡܣ und ist im talmudischen המס (?חמס) erhalten, wie ich MGWJ. 1897, 237 nachgewiesen habe. המס, חמס Ben Jehuda 1137. 1673 ist nur falsche LA. für המס!

11. וִינָא,

von Jastrow 373. 381 konstruiert, ist zu streichen. Aus sorgfältiger Vergleichung ergibt sich זְרִינָא (זְרִינָא) als die richtige LA. Das syrische ܘܝܢܐ, das Levy heranzieht, ist Norberg'sche Erfindung zur Erklärung eines angeblich mandäischen ܘܝܢܐ. Zu זהה Geiger, Nachgel. Schriften III 264.

12. זווי.

Für כראבי דזווי LAA: דזוי, דזווי, דזוי haben wir die gaonäische Erklärung: „grosse lange Matten, welche man auf Schiffen zu Handelszwecken mitführt. זו heissen aramäisch Schiffe." Geonica II 320. Ar. II 13 a, Raši zu Sabb. 19 b 156 b. זווא ist als aramäisches Wort anzuerkennen und für aramäisch ist bei Ar. trotz Kohut, der auf زوّ — Fraenkel 92 n. 2 — verweist, nicht arabisch zu lesen.

13. זפרגנא.

Sachau Papyrus 47, 1, 16. Grimme hat זף דגנא hergestellt. דגנא ist nur jüdisch-aramäisch, eigentlich Hebraismus: j. Ex. 23, 19 (vgl. Gbgr. Fragmententargum p. 43 דגנא וקשא מערבין כחדא) als Nachklang eines Midrasch (z. B. Tanch. Reeh 17 p. 27 Z. 8).

j. hat sonst immer עיבורא, j. Gn. 27, 28 (37), Num. 18, 12. 27. Dt. 7, 13. 11, 14. 12, 17. 14, 23. 28, 51. 33, 28. Der Samaritaner hat דגן Gn. 27, 28 ארגן, Dt. 7, 13. 11, 14. 12, 17. 14, 23. 28,51; דגין Gn. 27,28. Num. 18,12. Dt. 33,28; דגנות Dt. 18,4. Jüdisch-paläst.-aramäisch, aber nur im Anschlusse an das mischnische דגן Ned. 7, 2, j. Ned. VII 40 c, 1. Herzustellen ist jüd.-pal.-aram. דגונא in Gen. r. 79, 6 = Jalk. Gen. 133 für גרגינא (Bxt. torcular, Levy: Korbmacher, Jastrow: wicker-work, Dalman: Flechtwerk), das eine vox nihili ist. Die beste Handschrift (London): שוקא דגוגנא (Paris: דרגונא, Raši: דרגונאי) Getreidemarkt. An Dagon (T. Sabb. VII 118, 7, j. VI 8 c, 47) wird man im neugegründeten Tiberias nicht denken wollen.

14. ܚܝܡܐ, חִימָא.

חמא Pes. 116 a, Haj Gaon bei Aruch VII 157 = צנון, Rettig als Mittel gegen קפא. (Rettich gegen φθειρίασις Plin. 19, 26, 86). Az. 28 b, MsM. (nicht חמה) gegen Fieber. Preuss 183.

Siddur R. Amram Gaon 38, II 209 Frumkin חמא (neben כרפסא, כוסברתא, חסא, גרגירא) = M. Vitry 284 רַפְּנָא Rettig, entstellt in דפנא usw. Pardes und Siddur Raši 186, wo irrig חסא.

Haj zu Ukz. 1, 2 sagt zu נסוס, der lange Rettig (opp. צנון, der runde, פוגלא) heisse היכא בל רבנן lies חִימָא = syrisch ܚܝܡܐ Pflanzennamen 310 DBB 707 الفجل الدقاق LA.: الرِقاق. So schreibt auch Audo: ܚܝܡܐ ܚܝܡܐ ܦܘܓܠܐ ܠܒܘܫܐ ܘܡܣܡܣܡܬܐ. Falsch Brun: ܚܝܡܐ.

Naiv ist's wenn Brüll, Jahrb. 7, 66 sagt: Für חמא ist die Bedeutung Rettig noch fraglich; es ist wahrscheinlich „ammium (!), Ammei (!)". Irrig ist חֲמָא bei Levy und ein Missverständnis von Pflnn 310 ist es, wenn Dalman WB. 137. 142 behauptet, es sei eine rettigähnliche Pflanze, vielleicht Kohlrübe.

15. טרטין.

הטרטין Sifre I 86. Sifre zutta 194 Horovitz הַטַּרְטִינִים. In der midraschischen Erklärung zu אספסף Num. 11, 17 und in Erinnerung an den Ausdruck כמתאוננים 14, 1 heisst es האספסוף sind die von Mose berufenen (אסף) Aeltesten. Wenn schon diese sich wegen

des Fleischmangels auflehnten, was werden erst die übrigen טרטינים getan haben? Alle Versuche das Wort zu erklären sind ungenügend. Krauss LW. II 271 MGWJ 39, 284. Es muss heissen: רוטננים, die Murrenden, die Frondeure. Das Wort sonst nur Bem. r. 12, 5 רוטננית (entstellt Tanch. Naso 12 ראגניות, Pes. r. 20 a Friedm. רוננית, רינינית, טרנינית, 20 b לרוננית, Mussafia רוטננית) gehört zu רטן, رطن murren, räsonnieren.

Ursprünglich hatte ich an ܛܪܛܢ murren (BA = رطن, ܪܛܢ, ܢܓܠ Audo, ܡܬܛܪܛܢܢܐ DBB 1065, ܛܪܛܢܘܬܐ BA, BB طرطرة, ns. Maclean: ܛܪܡܛܪܡ ṭrimāṭrim murmuring. PSm. aus Nöldeke: ܛܪܛܢܬܐ, aus Stoddard ܛܪܛܢ murmuravit, ܛܪܛܢܢܐ mussitator) gedacht, doch die Emendation רוטננים ist einleuchtender. Ein unsicheres ܛܪܛܢ kennt Schulthess sv.

16. יַלִּיל.

יליל mischnisch: Kundschafter, Spion, Midr. hagadol bei Horovitz Sifre zutta 107 n. 5 ילילך (LA. אלילך) pl. ילילים als Erklärung zu תרים, wie im Targum. Es ist aus dem Aramäischen hebraisiert. Aus den Targumen ist ילילא und אלילא gut belegt; auf das Samaritanische hat Geiger j. Z. IV 243 hingewiesen. Der Samaritaner hat אלילים Gen. 42, 9. (LA. zu מיללים und גשושין) Vers 31. 34. מיללים 30, das Verbum למיללה Num. 21, 32. Sonst allerdings Num. 13, 3 וגשון, 14, 34 דגשתון. Vers 36. 38 למגש, 14, 6 גישושיה. ܓܫܘܫܐ geben die syr. Glossographen für ܓܐܣܘܣܐ جاسوس BA No. 744. BB 171. Brock Add. Aus dem spätern Midrasch belegt BJ 245 das hebraisierte אלל Pi. Bacher, Prooemien 11.

17. כורדקא.

a) לכורדקי דבי ריש גלותא Pes. 40 b Aruch IV 209; (III 457 bloss בי, R. Ḥan.: לדבי) MsM. כירדיקאי, ed. כורדיקי, Gajjat: כורדקאי.

Das Wort ist entstellt aus ܚܪܒܢܕܐ Eseltreiber (mukāri = ܚܪܒܢܕܐ, ܚܡܪܒܢܕܐ, ܚܪܒܢܕ = خربنده, خربندج BA. 3944 EN. 17, 74. 22, 89 DBB 760. 761. 915. Das éinmal vorkommende כרבנדקי wurde korrumpiert.

b) In derselben Verbindung, aber trotzdem irrtümlich, steht: אכוונגרי דבי ריש גלותא MK. 12 b LA Jathom ed. Chajes. Sonst: אבזנגראי Hal. ged. 203, אבונגרי edd., אכנגרי Ar., אכוורנגרי MsM., אכוונרי R. Han., אונכרא Raši MK. 18 b. Es ist = כואנגר Ket. 61 a l. Z. Aruch. Lagarde, Semitica I 43 خوانگر.

c) Verschieden von beiden ist כוורדיקא, obwohl Ar. IV 209 zu ersterem, כונדק, sich auf III 297 beruft und es irrtümlich identifiziert. Haj Gaon, auch bei Aruch III 297, erklärt Kelim 13,2 זומלסטרין: ein Instrument, das an einem Ende einen Schöpflöffel, an dem andern Gabelzinken hat: דמסקין ביה כוורדיקא ושחלין ביה בשרא (Hal. ged. 96 כורדיקא) mit dem Löffel schöpft man die Brühe (خوردى Fleischbrühe, brodo) ab, mit der Gabel zieht man das Fleisch heraus.

d) Verschieden von a—c ist כנדוקא Hull. 49 b MsM.: כנדיקא, andere Mss. קנדוקא, קונדקואה. R. Gēršom erklärt: עושה דבש, Honigarbeiter, Raši rät aus dem Anklang an כד, Topf auf Töpfer, gibt aber seine Zweifel an dieser Erklärung zu erkennen. Krauss, Arch. II 647.

R. Gēršom's Konditor passt in den Zusammenhang sehr gut. Am einfachsten dächte man an قند pers.-arab., unsern Kandiszucker, ns. ܩܢܕ Maclean: qund, qunt, loaf sugar, קנד Geonica II 339, 19. Auch Assaf Ms. München 118: מן הקנד העשוי מדבש הקנה. In talmudischer Zeit kommt der Zucker (trotz Levy III 518 סיקורה und Krauss LW. II 392 סיקריקון) sonst nicht vor. So im Anschlusse an meine Ausführungen in Pflanzennamen 345, Lippmann, Gesch. d. Zuckers 132. Wenn קנדוקא auf قند zurückgeht, so wäre hier — genannt wird Rābā, gest. 352 — in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts die erste Spur des Zuckers im jüdischen Schrifttum gefunden. Die Sache ist aber sehr unsicher, denn die LA. קונדקואה zeigt, dass es sich auch um einen Ortsnamen handeln kann. Ausserdem wurde der Zucker erst gegen 500 n. Chr. nach Persien gebracht und sein Anbau diente hier anfangs lediglich zu Zwecken der Medizin, (Lippmann, Abh u. Vortr. z. Gesch. d. Naturwissenschaften 1906 S. 263) so dass ein Zuckerbäcker um 350 sehr auffällig wäre.

18. לְמֵלֵם.

Von Levy richtig mit ܠܡܠܡ identifiziert, M. Vitry 202 מלמלמין und LA. bei Friedm. Pes. r. — למלם, לימלם (Siddur Raši 153 מלמלמים — למלאם, Pardes: ליגלג) aus Pes. r. 24 b Friedm., wo irrig מלמלאין steht. Das nur einmal vorkommende Lallwort, wie die meisten ähnlichen auf einen Schall bezüglich[1]) (Nöldeke, Beitr. 107 ff.), wurde in späteren Parallelstellen durch erleichternde Lesarten ersetzt: מרננין ומהדהרין Tanch. B. Pĕkū 'ē 6, Tanch. das. Ende, מתלוצצים Jalk. ישמליצין, Ex. r. 52, 3.

מלמלמין ist auch zu lesen Echa r. Petichta 12 p. 11 Buber für ממלאין u. Koh. r. 8, 8 für ממלמלין. לימלם Hamachkim 48 ed. Freim.

19. מזוויתא.

Gen. r. 48 p. 488 Theodor: מצינו דהדא פיתא מזויתא דליבא so Mss. London, Paris hier und Ms. S. zu Raši Gen. 18, 5; Jathom MK. 98 ed. Chajes מזותא. Alle anderen Handschriften und Drucke haben das wegen מזן geläufiger scheinende מזוניתא, das es aber gar nicht gibt. Die Londner Handschrift bewährt sich auch hier. Das einmal vorkommende Wort gehört zu ܙܵܚ tumuit, ܙܵܚ PSm. 1092 f. = ܫܒܗܪ Audo. ܡܙܘܚܢܘܬܐ iactantia BB. ܡܙܘܚܢܐ fem. ܡܙܘܚܢܝܬܐ Audo. Wie wir sagen: das Herz schwillt, so sagt der Midrasch: Brod ist das Mittel, wovon das Herz schwillt, sich belebt.

Eine LA. bei Raši a. O. hat סעודתא, auch Berliner hat, wie schon ed. Jxar im Raši - Texte סעדתא. סעד, syrisch nicht vorhanden, wird jüd.-aram. und christl.-pal. Hebraismus sein. Wenn Peš. Gen. 18, 5 für סעד: ܣܥܘܕ setzt, so heisst das nicht recreavit (Brock.) sondern, wie PSm. richtig verzeichnet, stützen. Rosenmüller, Scholien zitiert zu Gen. 18, 5 mit Recht Homer, ε 95: Merkur isst bei Kalypso καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ, firmavit animum cibo.

---

[1]) גנגנ, ܙܡܙܡ, ܨܠܨܠ, ܓܘܓ, צלצל ܓܘܓܐ, קוקו, ܩܩܩ, קרקר usw.

20. פגר.

פגר 1. zerstören, niederreissen فَجَرَ = ܦܓܪ christl.-pal.-syr. Schulthess sv. Aus Midrasch und Targum belegt bei Levy (auch Joel 1, 17 אתפגרו nicht אתפרגו Nathan, Anonym. WB. 31 und Lagarde; LA.: אפחתו). Dazu Elia zutta 174, 15 Friedm. und aramäisch Jellinek, Beth hamidrasch VI, 7. 8. Davon targ. פִּגּוּר, מפגרותא. Ges. ed. 15 will diese und die folgende Bedeutung verbinden: „פגר jüd.-aram. intr.: untätig sein, trans. zerstören.“ Ein gewagter Bedeutungsübergang!

פגר 2. Ferien halten, ist vom vorhergehenden Worte zu trennen und zu ܦܪܓ, فرج, ܐܬܦܪܓ, ܦܘܪܓܐ, ns.: ܦܪܓ, ܡܬܦܪܓ zu stellen. فرج récréer, divertir, se réjouir (Dozy). אתפרג Targ. Ps. 119, 16. Kohut VI 294 behauptet irrtümlicherweise ܦܓܪ bedeute untätig sein!

Das bibl. פגר Pi. haben Gesenius und Nöldeke, Mand. Gr. 47, zu ܨܓܪ gestellt. [Barth stimmt der vorgeschlagenen Trennung brieflich zu (30. V. 1910) und verweist auf فَرَّجَ Ergötzen J. Hišām 225, 4. Huḏ. 226, 31. Ja‘qubī II 314, 5. تَفَرَّجَ من sich erholen von Tab. III 909, 2 und sonst].

Fleischer hat bei Levy TWB. II 573 versucht, das gutbelegte samar. u. targ. פרג, vertauschen, mit אתפרג Ps. 119, 16 sich ergötzen, zu verbinden. Brüll, Krit. Stud. über samar. Ms. Fragm. 26.

21. צפרן שמיר.

Diamantmeissel, Jer. 17, 1. Hitzig: Mit Eisengriffel, mit Diamantstift. Hitzig, in neuester Zeit leider fast verschollen, hatte ein feineres Verständnis für das Schriftwort als mancher Lebende. Er sagt zur Stelle: der Diamantstift ist hier in der bildlichen Rede nur Steigerung des Eisengriffels. Er ist Rothstein gegenüber der (Kautzsch [3]) eine der beiden Angaben für eine Variante halten möchte, unstreitig im Rechte. Auch die Hitzigsche Uebersetzung Diamantstift (L. Löw, Graphische

Requisiten I 181) ist richtiger als die Rothstein'sche: mit diamantner Spitze, obwohl letztere seit Gesenius' Thesaurus durch alle Wörterbücher geht. Gesenius hat irrtümlich und gegen das parallele עט (Griffel) angenommen, צפרן bezeichne die in irgend einen Griff eingelassene Diamantspitze.

Dem gegenüber ist festzustellen, dass dies Wort als Spitzmeissel (Stemmeisen) mischnisch gut belegt ist. David Kimchi hat hierauf hingewiesen, aber nur eine Midraschstelle zur Hand gehabt. צפורן für מריצה gebraucht der Tanna Abba Saul, ein hervorragender testis linguae für das Hebräische, j. Seḳ. VIII 51a vorl. (Rabbinow. zur Stelle p. 68) צפורן גדולה T. Sabb. XV 130, 28, 'צ allein j. XVII 16a, 39. Ein grosser Stein wird umgestürzt, indem man einen eisernen ṣippōren unter ihn stösst: Abot Natan β 12 f. 15 b Schechter. Ein ṣippōren wird verwendet, um durch eine Mauer einzubrechen (להתר בו): Jelamdenu bei Ar. = Ex. r. 37, 2 = Ša'arē Tešūba 62, wo Haj Gaon צפורן für das irrige סייף unserer Ausgaben Lev. r. 10, 3 anführt. צפורן של נחושת Ex. r. 51 5. Die Jelamdenu-Stelle auch bei Salomo Adeni zu Šeḳ. 8, 2 aus Aruch angeführt. Aruch erklärt ital. סנבלוני, korrekter bei Jeh. b. Binjamin Anaw. zu Šeḳ. a. O.: סובולוני, was nicht succhiellino ist, wie Kohut, Nachträge 70 meint, sondern subolone, grosser Spitzmeissel, wie mir H. P. Chajes, den ich fragte, ob das Wort subbia, lat. subula meint, schrieb.

22. קאקוזי.

pl. Hal. ged. 158, Hild. קאקוזי 31 d Ven., aber im Zitat Siddur Raši ausgelassen, ist ܩܩܘܙܐ = الكاس, القارورة. Die jüdische Quelle erweist zugleich die Richtigkeit der durch Audo verzeichneten syrischen Form ܩܩܘܙܐ, die bei den Glossographen schwankt. BA. bei PSm. sv. und DBB 1830 haben auch die Formen: ܩܩܘܐܙܐ (dies auch Cardahi), ܩܩܘܩܠܐ, die nicht richtig sein dürften. Brockelmann hat diese Formen mit Recht übergangen. Aus dem Jüd.-Aram. war bisher nur das n. pr. fem. קקוזיתא (La קקוזית, קקוזתא) Sabb. 156a Rabbinow. z. St. bekannt.

23. *רברבן.

Es hat dreissig Jahre gedauert, bis die Feststellung Nöldeke's, dass es keinen Singular ניצן zu dem Plural ניצנים gebe, in das Gesenius'sche WB. eindringen konnte. König nimmt davon allerdings auch jetzt noch nicht Notiz, hat aber wenigstens den Singular *רברבן nicht mehr angesetzt. Allerdings verkennt er auch hier die Pluralbildung und hält an für eine Ableitungssilbe. Umso auffallender ist es, dass der falsche Singular in Marti's neuster aram. Grammatik 90* noch immer spukt. Der Doppelplural ān + Pluralzeichen ist in vielen Fällen übersehen worden. Ich will hier neue Beispiele zusammenstellen.

1. אחשתרנים, Lehnwort aus khšatra. 2. כרקנים. 3. גאיונים zu גאה gehörig. 4. מיני חומצנין Ruth r. II 14, (irrige La.: חמצים, Lev. r. 34, חימוצין Jalk. 603). Der Singular חומצן bei Jastrow ist zu streichen. 5. חרבני קיץ Ps. 32, 4 von Raši z. St. durch den Sing. בחורב הקיץ erklärt. 6. ܩܛ̈ܡܢܐ Cardahi I 483. 7. טופרנא Targ. O. Dt. 21, 12 bei Jastrow ist zu streichen. Lies טופרהא Berliner, Targum I 55; j. טופרייהא. Wenn Fragmententargum z. St. טופרנהא hat, so ist das irrige Assimilation an צפורן. 8. So wie ܡܓܕ̈ܘܢܐ und מגדנין, ist auch bibl. מגדנות Plural zu מגד. Einen Sing. *מגדן, nach König Nebenform zu מגד, gibt es nicht. Ebenso מטלניות pl. zu מטלית und targ. pl. מותבני. 9. ܡܫܚܢܐ targ. משחנין II Est. 1, 1. 6, 11. Auch ܡܫܚܘ̈ܢܐ wird hierher gehören. 10. סחרני pl. Umgebung, im Targum muss trotz סחרנותא auch keinen Sing. *סחרנא gehabt haben. Dagegen Barth NB. § 196 c. 11. Das zweite Beispiel sekundären Plurals mit Femininendung — wie No. 8 — ist עשתונות, trotz ōn für ān und trotz des falsch gebildeten Singulars עשתוני Sir. 3,24. Es gibt auch keinen aramäischen Singular עשתונא, obwohl König ihn aus Dalman's WB. anführt. 12. ܨܒ̈ܥܢܐ, : צבעונים Mischnisch Sifre I 115 f. 35 a, II 226 f. 115 b Friedm. Midr. Tann. 135 Hoffm. (Falsche LA. zu Ed. 7, 8 für צְבָעִים). T. Kt. VII 269, 20 b 72 b = j. VII 31 c, 35. 36; so l. auch j. Kid. II 62 c, 64. מיני צ' Num. r. 17, 5. Jalk. Gen. 44 f. 12 c, 19. בגדי צבעונין Raši Gen. 49, 11 (= Onkelos a. O.) Sukka 10 a, Siddur Raši 119. mand. ציבוניא gefärbtes Zeug

= צבעונא und syr. ܨܒܥܘܢܐ Nöld., mand. Gr. 1, 140 gehört auch hieher. Es ist trotz Jastrow u. A. weder für das Mischnische noch für das Targumische ein Sing. צבעין anzusetzen und mit den bh. n. pr. צבעון (Hyaene) hat das Wort trotz Levy nichts zu tun. 13. צורנייתא Leckerbissen — Gebäck? — die man bei dem epulum funebre dem Leidtragenden anbietet, und צורניאתא MsM. Sabb. 136a MK. 20a. Die LA. mit r für d durch Hal. ged. 103, 23 (Marginalglosse אלואן, arab.; Sal. ha-Jathom zu MK. hat: אלעזא عزاء und Andere bestätigt. Sabb. a. O. haben auch die edd. צודנייתא. Aruch und die edd. in MK. a. O.: d, was Bxt. und Levy vorziehen. 14. צורני צורני haufenweise, צבר Haufen, Kidd. 72b. Nicht: neck-chain, Jastrow. 15. ṣalmāni, assyr. = צלמניא. Der Sing. צלמנא Ri. 18, 17 ist falsch, wie derselbe Vers 18 u. 20 צלם und ed. Lagarde erweisen. RDK. WB. sv. תרפים p. 415. — Targ. Gen. 31, 19. 34. 35 (auch j.) 1 S. 19, 13. 16. 2 K. 23, 24. Jes. 10, 10. Jer. 8, 19. 50, 38. Ez. 21, 26. Hos. 11, 2. 13, 2. Micha 1, 7 und sonst. Auch talm. MK. 25b. 16. צמחונים Mš. 2, 3. 4. j. 53 c, 19 (T. II 88, 4 צמחונות), Targ. j. Dt. 32, 2 צמחוני. 17. קירקני, קו, קר ist weder griechisch — noch, wie ich früher annahm, ܩܘܩܢܐ, Krauss LW. II 540 — sondern Pl. von קורקא. ܩܘܪܩ und ܩܘܩܝܬܐ von Krähen des Hahnes. Nach der LA. des R. Ascher ist an der einen Stelle, wo das Wort vorkommt, vom Tanze der Mutter und dem Rufe des Vaters die Rede. Die sonstigen LAA. haben allerdings umgekehrt: קירקני דאמך. 18. קרטופני Sprünge, Ritze z. B. in glasierten Gefässen BK. 86 a, Pes. 30 b = Kt. 107b = Az. 33b, Hal. ged. 143 Scheeltōt Maṭṭōt 137 f. 40 c, 8—18. R. J. Gajjat II 88. Schaare Teschuba No. 282 bei Jehudaj Gaon. Tanch. B. Hukk. 2. Es ist Plural von *קרטוף, von Nöldeke mand. Gr. 38 mit mand. גארטופיאתא zusammengestellt und durch قرطب schneiden erklärt. Es ist trotz Kohut nicht persisch. 19. שקייני, Singular: שקיא. MGWJ. 56 (1912) 110.

Brockelmann V Gr. I 451 erkennt die Doppelbildung des Plurals an. Auf die Sache hat unter Vorlegung einer ganzen Reihe von Beispielen Nöldeke in seinen drei aramäischen

Grammatiken nachdrücklich hingewiesen. Barth, Nominalbildung S. 318: „Es ist mir wahrscheinlich, dass die Bildung mancher masculiner aram. Plurale auf ānē ursprünglich von der collectiven Function der ōn-Nomina ausgegangen ist, nur das hier das collectivum nochmals die Pluralendung angenommen hat." Den Collectiv-Pluralen geht oft מיני „Arten" voran. So: ܒܙܪ̈ܢܐ, ביזרני באזרוניא mand. Gr. 140 ܡܫܚ̈ܢܐ, ܝܘܪ̈ܩܢܐ, ܝܪ̈ܩܢܐ זרעונים (trotz König gibt es keinen Sing. *זרעון, „Deminutiv mit ôn". Irrig setzt Ben Jehuda 1407 einen Sing. זֵרָעוֹן an. Bacher, Haṣōfe mēereṣ hāgār II 142: זֵרָעוֹן Singular זֵרוּעַ, זֵרוּעַ Barth NB. 178. Vgl. Nöldeke mand. Gr. 140), חומצנין, ܚܡܨ̈ܢܐ ܡܪܩ̈ܢܐ = יארקוניא mand. Gr. 140, ܡܓܕ̈ܘܢܐ. מגדנות, ܡܓܫܡ̈ܢܐ, ניצנים, ܢܨ̈ܢܐ, סממנים (falsche Bildung סממן, j. Joma IV 41 d, 48) עוצאניא (mand. Gr. 169), פיקוניא z. ܦܩ̈ܘܥܐ mand. Gr. 140, ܨܒ̈ܥܢܐ, צבעונים, צלמניא, צורנייתא, צמחונים, ܫܩ̈ܝܢܐ, שקייני.

24. רחמן.

Barth hat in der Rezension des Königschen WB. (Deutsche Ltztg. 1911, 90) mit vollem Recht bemerkt, aus dem fem. Pl. רחמניות dürfe man keinen masc. Sing. auf anī[1]) erschliessen, da dieser in Mischna und Targum nur als Rachman erscheint und so auch ins Arabische weitergewandert ist.

רחמני Mech. 35 a, 12 Friedmann, auch RDK sv. ist unrichtige LA für רחמן Mechilta Hoffmann 57, 21. Mischnisch ist nur letzteres belegbar, wie ich schon seiner Zeit Ges. ed. 10, 11 bemerkt habe. T. BK. IX 366, 7, j. VIII 6 c, 25, T. Sota VII 309, 10 T. Snh. VII 426, 7. In Gebeten: Gott, hebr. u. aram. Baer, Gebetbuch 59, 245, 412, 559 und besonders 384 Anm. Auch aramäisch schon in einem Achikarspruche Sachau 54, 13 OLZ 1911, 532: Bacher Terminologie II 207 f. 251. L. Löw ges. Schriften I 184, V 42. Geiger j. Z. VIII 191. Nachgel. Schr. 3, 323. Für die Araber: Geiger, Das Judent. u. s. Gesch. II 43, Ben Chān. IX 669. Für Palmyra: Hakedem I 19. Christl.-pal.-syr. Schulthess sv.

---

[1]) —ānī liegt im npr. גרמני vor, König hat also zu „mein" Trostreicher mit Recht ein Fragezeichen gesetzt.

25. שׁבט.

Num. 24, 17: Es geht ein Stern aus Jakob und ein Szepter erhebt sich aus Israel (Kautzsch[3]). Szepter ist nicht die richtige Parallele zu Stern. Daher gilt שבט in jüdischen Kreisen von Haj Gaon bis zu S. L. Rapoport[1]) (bei Slonimsky, Told. ha-šamajim, wiederabgedruckt bei Luncz, Hameammer 305 ff.) für Meteor, Sternschnuppe oder Komet. Haj Gaon kombinierte damit das כוכבא דשביט, das der sternkundige Amora Samuel für das mischnische זיקים setzt. (Aruch III 312). Da ist aber שביט kein Substantivum (Levy u. A. schreiben irrig: שְׁבִיט), sondern ein Partizipium: כּוכבא דְשָׁבֵט heisst: ein fliegender Stern von ܫܒܛ in der Luft schwimmen[2]), fliegen. ܫܳܒܶܛ ܐܐܪ = يهب فى الهوى BA, BB. Für das biblische שבט, Meteor, darf vielleicht auf ܫܒܛܐ meteora quaedam, PSm., verwiesen werden. Nicht hierherzuziehen ist ܫܒܛܐ das glatte opp. ܟܘܣܘܣܐ das krause Haar.

---

[1]) So auch A. B Ehrlich, Randglossen II 2 5. Wenn Ehrlich a. O. „nebenbei bemerkt, dass Levy's Neuhebräisches Worterbuch ein durchaus unzuverlässiges Werk ist," so muss dieser Ausdruck trotz aller Mängel des äusserst verdienstlichen Werkes ernstlich gerügt werden. Es ist selbstverständlich, dass gar kein Wörterbuch eigene Sprach- und Litteraturkenntnisse des Benützers entbehrlich macht.

[2]) Auch ܫܚܐ, das gewöhnlichere Wort für schwimmen. Vgl. שׁוט mischnisch schwimmen. ܫܒܘܛܐ Fischnamen No. 8. Vgl. dazu שיט „Flut" Barth, ZAW 33, 306.

Zur rabbinischen Lehre von der Zeugenüberführung (הזמה) *).

Von Rabbiner Dr. **J. Horovitz** (Frankfurt a. M.).

Abraham Geiger hatte in seinem Buche „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel“ (Breslau 1857, S. 195) behauptet: „Einen recht schlagenden Beweis, wie man bei der umgewandelten rechtlichen Anschauung in die Worte der alten Halacha die jüngere Auffassung hineindeutete, gibt die Lehre von dem Nachweis der Lügenhaftigkeit der Zeugen“. Die alte Meinung komme in dem Susannabuch zum Ausdruck. Die Zeugen widersprechen sich nämlich dort in Bezug auf den Baum, unter welchem Susanna das Verbrechen begangen haben soll. Dadurch gelten sie als solche, welche nach „ihrer eigenen Aussage Lüge bezeugten“ (V. 61: ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντες) und darum „tat man ihnen, was sie Uebles zu tun dachten ihrem Nächsten gemäss dem Gesetze Moses'“ (V. 62). Diese Geschichte von einem Prozesse, bei welchem die Zeugen durch die Nachfrage über den Baum als falsch erkannt werden, habe sich in der Erinnerung der talmudischen Tradition erhalten, die in der Mischna Sanhedrin V. 2 mitteilt: מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים (vgl. Sanh. 41 a). Schliesslich betont Geiger (a. a. O. S. 196f.), und darin gipfeln seine Ausführungen, jene Ansicht sei ganz deutlich in dem alten Spruche ausgedrückt, אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו את עצמן Mischna, Makkoth I, 6, „die Zeugen werden nicht eher als lügenhaft

---

*) Die vorliegende Abhandlung ist der erste Teil einer grösseren Arbeit: „Zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen“. Der zweite Teil, welcher sich bereits im Druck befindet, ist der Erinnerung an meinen unvergesslichen Vater זצ״ל gewidmet.

erklärt, bis sie sich selbst zu lügenhaften machen" — so übersetzt Geiger — das hiesse aber doch „nichts anderes als bis sie selbst durch ihre Widersprüche die Falschheit ihrer Aussage dokumentieren". Noch deutlicher sei der Sifre. Diese Ansicht sei indessen der späteren Auffassung zu streng erschienen, sie erkläre nur noch den Zeugen für straffällig, dem durch andere Zeugen nachgewiesen wird, dass er zu der Zeit, von welcher seine Aussage handelt, gar nicht an dem Orte gewesen sei, an welchem angeblich das Verbrechen vorgefallen war. Und so erkläre die Mischna „ohne weiteres das in dem von ihr selbst mitgeteilten alten Grundsatz festgestellte יזומו את עצמן „sich selbst als lügenhaft erklären" dahin, wenn andere Zeugen ihnen ein Alibi nachweisen".

Es ist eine der glänzendsten unter den vielen Abhandlungen, mit welchen der hochverehrte, gefeierte Rabbi, dem diese Festschrift gilt, die Wissenschaft des Judentums bereichert hat, in welcher er (Magazin für die Wissenschaft des Judentums, herausg. von A. Berliner und D. Hoffmann V. Berlin. Benzian 1878: Die jüdisch traditionelle Auffassung des Gesetzes über falsche Zeugen. S. 1—14) die Behauptungen Geigers auf das gründlichste und eingehendste widerlegt. Wie sich aus den Sifrestellen, dem jerusalemitischen Targum u. a. St., die Geiger für seine These anführt, das Gegenteil von dem erweist, was er in ihnen finden wollte, wie ferner die alte Baraitha des R. Ismael, den er sonst immer als Vertreter der alten Halacha bezeichnet, gegen ihn zeugt, möge jeder Leser selbst bei Hoffmann im einzelnen verfolgen[1]). Mit Recht führt aber Hoffmann gegenüber Geiger

[1]) Zu der Bemerkung Hoffmanns a. a. O. S. 6: „Wenn man will, kann man auch mit Pineles und Levy גופה של עדות mit „die Person der Zeugen" übersetzen: denn in der Mischna steht öfters עדות für עדים", ist der Kommentar des R. Chananel zu Makkoth 5 a s. v. עד שתשקר גופה של עדות: כלומר עד שתשקר גופה של העד (ed. Hoffmann p. 6) und vor allem Raschi z. St. גופה של עדות. גופן של עדים zu vergleichen. Beth Joseph bemerkt zu Tur Choschen Hamischpat, Cap. 38: ודע שכל כה שכתב בדין זה בגוף העדות הוא שבוש וצריך לגרוס בגוף העדים S. auch פרישה z. St. Offenbar hat B. J. im Augenblick nicht an den Ausdruck des Talmud gedacht. Dass die Mischna und Gemara bisweilen das Wort עדות im Sinne von עדים gebrauchen, mag mit der rabbinischen Deutung

aus, dass auch in der Verurteilung der Zeugen wegen Selbstwiderspruchs keineswegs mehr Strenge liege als in der Lehre, dass die Zeugen bestraft werden, wenn sie durch andere überführt sind. Da ferner nach Geiger die alte Halacha feststelle, nur ein Selbstwiderspruch führe die Bestrafung der Zeugen herbei, so hätten die späteren, wenn sie mildern wollten, zweierlei für nötig erachten müssen: Selbstwiderspruch und Gegenzeugen. Die Lehre jedoch, dass letztere allein die Bestrafung herbeiführen, wäre unter jenen Voraussetzungen eine Strenge, welche von den späteren Gesetzeslehrern um so weniger anzunehmen ist, als sie ja bekanntlich bei Kapitalprozessen ein besonders mildes Verfahren für geboten hielten. Danach sei die einstimmige Erklärung des überlieferten Lehrsatzes durch die Mischna, die Tosefta und den Sifre für authentisch zu halten. Geiger spreche zwar immer vom Selbstwiderspruch, „während er nach dem Beispiel der Susannaerzählung meint, dass die Zeugen einander widersprechen". Nun bedeutet aber את עצמו bezw. את עצמן nicht einander, sondern sich selbst. Ueberdies würde ja der Satz: אין . . . עד וכו' lehren: nur wenn jeder Zeuge sich selbst widerspricht, wird er bestraft. Die Zeugen widersprechen einander heisst in der Mischna מכחישין זה את זה. Gegen unzählige ausdrückliche Zeugnisse fast sämtlicher Halachaquellen käme aber das Susannabuch aus den verschiedensten Gründen überhaupt nicht in Betracht, und sicher könne man aus ihm nichts über die alte Halacha schliessen. Endlich bespricht Hoffmann die vier in Betracht kommenden Lesarten. 1) עד שיזימו את עצמן. So die Ausgaben des babyl. Talmud und der Jalkut.[1]) (In der ed. Saloniki 1526 und ed. Venet. fehlen die Worte את עצמן). 2) עד שיזומו את עצמן. So sämtliche Mischnaausgaben, Jeruschalmi, Sifre und die späteren Aruchausgaben, aber auch die Venetianer Talmudausgabe und der Münchener Codex. 3) שיזומו

---

des Wortes עד zusammenhängen. S. Sota 2 b: כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים und Raschi z. St.: מדאצטריך למכתב אחד שמע מניה דעד סתם שנים עד שיפרש לך הכתוב אחד משמע דאינו אלא לשון עדות וסתם עדות שנים.

[1]) Ebenso auch Midrasch Tannaim zu Deuteronomium ed. D. Hoffmann, Berlin, H. Itzkowski S. 117.

בעצמן, Aruch, ed. princ. und ed. Pesaro, ferner רא״ש und der sog. ר״ן zum Alfasi. 4) die Gaonen und Chananel: עד שיזמו עצמן, ebenso eine Handschrift des Alfasi, Tosaphoth und R. Obadja Bertinoro. Die dritte Lesart sei die leichteste, bei der zweiten sei את עצמן als Accusativ der Beziehung zu fassen wie חלה את רגליו, sodass also ebenfalls gelehrt wird, die Zeugen werden nur bestraft, wenn sie an ihrer eigenen Person der Lüge überführt werden. Ebenso sei zu erklären nach der Lesart des R. Chananel (sub 4). Die meisten alten Kommentare hätten jedoch die grammatisch schwer mögliche Erklärung, dass zu יזמו = יזמו die überführenden Zeugen als Subjekt zu denken seien. Diese Erklärung habe offenbar die Aenderung des יזמו in יזמו bewirkt, weshalb die letztere von allen desavouierte Lesart sehr verdächtig sei.

Zu dem, was Hoffmann ausführt, sei noch hinzugefügt, dass der Hinweis Geigers auf die Mischna Sanhedrin V, 2 gleichfalls vollkommen zu Unrecht geschieht. Dass ein Verbrechen nach Angabe von Zeugen unter einem Baum geschehen ist, ist ja nicht etwas so Ungewöhnliches, dass man allein darum das im Susannabuch Erzählte mit dem in der Mischna Mitgeteilten in irgend einen Zusammenhang zu bringen berechtigt wäre. Im Uebrigen sind aber die Unterschiede so klaffend, dass man sich wundern muss, wie Geiger sie ausser Acht lassen konnte. Im Susannabuch gibt der eine der Zeugen an, das Verbrechen sei unter einem Mastixbaum geschehen, der andere unter einer Eiche, in der Mischna sind offenbar widersprechende Angaben über den Baum selbst überhaupt nicht gemacht worden, zudem ist hier von einem Feigenbaum die Rede, dessen dort nicht Erwähnung geschieht. Ferner knüpft die Erzählung der Mischna an einen bestimmten nachbiblischen Namen an, den die Gemara Sanhedrin 41a mit Jochanan ben Sakkai gleichsetzt[1]), unter Be-

---

[1]) Wie sich aber aus einem Vergleich der Gemara Sanhedrin 41a unten und b oben ergibt, ist möglich, dass nicht der gewöhnlich unter diesem Namen begriffene Gesetzeslehrer gemeint ist. Wenn Seder Tannaïm we-Amoraïm einen רבן יוחנן בן זכאי zum Zeitgenossen des R. Simon ben Schetach stempelt und von jenem den späteren gleichnamigen Rabbi unterscheidet, so darf demnach

rufung auf eine alte Baraitha, welche dieselbe Tatsache ausdrücklich von jenem berichtet. Es handelt sich weiter nach der Ueberlieferung einer alten Baraitha (Sanhedrin a. a. O.) nicht um ein Sittlichkeitsverbrechen, sondern um einen Mord, sodann

---

nicht ohne weiteres mit N. Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur (Jhg. III, Frankfurt a. M. 1877: Das apokryphische Susannabuch S. 64 Anm. 158) gesagt werden, dass Seder Tan. „in unausgesprochenem Widerspruch mit der bab. Gemara die Existenz von zwei Gesetzeslehrern dieses Namens angenommen habe.“ Dass Sed. Tan. jenen R. Jochanan zum Zeitgenossen des R. Simon ben Schetach macht, mag mit Rücksicht auf Aboth I, 9 geschehen sein. Danach hätte Simon ben Schetach seine Maxime הוי מרבה לחקור את העדים mit auf Grund jenes Prozesses aufgestellt, in den Jochanan ben Sakkai als sein Schüler — תלמיד לפני רבו, s. Sanhedrin a. a. O. — eingegriffen hat. לחקור müsste dann zugleich im weiteren Sinne des Wortes genommen werden. Allerdings muss die genannte Gemara nicht so verstanden werden, wie sie Sed. Tan. offenbar aufgefasst hat und zu deuten ein gewisses Recht hatte. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass die Worte והתניא מעשה ובדק ר׳ יוחנן וכו׳ wie die weiteren אלא תלמיד לפני רבו וכו׳ nicht nur die frühere Meinung אלא בן זכאי דעלמא, sondern auch die ganze vorangehende Beweisführung כל שנותיו של ר׳ יוחנן וכו׳ מ׳ שנה קודם וכו׳ mit ihrer Berufung auf die Baraitha zurücknehmen wollen. Nachdem auf Grund einer Baraitha unzweifelhaft ein R. Jochanan ben Sakkai gemeint und der Name בן זכאי in der erwähnten Weise zu ergänzen ist, dazu aber die Auskunft תלמיד לפני רבו ohnehin notwendig wird, fallen ja in der Tat alle Gründe weg, welche ursprünglich gegen die Identität von Ben Sakkai mit R. Jochanan ben Sakkai geltend gemacht worden waren. Dazu kommt, dass schon an sich unwahrscheinlich ist, dass zwei Gesetzeslehrer gleicherweise ר ב ן יוחנן genannt worden sind. Jedenfalls muss derjenige Amora, welcher zu dem Schlusse אלא בן זכאי דעלמא gelangt war, von einem anderen R. Jochanan ben Sakkai nichts gewusst haben. Für die Behauptung von Brüll a. a. O. S. 47 Anm. 120: „In einer Baraitha wurde mit verschlimmbessernder Namensnennung tradirt: מעשה ובדק ר׳ י ו ח נ ן וכו׳ fehlt jeder Beweis. Wenn Brüll meint, der frühere Nachweis, dass von diesem nicht die Rede sein könne, stehe so fest, dass selbst eine andere Version der Baraitha dagegen nicht aufkommen kann, so lässt er ausseracht, dass sich die beiden betreffenden Angaben nach der schliesslichen Lösung der Gemara vollkommen mit einander vertragen. Fast unmittelbar nach der Mischna, welche uns mitteilt מעשה ובדק וכו׳, heisst es (Sanhedrin V, 4): אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות מעלין אותו ומושיבין אותו ביניהן ולא היה יורד משם כל היום כולו. Man versteht also, dass R. Jochanan auch vor seiner eigentlichen Amtstätigkeit sehr wohl die Möglichkeit hatte, in ein Prozessverfahren so einzugreifen, wie es in jener Mischna berichtet wird.

wird das Ereignis angeführt, um den Satz zu illustrieren כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח. Und nur unter diesem letzteren Gesichtspunkt hat der Fall des Susannabuches eine entfernte Aehnlichkeit. Aber nur eine solche. Denn die Frage, unter welchem Baum (und in welchem Teile des Gartens, Sept. V. 55 und 58) das Verbrechen geschehen sein soll, liegt auf der Hand und gehört zu den fast selbstverständlichen Forderungen einer gewissenhaften Untersuchung. S. auch Sanhedrin V, 1: היו בודקין אותו בז׳ חקירות באיזו שבוע באיזה שנה באיזו חודש בכמה בחדש באיזה יום באיזה שעה באיזה מקום und vor allem Maimonides, Hilchoth Eduth I, 5: החקירות והדרישות הן הן הדברים וכו׳. Sie wird im Susannabuch nur dadurch von solcher Bedeutung, dass Susanna ohne jede nähere Prüfung lediglich auf die Autorität der Richter als Zeugen hin zum Tode verurteilt worden war. „Und die ganze Versammlung glaubte ihnen, da sie Aelteste und Richter des Volkes waren“ (V. 41). Vgl. auch noch den Vorwurf Daniels: Seid Ihr so thöricht, Ihr Israelssöhne? Tötet Ihr denn ohne Untersuchung und ohne den genauen Sachverhalt zu wissen, eine Tochter Israels? (V. 48). Dagegen ist die von Ben Sakkai gestellte Frage eine so minutiös detaillierte, — und das wollen doch die Worte כל המרבה בבדיקות hervorheben — dass auch der scharfsinnige und gewissenhafte Richter sie nicht ohne weiteres stellen würde. S. Sanhedrin a. a. O.: שאני בן זכאי דבדיקות כחקירות משוי ליה, Tanchuma Schoftim XVI, 18: . . . שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והלא אוה״ע נצטוו על הדינין שהוא א׳ מז׳ מצות בני נח. ומהו משפטים בל ידעום. אלו דקדוקי הדין שכך שנינו מעשה ובדק בן זכאי, und die Definition von בדיקות bei Maimonides, Hilchoth Eduth I, 6. Schliesslich überliefert ja gerade die Mischna, in der angeblich die Erinnerung an das im Susannabuch Erzählte sich findet, den Satz בזמן שמכחישין זה את זה עדותן בטלה, der dem Urteil Daniels in der apokryphischen Schrift entgegengesetzt ist, und der zugleich bestätigt, dass die Worte כל המרבה וכו׳ und die ganze Mitteilung מעשה ובדק וכו׳ hier eine ganz andere Tendenz haben: Es handelt sich nicht sowohl darum, einen Unschuldigen zu retten oder gar falsche Zeugen zu bestrafen, als vielmehr darum, alles zu versuchen, um einen fast sicher Schuldigen auf gesetzmässigem

Wege von der Todesstrafe zu befreien. Man kann also nicht in dem Sinne, in dem Geiger dies (a. a. O. S. 195) meint, sagen, dass die Zeugen hier als „falsch erkannt wurden". Die Zeugenaussage gilt unter solchen Umständen nur als nicht hinreichend beweiskräftig. (S. Sifre zu Deut. XIII, 15: והנה אמת נכון הדבר und bes. Maimonides, Hilchoth Eduth II, 2)[1]). Aus Sanhedrin 81a scheint sogar hervorzugehen, dass Jochanan ben Sakkai den Angeklagten in dem betreffenden Falle von der Todesstrafe freisprechen wollte, dass aber das Zeugnis im übrigen insofern Giltigkeit hatte, als der Angeklagte trotz der widersprechenden Angaben der Zeugen in die Kippa eingesperrt wurde. S. Raschi a. a. O.

So[2]) ist das ganze Gebäude Geigers zertrümmert; auch der

[1]) Z. Frankel sagt in seiner Abhandlnng: Eine Alexandrinische Liebesgeschichte (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1868 S. 448 Anm. 7): „Die spätere Halacha erklärt durch solchen Widerspruch, da er sich nur auf einen unwesentlichen, die Tat nicht beeinflussenden Umstand bezieht, das Zeugnis nicht für ungültig. Vgl. Sanhedrin a. a. O." Wie es scheint, hat sich Frankel einen Augenblick durch die Worte der Gemara: א״ר יוסף מכן זכאי לותיב איניש שאני בן זכאי וכו׳, die er als ein letztes Resultat angesehen hat, irreführen lassen. Die Mischna entscheidet ja aber gerade: אחד חקירות ואחד בדיקות בזמן שמכחישין זה את זה עדותן בטלה. S. die oben genannten Stellen, bes. Maimonides a. a. O. Nur bei ממון ist ein Widerspruch bei den בדיקות belanglos. S. Choschen Ham. Cap. 30 § 2.

[2]) Durch die genannte Abhandlung von N. Brüll werde ich darauf aufmerksam, dass Z. Frankel, schon vor Geiger, in seinem Buche „Der gerichtliche Beweis", Berlin 1846, S. 199 Anm. 2 gelegentlich auf einen Zusammenhang der Susannageschichte mit dem in Sanhedrin a. a. O. Berichteten hingewiesen habe. Frankel hat dann seine Ansicht in dem erwähnten Aufsatz: „Eine alexandrinische Liebesgeschichte" näher ausgeführt. Der Behauptung Brülls a. a. O. S. 23, „die unabsichtlich herbeigeführte Uebereinstimmung zweier Gelehrten, deren Urteil schwer in die Wagschale fällt, habe einige Beweiskraft für die Richtigkeit der von ihnen zuerst ausgesprochenen Ansicht", vermag ich nicht beizupflichten. Je dunkler der geschichtliche Hintergrund des Susannabuches ist, desto näher lag es für zwei Gelehrte, denen das erwähnte Faktum gleicherweise bekannt war, auf dieses zurückzugreifen. Wie sonst häufig zeigt sich aber auch hier, dass scheinbar auffällige Analogien fast vollständig verschwinden, sobald man einmal näher zusieht, und dass dann von einer „Gleichartigkeit beider Berichte", wie sie Geiger behaupten wollte, (Brüll a. a. O.), nicht mehr gesprochen werden darf. Der einzige Punkt, in

Mörtel, mit dem er die einzelnen Bausteine zusammenfügen möchte, fällt von selbst ab.

---

welchem sich beide Mitteilungen zu berühren scheinen, ist derjenige, welchen die Untersuchung Daniels erst klären will, während er in der Mischna in dem Moment bereits erledigt ist, in welchem Ben Sakkai eingreift und dazu so, dass die beiden Zeugen im Gegensatz zu dort übereinstimmende Angaben machen. Nur dass eben Ben Sakkai noch weiter gräbt. (S. Sanhedrin 41 a und Maimonides, Hilchoth Eduth 1, 6). So bleibt in der Tat kaum etwas anderes übrig, als dass hier wie dort ein Verbrechen unter einem Baum geschehen sein soll. Uebrigens hat Brüll einen wesentlichen Unterschied zwischen Geiger und Frankel übersehen. Jener will, einer anderen Theorie zuliebe, das im Susannabuch Erzählte, zur geschichtlichen Grundlage für den Bericht der Mischna machen, während Frankel im Gegenteil „die plumpe Darstellungsweise“ des Susannabuches, seine vielfachen „fabelhaften Ungereimtheiten“ hervorhebt und vielmehr das in der Mischna Erwähnte zur geschichtlichen Unterlage des Susannabuches macht. Fast scheint mir Frankel über dieses in einem Punkte zu hart zu urteilen. So sehr nun auch seine Hypothese, zu deren Gunsten einige Gesichtspunkte beigebracht werden, an sich möglich ist, so hat sie doch, angesichts alles dessen, was hier dargelegt wurde, sehr geringe Wahrscheinlichkeit und trägt zur Erklärung des Susannabuches kaum und gewiss nicht zur Erklärung der Mischna bei. In seiner Schrift: „Das mosaisch-talmudische Strafrecht“, Wien 1869, S. 91 ff. benutzt M. Duschak die bezüglichen Ausführungen Frankels der Hauptsache nach fast wörtlich, ohne ihn zu nennen. Was er hinzufügt, bedarf kaum der Widerlegung. Der Name Ben Sakkai soll in dem Ausrufe, den Theodotion V. 46 dem Daniel in den Mund legt: „Ich bin unschuldig an dem Blut dieser da“ zum Ausdruck kommen! Ebenso ist es eine Spielerei, wenn Brüll a. a. O., S. 64 Ben Sakkai und Ben Tabbai für eine Person halten will, oder wenn er (Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, Jahrg. V u. VI. S. 101 f: Nachklänge der Susannasage) in den Worten der Elieser-Baraitha, Kap. 49: מגלגלין זכות על ידי זכאי ע״י דניאל שהיה כמוכן נתגלגל המלכות „einen nicht unwichtigen Beleg für die Identität des in der Mischna erwähnten Ben Sakkai mit dem Daniel des Susannabuches“ zu erblicken glaubt. Als ob dazu, „dass Daniel als juridischer Ratgeber des Königs und besonders als Anwalt für Esther erscheint“, das Vorbild der Susannageschichte notwendig gewesen wäre. Brüll meint, „bei der ausdrücklichen Beziehung des Eigenschaftswortes זכאי auf Daniel in dem vielfach anders angewendeten Ausspruche sei fast gar nicht zu verkennen, dass diese Bezeichnung für Daniel nicht unbekannt war.“ Die von mir besonders hervorgehobenen Worte Brülls zeigen am besten, wie gekünstelt seine Annahme ist und widerlegen ihn selbst. Diese wird nicht wahrscheinlicher durch den Satz: „Daniel galt als der „Reine“ und wenn in der Mischna anstatt seines Namens die fingierte Benennung בן זכאי gebraucht wurde, so

Indessen ist der Satz אין העדים נעשין זוממים וכו' schon in alter Zeit in einer Weise ausgelegt worden, die zwar sachlich von der Geigerschen Erklärung weit abliegt und den überlieferten Begriff der הזמה in seinen Grundzügen zunächst unangetastet lässt, immerhin aber in Bezug auf die sprachliche Kommentierung der fraglichen Worte zum Teil mit Geiger übereinstimmt, nur dass die Worte את עצמן, die, wie ja Hoffmann gezeigt hat, bei Geiger unberücksichtigt bleiben, in jener alten Auffassung zu ihrem Recht kommen. In dem von D. Hoffmann erstmalig herausgegebenen Kommentare des R. Chananel zu Makkoth, der nun auch in der Wilnaer Talmudausgabe mitabgedruckt ist, und den A. Berliner s. Zt. nach einer in der Angelica zu Rom befindlichen Handschrift kopieren liess, heisst es: (Migdal Chananel, Leipzig, Hinrichs 1876, S. 5). אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו עצמן כו'. ראינו לרבותינו הגאונים ז"ל כי פירשו עד שיזומו עצמן עד שיחרישו ולא יכחישו המוזמין את המזימין ואנו קבלנו עד שיזומו עצמן עד שיזימו העדים עצמן ויאמרו להן אתם הייתם עמנו כו'. Jene von Chananel erwähnte Erklärung, von der Hoffmann in seiner Abhandlung übrigens nicht weiter spricht, auch, wie sich gleich zeigen wird, damals von seinem Standpunkt aus nicht zu sprechen brauchte, geht nun aber, wie mir zweifellos scheint, auf Hai Gaon zurück, und erst, wenn wir dessen Ausführungen kennen gelernt haben, wird es möglich sein, einigermassen zu begreifen, wieso eine solche Deutung entstehen konnte.

---

wussten die Kundigen, wer mit derselben gemeint sei." Brüll knüpft mit der letzten Bemerkung an Duschak an, scheint indessen nicht zu bemerken, dass er das eine Mal diesem, bezw. Frankel, das andere Mal wieder Geiger folgt. Wenn man nun auch den Grundtheorien Brülls, den erwähnten und vielen sonstigen Aufstellungen unmöglich beistimmen kann — man denke nur u. a. an die eigentümliche Erklärung des Namens Susanna, S. 18 u. 21 —, so gehört seine Untersuchung doch jedenfalls zu dem Bedeutendsten, was über das Susannabuch geschrieben wurde. Das sei hier auch um deswillen besonders hervorgehoben, weil Wilhelm Rothstein in dem von E. Kautzsch herausgegebenen grossen Apokryphen- und Epigraphenwerk (Tübingen, Mohr 1900, S. 176 ff.) zwar von den „protestantischen Forschern" und „katholischen Gelehrten" spricht, die über das genannte Thema geschrieben haben, aber weder die kurze, gediegene Abhandlung Frankels, noch die ausführliche, an gelehrten Nachweisen überaus reiche Arbeit Brülls zu erwähnen für notwendig findet.

In dem ס׳ משפטי שבועות findet sich folgende Erklärung unserer Mischna: ועוד נזכור איך דרך ההזמה והוא כגון עדים שהעידו שראובן לוה משמעון ק׳ כסף בארץ ישראל ביום פלוני ובאו שנים אחרים ואמרו להם אותו היום עמנו הייתם בבבל והודו להם הראשונים על זה או ישתקו בדרך הזה נעשו זוממים וכזה אמר המשנה באי זה צד העדים נעשו זוממים. ואמרו אין העדים נעשו זוממים עד שיזומו את עצמן כיצד וכו׳ וכו׳ אבל אמרו להם וכו׳ הרי אלו זוממין ונהרגין על פיהם ולא תושלם ההזמה אלא בפני הני זוממין ושיודו או ישתוקו. Obwohl Hoffmann z. Zt. jene Stelle bei Hai Gaon nicht gesehen hat, hat er die Worte der Mischna im Sinne der hier vorgeführten Erklärung ganz ähnlich verstanden, wie wir dies bei Hai Gaon ausdrücklich lesen. Migdal Chananel, S. 5, Note 3 schreibt Hoffmann: פירוש רבותינו הגאונים ז״ל תמוה מאד ואפשר דלא גרסי במתניתין כיצד אי שהם היו מפרשים כיצד כמו ובאיזה צד נעשים זוממין אם יחרישו. ומשני דוקא כשאמרו המזימין עמנו הייתם הא לאו הכי אפילו החרישו אין נעשין זוממין. ודוגמא לזה צריכין אנו לפרש מלת כיצד במשנה דמס׳ נזיר כ״ח: ובב״ק ס״ב מ״ב.

Solange man sich an die Worte des R. Chananel, ראיתי לרבותינו הגאונים ז״ל כי פירשו עד שיזומו עצמן עד שיחרישו וכו׳ hielt, musste aber die Kommentierung der Gaonen noch verwunderlicher erscheinen, als sie ohnehin ist. War doch unter Voraussetzung jener Lesart die übliche Erklärung auch die sprachlich leichteste. Soweit wir schon aus dem Wortlaut im ספר משפטי שבועות ersehen, das uns allerdings nur in der hebräischen Uebersetzung und nicht im Originale vorliegt, hat Hai Gaon gelesen: עד שיזומו את עצמן, und nur unter dieser Voraussetzung wird uns die ganze Art seiner Darstellung vollkommen verständlich. Auch ich möchte nun mit Hoffmann (a. a. O.) glauben, dass יזמו ein späterer Eindringling ist, und dass die grammatisch schwer zu rechtfertigende Erklärung, dass zu יזמו = יזומו die überführenden Zeugen als Subjekt zu denken sind, also übersetzt werden müsse, „bis jene die Person der Zeugen überführen" (das soll heissen, sie überführen die Zeugen inbezug auf ihre Person), die Aenderung des יזומו in יזמו veranlasst habe. Nachdem aber jene Aenderung einmal vorlag, und dies dürfte schon verhältnismässig früh der Fall gewesen sein, konnte die hier vorgeführte Auffassung eher Platz greifen. Chananel hatte noch

die ursprüngliche Lesart, zugleich aber auch von der Ueberlieferung seiner Lehrer her ואנו קבלנו עד שיזומו עצמן עד שיזימו העדים עצמן וכו' jene Erklärung, die allererst den Uebergang der einen Lesart in die andere veranlasst haben mag. Aber schon seine Vorgänger, die Geonim haben ihre Auslegung an einen Text angelehnt, der allererst entstanden war durch jene alte und bei Chananel mitgeteilte Erläuterung. Chananel selbst, der die richtige Lesart hat, merkt indessen nicht, dass der von ihm zitierte Kommentar auf einer abweichenden Lesart fusst. So müssen seine Mitteilungen in diesem Punkte doppelt unverständlich bleiben und erhalten erst durch das, was wir bei Hai Gaon lesen, die richtige Beleuchtung. Hoffmann, Magazin a. a. O. S. 11 meinte ausschliesslich auf Grund der Mitteilung von R. Chananel a. a. O. natürlich mit Recht, dass die Gaonen עצמן als Nominativ genommen haben. Uebrigens wird die durch gute Gründe gestützte Vermutung Rapoports (בכורי העתים, XII, Biographie des R. Chananel, Note 6), für die Berliner (a. a. O. S. IX) weitere Belegstellen anführt[1]), dass nämlich Chananel kein persönlicher Schüler des Hai Gaon gewesen sei, durch unsere Stelle zur Gewissheit. Die Gegenüberstellung von ראינו לרבותינו הגאונים und קבלנו wäre sonst unbegreiflich. Wenn R. Chananel a. a. O. im Sinne der überlieferten Erklärung meint: הלא תראה משנתינו דתני אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו עצמן מפרש כיצד מעידנו בפלוני שהרג נפש במקום פלוני כו' אמרו להם וכו' אבל אמרו להן כו' ואמרינן בגמרא מנה"מ וכו', so wäre man im ersten Augenblick versucht, zu glauben, dass er sich hier gar nicht gegen Hai Gaon wenden könne, da doch auch dieser seine Erklärung an den Text der Mischna anschliessen will. Allein die Erklärung von Hai Gaon schwebt in der Tat derart in der Luft, dass man wohl begreifen kann, dass Chananel eine so gekünstelte Auslegung gar nicht ernsthaft in Betracht zieht. Dazu kommt ja, dass, wie

[1]) Wenn Berliner a. a. O. schreibt: „Ein persönlicher Schüler des Hai Gaon war Chananel nicht, wie Rab. Tam im Sefer ha Jaschar 74 d und nach ihm noch andere glauben, vgl. Rapoport, Biographie Note 6", so muss hervorgehoben werden, dass Rapoport a. a. O. meint: ...ולכן יש לפרש גם דברי רבינו הם במה שקורא לרבינו רננאל תלמיד רב האי שר"ל הו"ך בעקבותיו ומשתמש בפירושיו וכו'.

wir gesehen haben, R. Chananel nicht beachtet, dass bei R. Hai eine andere Lesart vorausgesetzt ist. Der Nachsatz אבל אמרו להם und der ganze Duktus der Mischna zeigt doch evident, dass das כיצד den Vordersatz erklärt und dass hier von nichts anderem gesprochen wird. Vielleicht bringt R. Chananel auch das, was er weiter aus der Gemara anführt, nicht allein um seiner selbst willen, sondern auch zur Stütze für diejenige Auffassung der Mischna, die er von seinen Lehrern gehört hat und die ihm als die einzig mögliche erscheint.

Indessen führt kein geringerer als R. Moses Sofer eine Reihe von Gesichtspunkten zugunsten jener Auffassung von Hai Gaon an. Nachdem er (ח ס ח חשן משפט ס׳ קמ א) zunächst die oben zitierte Stelle aus dem ספר משפטי שבועית mitteilt — der Kommentar des R. Chananel war damals noch nicht veröffentlicht und daher Ch. S. unbekannt, — meint er: ונראה דהוא ז״ל פירש כן לשון המשנה מכות ה ע״א עד שיזימו את עצמן משמע כפירושו שלא יכחישו או שיעידו (צ״ל שיודו) והרי מזימין את עצמן וראיתי בתוספות במכות ה׳ ע״א שיזימו עצמן ולא גרסי את עצמן ולזה יש לפרש כפר״שי ותוספות שיזימו עצמותו של עדות שיאמרו עמנו הייתם אבל לפי הגירסא את עצמן אין במשמע דקאי אהמזומים אלא אהגיזומים שהם עצמם יזימו עצמם והיינו שיודו להמזימים. Hier hat Ch. S., wie sich aus dem eben von uns Dargelegten, mit dem seine Ausführungen zusammengehalten und ergänzt werden müssen, ergibt, in manchem Betracht ohne Zweifel das Richtige getroffen. Auffallender ist das, was bei Ch. S. folgt: ולדבריו מיושב קו׳ תוספות דלהימנו לבתראי במגו דפסלי לקמאי בגזלנות ונדחקו בב״ק ל״א: (צ״ל ע״ב:) מגו דבי תרי לא אמרינן ולהגאון ניחא דהם עצמם מודים. והא דאמרינן עדים זוממים חידוש הוא היינו כיון דמאי חזית דסמכית אהכי סמוך אהני וע״כ במגו אעפ״כ צריך הודאתם או שתיקתם כהוראה ולא סגי במגו ואין אדם נהרג ולא משלם קנס ע״פ עצמו והיינו חידוש. Als ob die Sache verbessert und nicht wesentlich verschlechtert würde, wenn eine von Tosaphoth im Sinne der gewöhnlichen Auffassung hervorgehobene Schwierigkeit wegfällt, die diese vielleicht nicht in einer Weise lösen, welche nach jedermanns Geschmack ist, — übrigens geben ja Tosaphoth noch eine zweite Auskunft, — während die Gemara, auf die es ankommt, sonst klar und verständlich ist, jetzt aber einen Kommentar erhalten muss, der beim besten Willen mit dem zu er-

klärenden Wortlaut דהא תרי ותרי נינהו מאי חזית דציית להני ציית להני (B. K. 72b; vgl. Sanhedrin 27a: מאי חזית דסמכית אהני סמוך אהני) nicht vereinbart werden kann. Bestände ja der[1]) חידוש jetzt im Gegen-

[1]) Tosaphoth B. K. 72b, s. v. אין לך בו und Sanhedrin 27a, s. v. אין לך בו, wollen den חדוש darin erblicken, dass die ersten Zeugen, waren sie einmal überführt worden, dauernd פסול sind. Indessen heben Tos. B. K. a. a. O. selbst hervor, dass diese Auffassung zunächst mancherlei Schwierigkeiten habe.

Einmal: Die Thora selbst spricht ja überhaupt nicht davon, dass jene ersten Zeugen als פסול gelten, sondern nur davon, dass sie in dem betreffenden Falle bestraft werden.

Sodann: B. B. 31b versucht die Gemara darzutun, dass Raba in dem dort behandelten Falle von שתי כתי עדים המכחישות זו את זו mit Rab Chisda entscheide: בהדי סהדי שקרי למה לי. Also könne Raba doch unmöglich als ein חדוש ansehen, dass hier die eine Partei פסול ist.

Die erste Frage beantworten Tosaphoth dahin: לא הכנינהו רחמנא להצאין. Aus der Tatsache, dass die ע״ז bezahlen müssen, bzw. sogar getötet werden, ergäbe sich als selbstverständlich, dass sie פסול sind.

Für die zweite werden verschiedene Lösungen mitgeteilt.

Einmal setze jene hypothetische Annahme, dass Raba mit R. Chisda übereinstimme, vielleicht das zweite לשון der Gemara B. K. bzw. Sanh. a. a. O.: א״ד וכו׳ והכא היינו טעמיה דרבא משום פסידא דלקוחות voraus, sodass also ein חדוש bei ע״ז überhaupt nicht vorhanden wäre. Die מסקנא, welche dort Raba sich R. Huna anschliessen lässt, komme dann wieder auf das erste לשון zurück. Dieselbe Auskunft geben in der Hauptsache — wenn auch nicht so ausführlich — Tosaphoth zu Sanhedrin a. a. O.

Einen andern Ausweg für dieselbe Schwierigkeit finden Tosaphoth B. K. darin, dass R. Chisda ja nur מספיקא die Zeugen nicht anerkenne, während אלו המוזמין פסולין לגמרי.

Schliesslich führen Tosaphoth Sanhedrin a. a. O. י״מ an, nach welchen jene zweite Frage von vornherein hinfällig ist, da der חדוש nach ihnen לאו אפסולא דקמאי אלא אהכשירא דבתראי sich bezieht. אין לך בו אלא חדושו sei dann so zu erklären: כלומר היה לן לפוסלן שתי כתות וכיון דאיכא חדוש לא ילפינן אף לגבי הפסול לפוסלן כלל הראשונים למפרע. Auch in B. K. erwähnen Tosaphoth die Möglichkeit: ארדבה מה שהמזימין כשרין הוי חדוש, ziehen sie aber ernsthaft gar nicht weiter in Betracht.

Was Tosaphoth als gegensätzliche Erklärungen des חדוש darstellen, scheint in Wahrheit zusammenzugehören. In der Tatsache, dass die überführten Zeugen von nun an ein für allemal פסול und zwar פסול לגמרי sind kann solange ein חדוש nicht erblickt werden, als man als gegeben ansieht dass die zweiten Zeugen für unbedingt glaubwürdig zu halten sind. Damit fallen auch alle Schwierigkeiten weg, welche Tosaphoth besprechen. Der חדוש besteht im Grunde genommen nicht darin, dass die ersten

teil nicht darin, dass ich mich auf die zweiten Zeugen verlasse,

---

Zeugen von nun an פסול sind, sondern dass sie auf die Aussage der ersten hin verurteilt werden, woraus sich natürlich als selbstverständlich ergibt, dass sie מכאן ולהבא als פסול gelten. In dem Falle von שתי כתי עדים המכחישות זו את זו traut man zwar keiner der beiden Parteien, bestraft aber auch selbst nach R. Chisda weder die eine noch die andere, sodass der Satz: בהדי סהדי וכו' hier eine ganz andere Quelle hat: da die Möglichkeit gelogen zu haben für die eine Partei so gross ist wie für die andere, will R. Chisda keine von beiden zu einem Zeugnis zulassen. Nur in Rücksicht auf die Streitfrage, um welche es sich in der Gemara a. a. O. handelt, ob ע"ז מכאן ולהבא oder למפרע הוא נפסל und in Rücksicht darauf, dass Raba den חדוש zur Begründung seiner Ansicht heranzieht, kann und darf dieser so erklärt werden, dass von einem פסול der ersten Zeugen gesprochen wird, während Tosaphoth sich wie es scheint von dieser zu erklärenden Stelle haben bestimmen lassen, in der Tatsache des פסול selbst das Wesentliche des חדוש zu erblicken. Auch die י"ם, so wie sie Tosaphoth a. a. O. zitieren, haben, so scheint man gegen sie einwenden zu dürfen, ausseracht gelassen, dass der פסול der ersten Zeugen durch die vorausgesetzte Zuverlässigkeit der zweiten veranlasst ist, dass man also nun nicht so ohne weiteres sagen kann, die zweiten Zeugen sollten a u c h פסול sein; wären sie es auch nur in irgend einer Weise, dann fiele natürlich ihr Zeugnis als solches sofort weg. Die ersten Zeugen würden straffrei und die Aussage der zweiten konnte höchstens bewirken, dass jene מספק als פסול gelten.

Treffend und kurz hat Raschi zu Sanhedrin a. a. O. den חדוש dahin formuliert, שנפסלין שנים בשביל שנים שאומרים עמנו הייתם דמאי חזית וכו' אלא גזירת הכתוב הוא, ähnlich auch Maimonides, Hilchoth Eduth XVIII, 3: זו שהאמינה תורה עדות אחרונים על הראשונים גזירת הכתוב הוא. Wenn Maimonides den חדוש als solchen anerkennt – und ebenso auch Tur und andere Dezisoren — obwohl die Halacha bei יע"ל קג"ם bekanntlich wie Abaji entscheidet, so hat Kesef Mischne a. a. O. mit Recht die Schlussfolgerung gezogen, dass in jener Ansicht der חדוש auch von Abaji anerkannt wird. Dieser zieht also aus jener Tatsache nur nicht die gleiche Konsequenz wie Raba. Danach müsste man annehmen, dass nach den א"ד רבא נמי כאביי סבירא ליה דאמר למפרע הוא נפסל der חדוש als solcher auch von Raba nicht bestritten wird. Nach der ersten oben mitgeteilten Lösung, welche Tosaphoth dem zweiten von ihnen selbst erhobenen Bedenken geben, wird allerdings im Gegenteil vorausgesetzt, dass nach jenem zweiten לשון ein חדוש nicht statthabe. Ist nun auch jenes Bedenken, wie wir gezeigt haben von vornherein nicht berechtigt, so dürfte man auf Grund des ganzen Wortlauts der Gemara dennoch zunächst den Eindruck haben, dass Abaji und Raba hier in Bezug auf die Frage von חדוש ebenso gegensätzlicher Meinung sind wie etwa bei בשר בחלב in Chulin 108 a, wo eine solche Meinungsverschiedenheit ausdrücklich bezeugt ist. Aller-

sondern vielmehr darin, dass ich noch das an sich sonst wertlose Selbsteingeständnis der ersten nötig habe. Nach der bekannten Erklärung von Tur, Ch. Ham., Cap. 38 ומפני זה האחרונים נאמנין כיון שמעידין על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהן שהרגו הנפש או חללו שבת והן אינן נאמנין על עצמן לאמר לא עשינו כך וכך, die schon von Rabbi Moses ben Nachman in seinem Pentateuchkommentar z. St. gegeben wird und ebenso von Bachja ben Ascher z. St.[1]), ist ja allerdings der חדוש unter Voraussetzung der herrschenden Ansicht gemildert, aber schliesslich doch nicht ganz beseitigt. Tur sagt כאלו und weiss sehr wohl, dass die Fälle doch nicht ganz gleich zu setzen sind[2]). Hier aber würde derjenige חדוש, von dem die

dings hat Abaji nach Tosaphoth a. a. O. s. v. מבשר בחלב seinen Standpunkt in jener Frage später zurückgenommen.

[1]) S. auch Levi ben Gerson und Isak Abarbanel z. St.

[2]) Der Einwand, dass das Auffallende der Norm damit vollends beseitigt sei, trifft also keineswegs zu und das zweite איכא בינייהו דפסלינהו בגזלנותא besteht vollständig zurecht. Der Gesichtspunkt von R. Jakob ben Ascher will verständlich machen, warum die Thora der zweiten Zeugenaussage hier solche Bedeutung zumisst. Ein חדוש und eine גזרת הכתוב bleibt es aber nach wie vor, denn es liegt auf der Hand, dass zwischen jenen von Tur gebrachten Beispielen und unserem Fall ganz erhebliche Unterschiede bestehen, und dass man ihn nicht so ohne weiteres jenen gleichgesetzt hätte. Wenn aber Oscar Bähr (Das Gesetz über falsche Zeugen, Berlin, H. Itzkowski 1882 S. 41) von Tosaphoth Sanhedrin a. a. O. ausgeht und meint, dass nach R. Jakob b. Ascher der eine חדוש aufgehoben ist, der andere dagegen bestehen bleibt, „dass nämlich die überführten Zeugen nun überhaupt zeugnisunfähig werden und nicht etwa von Fall zu Fall ihre Glaubwürdigkeit verlieren“, so ergibt sich die Haltlosigkeit dieser Behauptung aus dem, was wir in der vorigen Anmerkung auseinandergesetzt haben. Glaubt man den zweiten Zeugen, dann müssen selbstverständlich die ersten dauernd פסול werden. Wenn Bähr schliesst, dass Maimonides, der von גזרת הכתוב spreche und R. Jakok ben Ascher, der jenen חדוש angeblich aufhebt, die entgegenstehenden Vertreter der beiden von Tosaphoth bezeichneten Ansichten seien, so ist diese Schlussfolgerung irrig. Bähr ist das wohl nur darum entgangen, weil er Raschi a. a. O. und ebenso Tosaphoth B. K. a. a. O. unbeachtet gelassen hat. Einen anderen sehr geistvollen Gesichtspunkt für den חדוש bei ע״ז gibt die 11. der דרשות הר״ן. Wieso nach jener Erklärung der חדוש als solcher nicht beseitigt ist, gibt ר״ן z. St. selbst an. S. auch כתב והקבלה von R. Jakob Zebi Mecklenburg. Andere Erklärungsversuche stellt Bähr a. a. O. zusammen. Seine Mitteilungen bedürfen aber noch der Er-

Gemara redet, überhaupt nicht vorhanden sein, denn es ist ja kraft der bekannten מגו, die nach Ch. S. auch in unserem Falle zutrifft, selbstverständlich, dass wir uns auf die zweiten Zeugen verlassen. Nicht nur, dass der הו״ש nach einer ganz anderen Richtung hin läge, würde auch der Ausdruck סמיך אתני unverständlich sein, verlasse ich mich doch in der Tat hier auch auf die ersten Zeugen, wenigstens auf ihr nachträgliches Zugeständnis. Wenn durch eine solche Deutung sonstige Dunkelheiten aufgehellt würden! Aber man höre, Makkoth 5a sagt Raba: Wenn zwei Zeugen aussagen, im Osten der Burg hat N. N. jemanden getötet, und zwei andere Zeugen sagen: Ihr wart doch (um die fragliche Zeit) mit uns im Westen der Burg, stellen wir die Sache durch den Augenschein fest. Wenn diejenigen, die im Osten der Burg stehen, nach dem Westen sehen können, gelten die ersten nicht als überführt; ist dies aber nicht der Fall, so gelten die ersten als überführt. Die Gemara bemerkt dazu: מ״ד ליחייש לנהורא בריא. Das spricht doch deutlich gegen die Anschauung von Hai Gaon. Ch. S. aber meint: אפשר שאחר שהודו אה״נ עמכם היינו הזו ואמרו אבל נהורינו בריא. Ebenso will Ch. S. das in der Gemara (a. a. O.) weiter folgende מ״ד ליחוש לגמלא פרחא erklären. Allein der Wortlaut lässt einen solchen Kommentar kaum zu. Dazu kommt, dass nunmehr dieselbe Schwierigkeit sich zu erheben scheint, die beseitigt zu haben Ch. S. als einen Vorzug der Ansicht von Hai Gaon an erster Stelle genannt hat. Hier weiss Ch. S. allerdings Rat: וקמ״ל כיון שהודו שהיו עמהם במקום ההוא שוב לא מאמינים לטענה דלא שכיחא אע״ג דאית להו מגו שלא היו שותקים והשתא קיימי׳ מגו בי תרי אמרינן מ״מ לא אמרינן מגו דלא שכיחא, muss aber schliesslich zugeben, dass die ganze von ihm versuchte Erklärung der Gemara nach der einen Ansicht von Tosaphot Jebamoth 116a s. v. הכא חיישינן schon an sich nicht zutrifft, da Tosaphoth dort im Gegenteil meinen: Die Zeugen gelten darum als überführt, weil sie nicht gesagt haben, wir sind auf einem schnellen Kamel geritten; hätten sie es gesagt, man glaubte ihnen. Fast noch verwunderlicher ist die Art,

gänzung. Hier sei nur noch auf רשב״ם z. St. verwiesen. Neue wichtige Gesichtspunkte in dieser Frage gibt auch D. Hoffmann a. a. O. S. 9, und S. 12.

wie Ch. S. die Mischna Makkoth 5a im Sinne von Hai Gaon zu deuten unternimmt. Das betreffende Wort — איסטטית —, dürfe nicht mit Raschi סרה וסטיא erklärt werden, da ja alle hundert Zeugen zugeben, mit den zweiten Zeugen um die fragliche Zeit an einem anderen als dem angeblichen Tatorte zusammen gewesen zu sein, sondern müsse mit Alfasi, Maimonides, Serachja Halevi u. A. von איסטים = Waid, Farbepflanze abgeleitet werden[1]). Die neueren Lexikographen halten diese Erklärung sprachlich für nicht zulässig. Doch dies bleibe dahingestellt, kann sich ja hier Ch. S. auf Autoritäten allerersten Grades beziehen. Wie erklärt er die Mischna dem Sinne nach? כל הנוגע בהם יוזם ויהרג ופי' כיון דכל עצמו אינו ראוי להאמין לבתראי ולהרגו ע"פ הודאת עצמן אלא גז"ה היא וחדוש אין לך בו אלא חדושו כת הראשונה אבל אלו האחרים לא. Auch das wäre noch alles möglich. Ch. S. schliesst aber seine bezüglichen Ausführungen: ולפ"ז יתישב קושית הש"ס הא בלבד קאמר וכו'. Die Gemara bemerkt nämlich zur Mischna: אי איסטטית היא זו אפילו כת הראשונה נמי לא א"ר אבהו שקדמו והרגו מאי דהוה הוי. אלא אמר רבא הכי קאמר אם אינה אלא כת אחת נהרגת אי איכא טפי אינן נהרגין הא בלבד קאמר קשיא. Nun ist es ja sicher ein Vorzug, wenn es gelingt, ein קשיא der Gemara zu beantworten. Aber der Preis, um den dies hier geschieht, ist gar zu hoch erkauft. Ist doch gleich die erste Voraussetzung und die erste Frage der Gemara jetzt vollkommen unbegreiflich. Ch. S. meint noch אלא די"ל לרבא דס"ל עד זומם לא נפסל אלא מכאן ולהבא דאין לך בו אלא חדושו ה"נ אפילו כת הראשונה לא הי' להיות חייבת. Dieses י"ל würde allenfalls

[1]) Auch Tosaphoth Makkoth a. a. O. s. v. איסטטית (S. auch תוספות שנץ z. St.) bringen diese Erklärung des Alfasi. Dieser setzt aber ebenso wie Maimonides die Lesart אסטסים voraus, welche auch Aruch und R. Chananel hat, nur dass dieser erklärt עשו עצה ועמדו באסטוסיא, während jener kommentiert: לא נכון הוא זה. Die gewöhnlichen Talmudausgaben haben אסטטית, so auch die Tosephtaausgabe von Zuckermandel, während die gew. Tosephtaausgaben אצטניסים haben. Der Münchener Talmudkodex liest אסטנים (s. ד"ס z. St.). Das Wort wird vielfach unbeständig, unzuverlässig wiedergegeben und mit dem griech. στάσις, ἀστασία, bzw. mit ἀσταθής in Zusammenhang gebracht. D. Hoffmann, Mischnajoth סדר נזיקין S. 206 übersetzt: „Aufrührer-Bande“. S. Krauss, Lehnwörter I, p. 79 will das Wort nach dem Vorgang von N. Brüll, Jahrbücher V, S. 120 als eine volksetym. Neubildung aus astutus (astus) — schlau, listig auffassen.

verständlich machen, dass die Gemara hier überhaupt von קיש"א spricht —, die Lösung, die Ch. S. vom Standpunkt des Hai Gaon gibt, ist nämlich an sich so einleuchtend und liegt so auf der Hand, dass man sich fast wundern müsste, wie die Gemara hier überhaupt von קיש"א reden kann —, reicht aber keineswegs hin, um die erste Frage der Gemara zu rechtfertigen. Schliesslich führt Ch. S. noch ein weiteres Moment als positive Stütze für die Ansicht von R. Hai an. Nimuke Joseph zum Rif, B. M. 2a habe gelegentlich der Besprechung des Satzes: מה לפ"ו שכן אינו בהכחשה והזמה תאמר לעדים שישנם בהכחשה והזמה nachgewiesen, dass das הכחשה דפ"ו dahin zu verstehen sei, dass der Betreffende seine frühere Aussage zurückgezogen und den Zeugen zugestimmt habe. Analog müsse nun aber auch der Satz, dass die ersten Zeugen durch zweite widerlegt, bezw. überführt werden können, aufgefasst werden. So ergäbe sich, dass der Begriff der הזמה schlechthin das Zugeständnis der ersten Zeugen voraussetze. Der Schluss scheint im ersten Augenblick zwingend. Allein einmal sind die geistvollen Ausführungen von Nimuke Joseph keineswegs unbestritten. S. bes. שטה מקבצת zu B. M. 3 b a. a. O., der gewichtige Gegengründe ins Treffen führt. Aber auch die unbedingte Zuverlässigkeit der Beweisführung von Nimuke Joseph einmal vorausgesetzt, scheint mir die Folgerung von Ch. S. nicht gestattet. Was behauptet denn Nimuke Joseph? דאי עומד בדבוריה מאי אילמיה דפ"ו מתנה הוא דקא יהיב ליה. D. h. doch: Beharrt derjenige, der sich selbst freiwillig zu einer Schuld bekannt hat, bei seiner ersten Aussage, so braucht nicht hervorgehoben zu werden, dass er zu zahlen verpflichtet ist; er tut dies ja ohnehin, auch ohne jeden Zwang. Also will מה לפ"ו וכו׳ nach Nimuke Joseph bloss besagen, dass er zahlen muss, selbst wenn er angesichts der Zeugen seine frühere Aussage widerruft. Dabei wird also keineswegs bestritten, dass die der Selbstbezichtigung gegenüberstehende Zeugenaussage gleichfalls, auch für sich allein, unter den Begriff der הכחשה fallen würde, falls eine solche hier überhaupt statthätte. Nur dass die Wirkungslosigkeit der Zeugenaussage unter diesen Umständen so selbstverständlich ist, dass man von ihr gar nicht zu sprechen braucht. Hai Gaon

aber behauptet doch, dass eine הזמה ohne das nachfolgende Eingeständnis der ersten, überführten Zeugen überhaupt nicht als הזמה angesehen werde. So kann auch dieser Hinweis einer ernsthaften Kritik nicht Stand halten.

Die betreffende תשובה ist mit den hier vorgeführten Argumenten noch nicht erschöpft. Ch. S. bringt nämlich zuguterletzt selbst einiges vor, was auch nach seiner Ansicht gegen Hai Gaon spricht. Wie aber die Sache eines Angeklagten umsoweniger günstig erscheinen muss, jemehr auch der kenntnisreichste und geschickteste Verteidiger nur solche Gesichtspunkte geltend zu machen weiss, die den Tatsachen mehr oder weniger Gewalt antun, so verliert die These von Hai Gaon durch nichts mehr an überzeugender Kraft als dadurch, dass auch die gewaltige halachische Kapazität eines Chatham Sofer mit ihrem weitem Ueberblick über die gesamte in Betracht kommende talmudische Literatur nichts besseres zu ihren Gunsten auszusagen vermag als das, was hier mitgeteilt wurde. Nur aus dem tiefen Respekt vor Hai Gaon sind die dargelegten Harmonisierungsversuche bei Ch. S. psychologisch verständlich. Aber auch er kann ja nicht umhin, am Schlusse anzuerkennen, dass die Schwierigkeiten doch nicht restlos beseitigt sind.

Die Erörterung über die Argumente, die für die Ansicht von Hai Gaon angeführt werden, kann noch nicht geschlossen werden. Merkwürdigerweise hat Ch. S. bei aller Ausführlichkeit nicht davon Notiz genommen, dass Hai Gaon selbst einen Beweis für seine These bringt. Sollte Ch. S. die Stelle nur insoweit der Klarheit halber nochmals zitiert haben (er beginnt: נעמוד .. על דברי ראשונים לפרש דברי הגאון רבינו האי בספרו משפטי שבועות אעתיק לשונו אות באות וז״ל וכו׳), als sie ihm der Fragesteller vorgelegt hatte, ohne aber im übrigen in das ס׳ משפטי שבועות weiter Einsicht genommen zu haben? Jedenfalls heisst es nach den mitgeteilten Sätzen, unmittelbar nach den Worten ולא תושלם ההזמה אלא בפני הניזומין ושיודו או ישתקו bei Hai Gaon weiter: ואם אינו בפניהם או לא שתקו אינה נקראת הזמה אלא הכחשה ובטלה העדות לדברי חז״ל במקום אחר ובכתובות ובהאשה שנתאלמנה אמר רב ששת זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה. וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין

מכחישין את העדים אלא בפניהם. אמר ליה רב נחמן אי הוו קמן לא הוה משגחינן בהו דהויא לה עדות מוכחשת השתא דאלו הוו קמן דילמא הוו מודו מהימני. אלא א׳ ר נחמן אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה. Man kann diese Worte im Zusammenhang mit der angeführten Gemara (Kethuboth 20 a) nur dahin verstehen, dass diese besagen wolle, das Zugeständnis der Zeugen sei eine notwendige Bedingnis der הכחשה unter Voraussetzung jener von R. Schescheth nach gewisser Richtung hin versuchten Gleichsetzung von הכחשה und הזמה. Dann wäre in der Tat hier vorweggenommen, dass das Selbsteingeständnis der Zeugen ein von allen zugegebenes Postulat der הזמה ist. Da die ganze Konsequenz eines עדות מוכחשת zunächst nur darin besteht, dass es nicht als hinreichend verlässlich erscheint, wäre es mehr als eigentümlich, dass dieser Charakter des Zweifelhaften einer Zeugenaussage erst unter jener Bedingung zuteil würde. Dieser Standpunkt spräche so sehr aller Vernunft Hohn, dass man ihn schon von vorneherein nicht begreifen könnte, auch wenn es ja schliesslich bei ihm nicht bleibt. Denn darauf kommt es ja für unsere Frage nicht weiter an. Doch vor allem rechtfertigt auch der Wortlaut der bezüglichen Gemara keineswegs eine solche Auffassung. Anders wäre die Sache, wenn R. Nachman im Vordersatz sagen würde אלו הוו קמן ומכחישין להו ומודו להו הוה הכחשה. Der Nachsatz aber דלמה הוה מודו להו enthält eine Steigerung und will nur auseinandersetzen, wie wenig berechtigt es ist, den שטר in dem Kethuboth 19 b (unten) dargelegten Falle darum als zuverlässig anzusehen, weil die zweiten Zeugen ihre Gegenaussage nicht im Beisein der ersten gemacht haben. Diese Ansicht will R. Nachman dadurch klarmachen, dass er sagt, wahrscheinlicherweise und mindestens möglicherweise hätten nicht nur die zweiten Zeugen ihre Aussage auch in Gegenwart der ersten getan, was an sich natürlich hinreichen würde, das עדות als מוכחשת anzusehen — so etwa muss der Gedankengang nach dem Vordersatz dem Sinne nach ergänzt werden, — nein, möglicherweise hätten sogar die ersten Zeugen angesichts einer solchen in ihrer Gegenwart gemachten Aussage ihre frühere Aussage zurückgenommen.

Ist nun auch dieser authentische angebliche Beweis nicht

stichhaltig, so erhebt sich umso gebieterischer die Frage: Wie war es möglich, dass ein so autoritativer Träger der Ueberlieferung wie Hai Gaon hier eine Theorie aufstellen konnte, die aus der Ueberlieferung nirgends zu belegen ist, ja im Gegenteil einer Reihe von Talmudstellen und gerade den in dieser Frage wesentlichsten zu widersprechen scheint? Nach unseren obigen Feststellungen hat sich schon ergeben, dass die Deutung Hai Gaons an die Lesart עד שיזמו את עצמן anknüpft. Dadurch ist ja wenigstens ein Weg des Verständnisses eröffnet. Da aber R. Chananel hier nicht nur, wie sonst oft, Hai Gaon allein nennt, sondern von רבותינו הגאונים spricht, ist wahrscheinlich, dass Hai Gaon mit seiner Auffassung in unserer Sache nicht allein steht und jene vielmehr schon von früheren Autoritäten überkommen hat. Natürlich ist der Ausdruck für sich allein betrachtet noch nicht absolut beweiskräftig. Chananel hätte auch dann von רבותינו הגאונים sprechen können, wenn er einzig und allein Hai Gaon im Auge gehabt hat. Aber auch die ganze Art, wie Hai Gaon seine Ansicht vorträgt, macht den Eindruck, dass er hier keineswegs etwas Neues vorbringen will. Kein Wort zeigt, dass er sich bewusst ist, eine Deutung zu geben, die der gewöhnlichen widerspricht. Das führt uns auf den Gedanken, dass auch Hai Gaon selber, bezw. derjenige auf welchen seine Erklärung zurückgeht, gar nicht eine sachlich abweichende Definition des Begriffes der הזמה hat geben wollen. Der ihm vorliegende Text, dessen mutmassliche Entstehung Hoffmann ja plausibel gemacht hat, an den Hai Gaon sich aber halten musste, schien ihm nach der sprachlichen Seite hin die Deutung zu fordern, die er gab. Aber es fiel ihm vielleicht gar nicht bei, zu meinen, dass ein formelles Eingeständnis der ersten Zeugen notwendig sei. Er sah vielmehr in jener Forderung der Mischna, so wie er sie verstand und seiner Auffassung nach erklären musste, nicht viel mehr als das ausgedrückt, was mit dem Schriftverse ודרשו השופטים היטב וכו׳[1], und mit den ז׳ חקירות[2],

[1]) S. Sifre z. St., Sanhedrin 40 u. a. O.

[2]) Bei דין מרומה sind diese auch im Falle von ממון notwendig. S. Choschen Hamischpat, Cap. 80 § 1.

ohne die eine Verurteilung der עדים זוממים nicht stattfinden kann, ohnehin gesagt ist [3]. Danach musste ja die Aussage der zweiten Zeugen derartig in sich geschlossen und begründet sein, dass auch die ersten Zeugen nicht in der Lage waren, einen Einwand gegen sie zu erheben, der vor den Augen des Gerichts in Betracht kam und die Zuverlässigkeit jener Aussage hätte erschüttern können. Sicherlich ist der Ausdruck והודו להם הראשנים על זה או ישתקו bei dieser Auffassung der Sache etwas stark. Allein wir glauben ja zu wissen, dass die Mischna ursprünglich tatsächlich nicht so gelautet hat, und es handelt sich ja nur darum, Hai Gaon zu verstehen. Jedenfalls hat diese Erklärung den Gewinn, dass hier der חדוש der Gemara als solcher noch nicht beseitigt ist und alle jene Umdeutungen von Talmudstellen Hai Gaon nicht zugemutet zu werden brauchen, die hier im einzelnen vorgeführt worden sind. Die von Hai Gaon selbst herangezogene Stelle Kethuboth 19 b würde dann nur in dem Sinne zu verstehen sein, dass die הכחשה, welche ja unter der dort hypothetisch einmal gemachten Voraussetzung in Gegenwart der Zeugen geschehen muss, die widerlegt werden sollen, erst dann als vollzogen gilt, wenn die ersten Zeugen gegenüber der entgegengesetzten Aussage der zweiten nicht mehr imstande sind, die Richtigkeit ihrer Aussage zu beweisen. Die הודאה, der ja die שתיקה nach dem Grundsatz שתיקה כהודאה דמיא an die Seite tritt, würde dann bei der הכחשה, angenommen, dass diese nur בפניהם stattfinden müsste, im Sinne jener Deutung darin bestehen, dass die ersten Zeugen gegenüber dem Gegenzeugnis der zweiten Zeugen nicht mehr die unbedingte Zuverlässigkeit ihrer Aussage nachweisen können. Es ist eher glaublich, dass Hai Gaon sich von einer vorgefassten Meinung aus zu einer solchen Erklärung der Gemara hat bestimmen lassen, als dass er sie unter Ausserachtlassung aller der zahlreichen gekennzeichneten Schwierigkeiten so verstanden habe wie man nach dem ersten Eindruck aus seinen Worten zu folgern geneigt sein wird. Glaubt man die Beweisführung von Hai Gaon nicht so ansehen zu dürfen,

---

[3]) Das jerus. Targum übersetzt Deut. XIX, 18: יתבעון דינייא לסהדין דמזמין יתהון טבאות וכו'.

so bleibt noch immer die Möglichkeit offen, dass doch derjenige, der die von ihm übernommene Erklärung des betreffenden Satzes der Mischna vor ihm versucht hat, seinerseits eine sachliche Folgerung aus jener grammatisch-sprachlichen Erklärung der betreffenden Worte nicht zu ziehen beabsichtigte. Hai Gaon oder möglicherweise auch schon ein Vorgänger hätte dann jene ihm überlieferte Kommentierung irrtümlicherweise buchstäblich verstanden. Dass eine sachlich abweichende Auffassung des הזמה-Begriffes von der Lesart יזומו oder einer ähnlichen erstmalig ausgegangen ist, erscheint jedenfalls sehr unwahrscheinlich. Die Worte עד שיזומו עצמן im Zusammenhang mit dem folgenden sind viel einfacher zu verstehen, wenn man sich auf diejenige Definition von הזמה beschränkt, welche die Mischna selbst gibt.[1]) Noch viel weniger kann jene Deutung allein aus Kethuboth 20 b geflossen sein. Nur wer mit einer bereits fertigen Meinung an jene Stelle herantrat, konnte in ihr zu finden glauben, was er suchte.

---

[1]) Gelegentlich sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass die vielerörterte Meinung des Maimonides (Hilchoth Eduth XVIII, 2), eine הזמה habe nur dann statt, wenn die überführenden Zeugen um die fragliche Zeit ausschliesslich mit den ersten Zeugen an einem anderen als dem angeblichen Tatort zusammen gewesen zu sein behaupten, nicht aber ausserdem noch mit dem angeblichen Mörder oder Ermordeten, welcher Fall vielmehr unter den Begriff der הכחשה falle, in Jeruschalmi Makkoth I, 7 ihre offenbare Quelle hat. Die betr. Stelle lautet: תני ר׳ הושעיה הפסוק הזה אמור בב׳ כתי עדים כי יקום עד חמס באיש עד זומם שהוא עונה באיש לענות בן לא בעדותו. מראה הפנים z. St. hat bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen, scheint aber wenig beachtet worden zu sein. Aus der Mischna und der Gemara des bab. Talmud (5 a) kann jene Ansicht bekanntlich nicht abgeleitet werden.

Ein Bannfluch.

Von Dr. **L. Lewin,** Rabbiner in Kempen.

Die hier veröffentlichte Urkunde[1]) gewährt einen interessanten Blick in das Getriebe des Posener Ghettos zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Ein lebensvolles Kulturgemälde aus grosspolnischer Zeit entrollt sich uns, ein Sprachdenkmal, nicht künstlich gefügt sondern mitten aus dem bunten Volksleben heraus erwachsen, tritt uns entgegen. Wir sehen die Handhabung des Kriminalrechts und der polizeilichen Gewalt seitens der Gemeindevorsteher. Der entartete Spross einer edlen und seit Jahrhunderten berühmten Familie sowie seine Spiessgesellen vermögen, so abstossend auch ihre Taten wirken, dennoch nicht den erhebenden Eindruck zu trüben, welchen die für das verletzte Recht mit flammender Entrüstung eintretenden Gemeindeführer gewähren. Nichts da von der Kühle sonstiger Richter, von der Unnahbarkeit anderer Obrigkeit. Wir hören das Pochen des jüdischen Gewissens, wir schauen den Adlerflug jüdischer Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

הכרוז הזה הוכרז בכל הבת״כ על אותן האנשים זרים ועושי רשעה. שעסקיהם רעה. וישערורי [2]).

הערט צו כל הקהל הקודש. דא לאזין האלופים פרנסים יצ״ו בצירוף כל אלופי הקהל[3]) יצ״ו מודיע זיין. מאחר דז עש שט״אן איין אנשים רע״ם פושעים בני

---

[1]) Aus dem Posener handschriftlichen Kscherimbuche (ספר הזכרונות I Archiv der Posener jüdischen Gemeinde) S. 200 a vom Jahre 1691 92. Text und Interpunktion sind unverändert geblieben [2]) Nach Hosea 6, 10.

[3]) Ueber die Behörde des Kahal s. Feilchenfeld, die innere Verfassung der jüd. Gemeinde zu Posen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in der Zeitschrift der histor. Gesellsch. für die Provinz Posen XI 125 f.

בליעל רשעים גמורים. ההולכים בדרכים מקולקלים. ועוסקים בעסקים רעי
מעמיקים מה׳ לסתיר עצה[1]). והיו במחשך מעשיהם[1]) הרעים. ואומרים מי יודע
ומי רואינו[1]). יומם חתמו למו[2]) ובלילה יהי כגנב[3]). כאשר ממש במחתרת נמצ
הגנב[4]) ימ״ש[5]) וואלף בן ליב קצב. וואש מפורסם איז הגנבות ומעשים רעים ווא
ער האט גיטאן. עבר עברה ושנה באולתו כלב שב אל קיאו[6]). והושרש כמה פעמ
במעשיו הרעים וואש ער האט גיטאן בסתר. איז נתגלה גיווארין[7]) רעתו בגלוי[8]). דז ע
האט נוא[9]) אוך כמה וכמה פעמים אויש גיגנבנת (sic) הצדקות של מתן בסת
וגם כמה וכמה קלפות אויש דיא שולין ארויש[10]). זונסט אנדרי זכין וואש אין די
שולין זיינן[11]) גיגנבת גיווארין. כאשר סופו מוכיח על תחילתו דז ער האט גיטאן די
גנבה סך רב ועצום. וואש מן האט דיא וואך ביום ה׳ העבר חרם הגדול דער נאך[12]
גיגעבין. אונ׳ מיט איהם זיינן גיוועזין חברי גנבים[13]) האנשים הרשעים האלה[14]
פושעים בגופם גנבים ממש ימח שמם וזכרם יוסף חייט ח׳ גומפריכט. ליב בן
ישעי׳ קרעסקים[15]). המסיתים והמדיחים[16]) אונ׳ האבין מסייע גיוועזין ידי עוב

---

[1]) Jesaja 29, 15. [2]) Jjob 24, 16. [3]) Das. 24, 14.

[4]) Exodus 22, 1. [5]) Nach Psalm 109, 13. [6]) Sprüche 26, 11.

[7]) Vgl. Landau und Wachstein, jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 619, Wien 1911, Einleitung S. XLIV, 132. Den Hinweis auf diese und e folgenden Citate aus dem Buche verdanke ich Herrn Dr. A. Landau-Wien.

[8]) Nach Sprüche der Väter IV, 5.

[9]) So auch im Nibelungenliede, s. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge er Juden[2], Frankf. a. M. 1892, S. 455 Anm. a.

[10]) Vgl. Grunwald, Mitteilungen der Gesellsch. für jüd. Volkskunde VII, amburg 1901, S. 31 (Mitteil. des Herrn Dr. Landau).

[11]) Vgl. Landau und Wachstein a. a. O. [12]) Das. S. XLII.

[13]) Jesaja 1, 23. [14]) Numeri 16, 26.

[15]) R. Jesaja Kreskas bekleidete zwischen 1659 und 1670 verschiedene hrenämter in der Posener Gemeinde (Pos. Kscherimbuch S. 104 b, 108 d, 12 b, 119 a, 120 b, 121 a, 123 a, 126 a, b, 129 b), ebenso R. Hirsch Kreskas vischen 1682 und 1686, der wahrscheinlich dessen Sohn war (das. S. 177 a, 79 b, 187 a, 187 b). Schwiegersohn des R. Jesaja war R. Mose, der zwischen 370 und 1720 gleichfalls mannigfache Ehrenämter dort inne hatte, u. a. as Dajanat (das. S. 130 bis 276 a). Aus der Familie gingen seit 1609 in osen (Sefer hasichronoth II 161 [166] a) Männer hervor, die der Gemeinde nunterbrochen Ehrendienste leisteten, zum letzten Male 1748 (Jahrbuch er jüd.-lit. Gesellschaft III, Frankf. a. M. 1905, S. 87 Anm. 6). Nicht zu erwechseln ist damit der Familienname קראסכש oder קראסכיש, der in Posen on 1748—99 genannt wird (Kscherimbuch S. 334 a, Sef. has. II 418 b). ieser Name ist der Genitiv des Frauennamens קראסכי, der mit קראסא, קרסיל nd קרשא identisch ist (נחלת שבעה, Amsterdam 1667, S. 87 a, בית שמואל zu אה׳ § 129 שמות נשים). Ueber den Zusammenhang der Posener Kreskas mit

גברה. אם רואים גנב וירוצו עמו ועם מנאפים חלקיהם [1]). אשר על כן ישוב עמלם
בראשם ועל קדקדם חמסם ירד [2]). כבן לאזט מן מודיע זיין דז השלשה אנשים
הרשעים הנ״ל ימח שמם כולם שוין לרעה. זיינן מוחרמים ומנודים ומפורשים
ומובדלים מכל קדושת ישראל. אונ דער חרם הגדול והנורא וואש מן האט גיגעבין
היום ה העבר איז חל על שלשה האנשים הנ״ל הפושעים ורשעים גמורים הנ״ל
בכל החמורות (sic). פסק דין [3]) יבעילתם בעילת זנות [4]) בעילת זנות (sic)
שחיטתם נבלה. קיין בר ישראל טאר [5]) ניט [6]) גין [ ] אין איר ארבע אמות. מכ״ש
אין עשק משא ומתן ניט מיט זיא צוא האבין. נישט צו פר קופין (sic) צו זיא
אך נישט קיפֿין (sic) פאן זיא. אונ וועלכיר איין בעל מלאכה איז מהאנשי
הרשעים הנ״ל טאר מן זיא נישט געבין צו ארביטין לא דבר גדול ולא דבר קטן
לא שום שירות ועבדות בעולם. ובפרט דז קיינר טאר זיא ניט איין נעמין אין קיין
דירה אריין [7]). אפילו קיין לינת לילה זאל מן זיא ניט געבין. אסור לרחם עליהם.
טמא דוה צא יאמר להם [8]). אירה קינדר בנים ובנים אשר יולדו להם מען ווערט [9])
א[10]) מל זיין. אך התינוקות וואש זיא האבין ווערט מן מגריש זיין מבית הספר.
ן ווערט זיא ניט מבקר זיין בחולים. ווען זיא ווערין [ ] פיגרין [11]) ווערט מן זאגין
אבוד רשעים רנה [12]). ושם רשעים ירקב [13]). קיין לוויי ווערט מן ניט נאך טאן
(sic) אחר מטתם. קבורתם ווערט זיין קבורת חמור [14]) בפגרים מובסי וכנצר נתעב [15])
חוב והשלך [14]) כדומן על פני השדה [16]) יהיו. מן ווערט מסקל זיין באבנים אירה
זונות. אירה קינדר ווערט מן ניט לאזין קדיש יתום נאך זיא זאגין. האלופי (sic)

---

den spanischen s. Jahrbuch der jüd.-lit. Ges IV 294 Anm. 3; vgl. noc Grunwald, Mitteilungen zur jüd. Volkskunde, Wien 1911, Jahrg. XIV 11 über Salomon Kreskas, welcher Name sich 1690 in Posen wiederfindet (Se has. II 46 [52] a). [16]) Nach Mischnah Sanhedrin VII, 4.

[1]) Nach Psalm 50, 18. [2]) Nach Psalm 7, 16.

[3]) פתח פת כותי כיינם יין נסך. [4]) Kethuboth S. 3 a.

[5]) So auch im Nibelungenliede, vgl. Zunz a. a. O., Berliner im Jahr f. jüd. Gesch. und Lit., Berlin 1898, I 178, Landau und Wachstein S. 1 Rahmers jüd. Litteratur-Blatt 1886 S. 138.

[6]) Vgl. Brüll, Jahrbücher f. jüd. Gesch. und Lit. III 101. „Niht" Mensing, mittelhochdeutsch. Hulfsbuch, Dresden 1907, S. 52.

[7]) Vgl. Brüll a. a. O. S. 112. [7a]) Vgl. oben Anm. 10.

[8]) Nach Jesaja 30, 22. [9]) Vgl. Landau u. Wachstein S. XLIV.

[10]) Hier fehlt wohl „nicht".

[11]) Derivat von פֶּגֶר Leichnam, wird bei Menschen nur in beschimpfe der Absicht gebraucht. Bei Lamm, die jüd. Friedhöfe in Kriegshabe Buttenwiesen und Binswangen, Berlin 1912, S. 25 kommt es im Munde vo Christen vor. [12]) Sprüche Sal. 11, 10. [13]) Das. 10, 7.

[14]) Jeremia 22, 19. [15]) Nach Jesaja 14, 19.

[16]) Jeremia 9, 21.

הקהל יצ״ו ווערין זיך פונה זיין מכל עסקיהם[1]) מגרש אונ׳ רודף צוא זיין הרשע׳
ופושעים הנ״ל וכדומה להם דיא זעלבינן אנשים ריקים[2]) בני בליעל[3]) ווא׳
מידי יום ביומו זיצן אין דיא ביר הייזר אונ׳ טרינקן זיך שיכור אן. אונ׳ גיאן דע
נאך בשרירות לבם הרע[4]) סובאים וזוללים[5]) בסעודות שלא במקום מצוה. בנ
רשעים תחסר[6]). אונ׳ זיער[7]) ווייבר אונ׳ קינדר לאזין זיא זיצן עטופים ברעב
ובצמא בעירום ובחוסר כל[8]). משכימי בבוקר שיכר ירדופו ובנשף יין ידליקו[9])
ואת פועל ה׳ לא יביטו ובמעשה ידיו לא ראו[11]). ועבירה גוררת עבירה[12]) (sic)
דז זיא טואן דער נאך זעלביני[13]) מעשים רעים. כי כך דרכי של יצה״ר. היום אומ
עשה כך ולמחר אומר עשה כך[14]). מושכים העון בחבלי שוא וכעבותות העגלו
חטאה[15]) (sic) עד שנמסרין ביד יצרם הרע. על כן כל בר ישראל הירא וחרד
לדבר ה׳[16]) זאל משים על לבו וואש דער סוף איז פון זעלבינה פושעים. איש
נגע וקלון ימצאו וחרפתם לא תמחה[17]). אונ׳ זאל אפשטין פון זעלבינה מעשי
דרכים רעים (sic). אונ׳ זאל גין בדרכי ישרים. מען איז גינוגין[18]) מזהיר ומתר
ברבים. באם ח״ו המצא ימצא כמלא נימא איף וועלכין בר ישראל זעלביני דרכי
רעים ומקולקלים. מן ווערט טאן זעלביני מעשים בגופם ממש מלבד העונשים והחרמו
הנ״ל דז זיע ווערין זיין להרפית עולם[19]) ולבזיון. דז זיא ווערין איר פרצופי ניט
קענן אויף היבן פר חרפה. הכרוז הזה איז בתורת התראה לכל בר ישראל למע
ילכו בדרך טובי׳ וכל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד[20]).

גם זאת יכתב היום בספר הזכרונות. אשר יוסף חייט ח׳ גומפריכט. ונכ
ליב בן ר׳ ישעי׳ קרעסקס. שניהם נשבעו שבועה חמורה בפני שני שמשים ולקחו ספו
תורה בזרועם. שיוסף חייט הנ״ל יעקור תכף ומיד מקהלתינו. ואסור בכל יראה ובכל ימצא[21])
בקהלתינו. עכ״פ משך שתי שנים רצופי׳ וגם אחרי כלות שנתיים ימים עודנו עומד באיסור
שבועתו שאינו רשאי (sic) לבוא לקהלתינו. עד שמתהילה יעלה תחינה ובקשד

---

1) Vgl. Raschi zu Lev. 26, 17. 2) Richter 9, 4.
3) Deuter. 13, 14. 4) Jeremia 3, 17.
5) Nach Sprüche Sal. 23, 21. 6) Das. 13, 25.
7) Vgl. Landau und Wachstein S. XLIV.
8) Klagel. 2, 19, 9) Deuteron. 28, 48.
10) Nach Jesaja 5, 11 11) Das. 5, 12.
12) Sprüche der Väter IV, 2.
13) Ist bayrisch-österreichisch (Mitteil. des Herrn Dr. Landau-Wien) vgl. noch Landau und Wachstein S. 130.
14) Sabbat 105 b. 15) Nach Jesaja 5, 18.
16) Nach Exod. 9, 20; Jesaja 66, 2.
17) Nach Spr. Sal. 6, 33.
18) Vgl. Grunwald a. a. O. S. 40 (Mitteil. d. H. Dr. Landau-Wien).
19) Nach Daniel 12, 2. 20) Deuteron. 17, 13.
21) Nach Exod. 12, 19 und 13, 7.

עבורו על ידי אגרת לפני שלחן הטהור[1]) יצ״ו. ובאם שלא יתירו לו. האלופי׳ הקהל
(sic) יצ״ו אשר יהיו בימים ההם. אזי אסור כמאז ומקדם. ככל אשר יצא מפיהם בן
יהי׳ ובן יקום. וגם מעקיל[2]) פעטליצר[3]) וליב בן ר״י קרעסקים הנ״ל נשבעו
ג״כ בשבועה חמורה כנ״ל שיעקרו תכף מקהלתינו ואסורי׳ בבל יראו ובבל ימצאו
בקהלתינו שנה תמימה וגם אח״כ הם אסורי׳ לבוא לקהלתינו. עד שיעלה תחינת
מתחילה על ידי אגרת לפני האלופי׳ הקהל (sic) יצ״ו. אם לרחק אם לקרב כאשר
יצא מלפני האלופי׳ הקהל יצ״ו בימי ההם כן יהי׳ ובן יקום[4]).

---

[1]) Tisch des Gemeindevorstandes.

[2]) S. Zunz, Ges. Schr. II, Berlin 1876, S. 41.

[3]) pętlica (polnisch), Schleife: hier also Schleifenmacher.

[4]) Aus späterer Zeit wird uns noch einmal Kunde von einem Bannstrahl, der zwar nicht von Posen ausging, jedoch seine ausdrückliche Sanktion hier fand Der Posener Rabbiner schloss sich der Bannverordnung an, mit der die Venediger Gemeinde 1735 die Schriften des Dichters Mose Chajim Luzzato belegt hatte (Jost, Gesch. des Judent. und s. Sekten III, Leidzig 1859, S. 182). Ueber einen Bann gegen Bondian Kreskas in Carpentras aus dem Jahre 1562 s. Wiesner, der Bann in seiner geschichtl. Entwickel, Leipzig 1864, S. 76ff.

Bedeutungswechsel talmudischer Wortverbindungen.

Von Dr. **Ed. Biberfeld** (Berlin).

Die sprachlichen Elemente der talmudischen Literatur (Mischnah und Talmud) haben bisher nur wenige Bearbeitungen erfahren. Die Zahl der Dissertationen, die dieses Gebiet in Angriff nahmen, ist so klein, dass die Finger einer Hand zu ihrer Aufrechnung genügen. Sie tragen strengphilologischen Charakter im engsten Sinne des Wortes; sie unternehmen es, eine nach wissenschaftlichen Grundsätzen aufgebaute Formenlehre dieser Sprache aus ihrem überreichen Wortschatz zu konstruieren, für die Satzbildung syntaktische Regeln sicher zu stellen und die Gesetze der Wortbildung aus dem Sprachgebrauch zu ergründen. Und die Grösse der Aufgabe macht es verständlich, dass kein Zweig dieser Disziplinen erschöpfend behandelt werden konnte.

Um so weniger kann es auffallen, dass der Semantik der talmudischen Sprache bisher überhaupt noch keine Aufmerksamkeit zugewendet worden ist. Ist diese Disziplin ja in der Philologie aller Sprachen noch überaus jugendlichen Lebensalters und ihr eigentlich erst von Michael Bréal, dem gelehrten Linguisten der Akadémie française in seinem epochalen „Essai de Sémantique" (Paris 1897) ein Plätzchen im Reiche der Wissenschaften erobert worden. Was er darunter verstanden wissen will, spricht er in seiner Definition des von ihm erst geprägten Wortes aus: „σημαντική τέχνη la science des significations par opposition à la φωνητική τέχνη la science des sons". Und sein Werk ist dem Nachweis gewidmet, dass Sprachforschung, wenn

sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, sich nicht auf die Erkenntnis der Lautgesetze, welche in jeder Sprachbildung tätig sind, beschränken darf, sondern auch der Entwickelung, welche die Wortbedeutung unter ethnographischen, historischen, sozialen und ähnlichen Einflüssen eingeschlagen hat, in vollem Masse ihre Aufmerksamkeit zuwenden müsse.

Als ein Beitrag zur Semantik der talmudischen Sprache in diesem Sinne will die folgende Arbeit angesehen werden. Freilich unterscheidet sie sich in einem wesentlichen Punkte von dem Thema der Untersuchungen Bréals. Denn während diese sich auf das Einzelwort beschränken und dessen Bedeutungsentwickelung und Bedeutungswechsel in dem eigenen und den verwandten Idiomen dartun; will die folgende Abhandlung diese Erscheinung an Wortverbindungen der talmudischen Sprache verfolgen und durch mehrere Beispiele zu erhärten suchen, dass auch hier Entwickelungsprozesse sich vollzogen haben, deren Auslösung und deren Ablauf in derselben Art zu ergründen wäre, wie es Bréal so meisterhaft an seinem Thema vorgezeichnet hat.

1. דבר שיש לו מתירין.

Der Lehrsatz דשיל״מ אפילו באלף לא בטיל gehört zu den meistangewandten der Halacha. Er besagt bekanntlich, dass die sonstigen Bestimmungen über בטול (Aufgehen eines verbotenen Stoffs in überwiegender Fülle erlaubten Stoffs) dort nicht Platz greifen, wo es sich um einen אסור handelt, der unter anderen zeitlichen oder sachlichen Bedingungen ohnehin seine אסור-Natur verliert. Gerät ein solcher אסור in ein noch so grosses Gemisch mit — gleichartigem — היתר, so kann er dennoch seine אסור-Individualität nicht einbüssen (vgl. Bezah 39 a, Jebamoth 82 a u. v. a.).

So leichtverständlich die Ratio dieses Lehrsatzes, so schwierig ist sein Ausdruck. Er müsste, so sollte man vor Allem meinen, lauten: דבר שיש לו היתר, vielleicht mit einem Zusatze ממקום אחר. So aber fällt nicht nur der Plural מתירין, sondern auch die personelle statt der sachlichen Form (היתר statt מתירין) auf.

Die Schwierigkeit löst sich aber in der Erkentnis, dass die Worte דשיל״מ ursprünglich in ganz anderer Bedeutung gebraucht wurden. Sie sind aus der Opferlehre herübergenommen, wo der מתיר eine überaus wichtige Eigenschaft erfüllt (vgl. Sebachim 29 b, 42a, 43a, 64b, Menachoth 12a, 16a u. v. a.). Die bestimmungsgemässe Verwendungsmöglichkeit (היתר למזבח ולכהנים) und Dignität (פגול) gewisser Opferteile hängt nämlich davon ab, dass sie erst ihre Reife für ihren Beruf durch die vorherige ordnungsmässige Prozedur an einem anderen, ihnen qualitativ übergeordneten Opferteile, d. i. der מתיר, erhalten. So bedürfen bei Tieropfern die dem Altar resp. den Priestern zufallenden Opferteile einer Qualifikation für diesen Beruf durch die vorhergehende, rite erfolgte Applikation des Bluts auf den Altar; das Blut ist für sie also der מתיר. Bei den Mehlopfern wird diese Aufgabe durch den קומץ erfüllt; bei den לחם הפנים durch Verbrennung der darauf deponierten לבונה usw. Der מתיר selbst bedarf aber naturgemäss keines andern מתיר, und ebenso fehlt diese Möglichkeit bei einer kleinen Zahl anderer in Meilah 10a benannten Opfer.

Die Bedeutung des מתיר besteht aber auch noch darin, dass von ihm die Modalitäten von פגול נותר וטמא abhängen. Nur diejenigen Opfer, die einen מתיר besitzen (שיש לו מתירין) können überhaupt פגול werden; aber diese Qualität und ebenso die von נותר וטמא hängt bei ihnen von der vollzogenen Opferung des מתיר ab. Diejenigen dagegen שאין לו מתירין können überhaupt nicht פגול werden; dafür werden sie נותר וטמא schon infolge ihrer Weihe durch das Tempelgerät משקדשו בכלי (Sebachim 43a, Meilah 10a). Diese Mischnahstellen, speziell die letztangeführte, sind wohl zweifellos als Quelle der Wortverbindung דשיל״מ anzusehen; sie hatte also früher einen ganz anderen Sinn als den später ihr unterlegten.

Man kann in diesem Falle aber auch den Weg, der zu diesem Bedeutungswechsel führte, mit einiger Sicherheit verfolgen. Die älteste überlieferte Anwendung von דשיל״מ im späteren Sinne ist wohl in der Boraitha des R. Simeon (Jeruschalmi Schebiith VI (p. 14b), Nedarim VI Hal. 6; Tosefta Therumoth VI

und, etwas verkürzt, Babli Nedarim 58a) zu finden. Als דשיל״מ werden dort übereinstimmend genannt טבל ומעשר שני והקדש וחדש. Für טבל, wenn es in חולין hineingefallen ist, besteht der היתר darin, dass יכול להפריש עליהן ממקום אחר, dass man einwandfreies, noch nicht sublevirtes Getreide zur Absonderung der geschuldeten Deputate heranzieht: es besitzt also einen מתיר objektiver Art ganz im ursprünglichen Sinne, indem der היתר durch eine ausserhalb des problematischen Objekts stehende Materie auf dieses hervorgebracht wird. Bei הקדש ומעשר שני besteht der היתר in der Möglichkeit des פדיון, der Auslösung: das Lösegeld spielt also als Drittes die Rolle des מתיר. Und dasselbe trifft beim חדש zu, wo das Omeropfer, resp. der Omertag (16. Nisan) den auf der neuen Ernte ruhenden Bann löst und den Verbotszustand beseitigt. In allen diesen Fällen vollzog sich also die Uebertragung der altgewohnten Sprechweise, die mit dem Aufhören des Opferdienstes ihre Anwendung auf die Praxis des Tages eingebüsst hatte, auf einen neuen Inhalt ohne Schwierigkeit, da die Indizien der alten Bedeutung auch in der neuen vollständig wiedergefunden wurden. Im regen Gebrauch schliff sich dieser Rest immer mehr ab, bis in der jüngeren Umdeutung sogar die Erinnerung an den alten Wortwert verloren ging.

2. חתיכה דאיסורא.

Der Grundsatz שויי אנפשי חתיכה דאיסורא gehört gleich dem vorgenannten zu den Fundamentalsätzen der Halacha. Er besagt bekanntlich, dass jedermann berechtigt und danach auch verpflichtet ist, einen Gegenstand oder die Beziehung zu einer Persönlichkeit sich als אסור zu versagen, sobald er erst einmal, ohne dafür objektive Beweisgründe zu besitzen, zu der Ueberzeugung gelangt ist und ihr Ausdruck verlieh, dass sie unter dem Drucke eines Verbots stehen. Dieses Selbstverbot gilt aber nur für seinen Urheber, nicht für irgend eine andere Person (Kethuboth 22a, 23b).

Das Wort חתיכה von חתך schneiden, ist, wie man sieht, in diesem Zusammenhange in sehr weitherziger, allgemeiner Uebertragung angewendet; es wird im Talmud an beiden Stellen nur

im Hinblick auf Ehehindernisse angewendet; der Begriff des Schneidens ist dabei also völlig entschwunden. Wie kam man zu dieser Wortbildung, die in ihrer Anwendung auf menschliche Individuen doch wie eine deminutio capitis erscheinen mag?

Nun findet sich die Wortverbindung חתיכה דאיסורא aber noch an zwei weiteren Stellen in ש״ס; aber in einem Sinn, der mit dem obenentwickelten auch nicht einmal eine leise Verwandtschaft verrät. Sabbath 72b und (daraus zitiert) Kerithoth 19, b erklärt Raba denjenigen, der im Glauben, eine vom Boden losgelöste Frucht (תלוש) vor sich zu haben, diese, die aber tatsächlich noch am Boden haftete (מחובר), am Sabbat abschnitt, für frei von der Opferpflicht (מתעסק), weil לא נתכוון לחתיכה דאיסורא. Hier sind die Worte in der eigentlichen Wortbedeutung angewendet: ein Schnitt (eine Schnittführung), die verboten ist.

Man wird annehmen dürfen, dass diese Verwendung der Worte, die dem ureigentlichen Wortsinn entspricht, die ursprüngliche war. Da aber die Verwertung derselben in diesem Sinne eine sehr eng begrenzte war, so erfolgte die Umdeutung des Begriffs der Schnittführung in den des Schnittstücks und im Weiteren in den des Objekts im allgemeinen, der weit fruchtbarere Aussichten und reichere Verwendungsmöglichkeiten verhiess. Diese Umdeutung wurde noch dadurch erleichtert, dass der Begriff der חתיכה im Bereiche des Kapitels von den מאכלות אסורות aus anderen Wortverbindungen, wie התיכה הראויה להתכבד, חתיכה נעשית נבלה her schon geläufig war.

3. ראוי לבא.

Die differentielle Behandlung des ראוי לבא (ausstehende Besitzansprüche) im Gegensatz zum מוחזק (zur Hand stehender Besitz) ist im talmudischen bürgerlichen Recht, namentlich im Erbrecht des Erstgeborenen und des Ehemannes von grosser Bedeutung. Weder erhält der Erstgeborene ein Doppelteil, noch der Ehemann überhaupt eine Quote vom eingebrachten Gut, soweit es ראוי und nicht מוחזק ist (Bechoroth 51 b, Baba Bathra 113a, Sifre Debarim 217 u. v. a.).

In seiner knappen Formulierung ist der Ausdruck sicher der geeignetste, um den ganzen Complex von Rechtsbeziehungen, die dem Ausnahmeerbrecht von Erstgeborenem und Ehemann entzogen sind, weil sie im Augenblicke des Erbanfalls aussenstehend sind (שבח ששבחו נכסים, מלוה), zu umschliessen. Trotzdem ist es wenig wahrscheinlich, dass sein Ursprung im Gebiete des Zivilrechts zu suchen ist. Denn weder dem מצוי noch dem מוחזק entspricht als Gegensatzwert das ראוי; und dann kommt in ihm der positive Gedankenausdruck (die sichere Erwartung des Besitzes) zu stark zum Durchbruch, so dass das negative Moment (die augenblickliche Unzulänglichkeit), auf das es doch gerade an kommt, dahinter etwas zurücktritt.

Auch hier dürfte die Quelle wiederum, wie bei דשל״מ im Gebiet des Kultuswesens zu suchen sein. In Sebachim 112a werden nämlich gewisse Ausnahmen von der strengen Klausurvorschrift für Darbringung der Opfer im Heiligtum (bei פרת חטאת שעיר המשתלח רובע ונרבע וכו׳) damit motiviert, dass diese Opfer אין ראוי לבא אל פתח אהל מועד resp. לפני משכן ה׳ seien; im Verse Wajikra 17, 4, der die Opferung ausserhalb des Heiligtums mit schwerer Strafe bedroht, heisse es aber ואל פתח אהל מועד לא הביאו לפני משכן השם וגו׳. Die Voraussetzung des ראוי לבא wird also offensichtlich aus dem Bibelwort (לא הביאו), dessen positive Umschreibung sie ist, hergeleitet; man muss daher diese Stelle wohl als den Ursprung der Wortverbindung ראוי לבא ansprechen. Für ihre Ableitung in das Bett des Zivilrechts mögen wohl dieselben Gründe wie bei דשל״מ massgebend gewesen sein.

4. נתפרדה חבילה.

In Aboda sara 10b, an jener vielbeachteten und -kommentierten Stelle, die von dem idealen Freundschaftsbunde zwischen Rabbi (R. Jehuda ha-nasi) und Antoninus, dem ja auch eine Arbeit Hoffmann's gilt, handelt, heisst es, dass R. J. h. beim Hinscheiden des Freundes die Worte נתפרדה חבילה (wehe über das zerrissene Band!) ausgerufen habe. Das Bild ist von einem durch ein Band zusammengehaltenen Laubbündel hergeleitet, dessen Verschnürung etwa durch einen scharfen Schnitt gelöst

worden ist. — Dasselbe Bild aber wird noch an einer zweiten Talmudstelle (Gittin 59 b) angewendet, um eine Halachah zu veranschaulichen. Bei der Thorahvorlesung wird als erster der Kohen, als zweiter der Levite und erst nach diesen werden die Nichtleviten „aufgerufen". Ist aber kein Kohen anwesend, so hat der Levite keinen Anspruch als erster (oder überhaupt) aufgerufen zu werden. Das wird mit der Floskel נתפרדה חבילה ausgedrückt, die hier etwa: „das System ist gesprengt" zu übersetzen wäre.

Die ältere Stelle dürfte die erstgenannte sein; dafür spricht die poetische Form, die jener Situation des Schmerzausbruchs des R. J. h. über den Heimgang seines treuesten Verehrers besser, als der sehr realen Erörterung einer halachischen Streitfrage entspricht. Auch hier haben wir es also mit einem Bedeutungswechsel einer von früher her geläufigen Redewendung in späterer Zeit und anderer Situation zu tun. Aber darin unterscheidet sich dieses — und ebenso das nächstfolgende — Beispiel doch wesentlich von den obenbehandelten, dass es sich dort zweifellos um unbewusste Entlehnungen und Uebertragungen, hier dagegen um die bewusste Herübernahme einer geläufigen Phrase auf fremde Gebiete handelt. Von hier zum Zitat, dessen Verkommen und Wesen in der talmudischen Literatur untersucht zu werden verdient, ist dann nur noch ein Schritt.

5. פנים חדשות.

Die sieben Benediktionen (שבע ברכ׳ת), die zu Ehren von Braut und Bräutigam nicht nur bei der Trauung und beim Hochzeitsmahl, sondern auch während der Flitterwoche (ז׳ ימי משתה) beim ברכת המזון gesprochen werden sollen, erfordern die Anwesenheit von zehn Gästen. So lehrt eine Boraitha (Kethuboth 7 b). R. Jehuda aber fügt die weitere Bedingung hinzu, dass jedesmal andere Gäste, neue Gesichter die Festesfreude erhöhen והוא שבאו פנים חדשות. Am Sabbat aber bedarf es keines neuen Gesichts (Eben haëser 62, 8), weil nach dem Midrasch der Sabbath von Gott als פנים חדשות begrüsst worden ist (vgl. Tosafoth das. ד״ה והוא שבאו). Hier treten uns die Worte פ״ח also in ihrem

eigentlichen Wortsinn „neue Gesichter“ gegenüber. — Anders an der zweiten Stelle, wo die Phrase in ganz anderem Zusammenhange in der Halacha ihre Verwendung findet (Sabbath 112b). Dort richtet R. Jochanan die Frage an seinen Lehrer Chiskiah, warum eine Sandale, die טמא מדרס war, zwar, wenn ein Ohr abreisst, in ihrer טומאה verharrt; reisst aber auch das zweite, so verliert sie die טומאה, obwohl das erste wiederhergestellt wurde. Und erhielt die Antwort פנים חדשות באו לכאן, es sei nicht mehr das alte כלי, sondern ein neues Gebilde sei entstanden. Die Worte פ״ח werden also in übertragenem Sinne, etwa in der Art des Schiller'schen „einen neuen Menschen hat er angezogen“ angewendet. Schon dieser Umstand beweist wohl, dass die Quelle an der ersten Stelle zu suchen ist.

6. אבר חי.

Zum Schlusse möge noch ein Beispiel für eine (vermutliche) inkomplete Umwertung einer gebräuchlichen Wortverbindung hier ihren Platz finden. Der Coitus interruptus wird als פרישה באבר חי bezeichnet (Schewuoth 18a, wo allerdings nur das Gegenstück mit den Worten שימות האבר ausgesprochen wird). Woher stammt dieses seltsame Bild vom Sterben und Leben eines Körperteils, während man doch sonst in den Jeschiboth gewöhnt war, Kakologien sorglichst zu meiden? Die alte Halachah kennt den Ausdruck in der Tat noch nicht, sondern hat für die Erectio das sehr bezeichnende Wort קישוי. Vielleicht ist die Vermutung erlaubt, dass wir es auch hier mit einem Anklang an eine andere geläufige Wortverbindung zu tun haben. Das אבר מן החי war als Substrat des ersten noachidischen Gebots gewissermassen das Alpha allen theologischen Wissens; und so wählte man von ihm die Bausteine zu einer Ausdrucksbildung für eine Angelegenheit, die man in begreiflicher Scheu in möglichst cachierter Form zu behandeln den Wunsch hatte.

Aktenstücke zur Geschichte der Talmudausgaben Berlin — Frankfurt an der Oder.

Von **H. Pick** (Berlin).

Der Talmud ist so oft angefeindet worden, dass es vermerkt zu werden verdient, wenn einmal, besonders aus älterer Zeit, ein etwas weniger unfreundliches Verhalten ihm gegenüber festzustellen ist. Wenn nun gar der preussische Staat und hohe kirchliche Würdenträger — sei es immerhin, dass die Umstände sie dazu zwangen — ein so zu sagen wohlmeinendes Urteil über den Talmud abgeben, wie das hier weiter unten ersichtlich ist, so darf diese Tatsache wohl ein gewisses Interesse beanspruchen.

Die hier veröffentlichten Aktenstücke [1]) sind, so weit ich gesehen habe, unbekannt. Auch die sich aus ihnen ergebenden einzelnen Tatsachen, wie die Talmudconfiscation in Wien im Jahre 1722, [2]) habe ich nirgends erwähnt gefunden. Es ist die Zeit des ersten und zweiten Berlin-Frankfurter Talmuddruckes 1697—1722, in die sie uns führen. Näheres über die Geschichte dieser Talmuddrucke findet man bei Freudenthal: Zum Jubiläum des ersten Talmuddruckes in Deutschland (Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1898. S. 80 usw.)

---

[1]) Das Material zu diesem Aufsatz stammt aus den Beständen des Kgl. Geheimen Staatsarchivs zu Berlin. Der Verwaltung desselben, insbesondere Herrn Archivar Dr. Müller bin ich für die freundliche Ueberlassung zum Danke verpflichtet.

[2]) Für ein ähnliches Ereignis in Frankfurt am Main vergl. M. Horovitz, Frankfurter Rabbinen. T. 3 S. 17.

Der gegebene Beurteiler für jüdische Fragen war um diese Zeit in Preussen der königl. Hofprediger Daniel Ernst Jablonsky [1], dessen literarisch-wissenschaftliche Tätigkeit und Beziehungen zu jüdischen Druckern, insbesondere aber zu den verschiedenen Talmuddrucken in Berlin-Frankfurt a. O. ja bekannt sind.

Ungefähr in das Jahr 1697 ist das undatierte Gutachten zu setzen, das sich, wohl eine Abschrift, im Geheimen Staatsarchiv befindet. Es tritt für die Drucklegung des Talmuds in Frankfurt durch Beemann ein. Es möge hier unverkürzt seinen Platz finden.

[Rep. 51 n. 65] Obwohl unterschiedene Päpste, nebst einigen Universitäten und Privatlehrern geurteilet, daß keine Jüdischen Bücher und absonderlich der Thalmud, wegen derer mit untermengten Blasphemien, unter denen Christen nicht gelitten, sondern mit Feuer vertilget werden sollen, so haben jedennoch die meisten Gelehrten aller drei Religionen vielmehr dafür gehalten, daß die Christen des Thalmuds sich nützlich bedienen konndten, sonderlich wieder die Juden selbst, wie auch unlängst der bekehrte Jude Gerson [2]) dargetan, daß die Juden nicht kräfftiger als aus dem Thalmud könnten convinciret werden: welches dann er selbst durch excerpirung des Thalmuds in teutscher Sprache verrichtet, und ist solch sein Buch 5 mal in Leipzig aufgeleget worden. Derowegen christliche Herrschafften mehrmahlen zugegeben, daß bemeldeter Thalmud in dero Gebiet gedrucket worden: als zu Venedig a. 1520, zu Basel 1581 (bey welcher Edition aber die Blasphema durch der Tridentinischen Väter gemachte Anstaldt ausgemustert worden), zu Cracow 1606 (da das vormahl ausgelassene wieder eingerückt worden) und zu Amsterdam 1645, welche Edition der Venedischen folget. Die eintzelnen Bücher und Theile des Thalmuds aber pflegen cum versione

[1]) Ueber ihn vgl. H. Dalton, D. E. Jablonski, Berlin 1903, ferner; Allgem. Deutsche Biographie Artikel Jablonsky; Steinschneider, Cat. Bodl. p. 3084; Magdeburger Zeitung 1879, Beibl. 18, S. 139 ff.: Ein Actienunternehmen der Wissenschaft (gemeint ist die Talmudausgabe Frankfurt an der Oder, 1734—39) und König, Annalen der Juden in der Mark Brandenburg S. 226.

[2]) Gemeint ist seine öfters aufgelegte Schrift: Jüdischer Talmud. Goslar 1607 u. ö.

ex notis Judaeorum et Christianorum, in allen Evangelischen Landen und Universitäten häuffig gedruckt zu werden, und machen die Gelehrten sich ein meritum daraus, wenn sie dergleichen ans Licht stellen können. Ja, die Bücher Toledos Jesu, Nizzachon u. d. g., welche es dem Thalmud im Lästern fast zuvorthun, sind mit großer Mühe bey denen Juden herausgelockt, und der Christenheit zum besten unter Evangelischen Herrschaften, in öffentlichen Druck gegeben worden. Kan demnach nicht ersehen, mit was Fug oder Furcht dem D. Becmann der vorhabende Druck möchte untersaget werden. Jedoch dürffte, unmaßgeblich die Churfürstlichen hohen Autoritäten hierin nicht weiter concurriren, als daß laut D. Becmann's Begehr, das Werk ohne jemandes Eintrag in dero Landen verfertiget und zu seiner Zeit distrahiret werden möge.

Die Recommendation an die benachbahrte hohen Potentaten dürffte unmaßgeblich wohl ausgesetzet bleiben, zumahl sie unnöthig zu sein scheinet, und dergleichen Bücher in allen Buchladen ungehindert pflegen geführt zu werden. Salvo aliorum judicio.

(gez.) Daniel Ernst Jablonsky.

Die erste Ausgabe war bald vergriffen und schon wenige Jahre darauf dachte man daran, eine neue Ausgabe herauszubringen. Dies sollte geschehen, solange noch die Privilegien in Kraft waren, die für die erste Ausgabe von verschiedenen Seiten erteilt worden waren. Der Drucker Gottschalk aus Frankfurt, der auch die erste Ausgabe gedruckt hatte, die auf Kosten des bekannten Mäcens Berend Lehmann veranstaltet wurde, begann im Jahre 1715 den zweiten Druck und führte ihn zu Ende, obwohl er mit Berend Lehmann im Prozess lag wegen des Rechtes an den erteilten Privilegien.[1] Diese zweite Ausgabe war ein genauer Abdruck der ersten, die nach der Baseler „purgirten“ Ausgabe gedruckt sein sollte.[2] Die erste Ausgabe scheint unangefochten geblieben zu sein,

[1]) s. Freudenthal a. a. O. und hier S. X ff.

[2]) Wie es in Wirklichkeit damit stand s. bei Rabbinovicz, מאמר על הדפסת התלמוד, Kritische Uebersicht, München 1877 S. 85 und 95.

aber bei der neuen Ausgabe fand sich ein jüdischer Renegat dessen Name zwar nicht genannt wird, der aber wohl identisch ist mit dem auch sonst bekannten Paulus Christiani [1], der diese Talmudausgabe bei der Wiener Regierung denuncierte. Der preussische Vertreter am Wiener Hofe fürchtet daraus Unannehmlichkeiten für seine Regierung und berichtet darüber nach Berlin in der Absicht die ärgerliche Sache aus der Welt zu schaffen. Der erste Bericht lautet:

Wien, den 3. Januar 1722
(empfangen 14. hujus.)

Allergnädigster, Großmächtigster König (u. s. w.)

Wegen des zu Berlin gedruckten Talmud vernehme ich, daß dahier verschiedene Exemplarien des zu Berlin gedruckten und unlängst angekommenen Talmud confisciret seyn sollen, weilen darinnen alle die blasphemien enthalten, davon sonsten andere editiones gesäubert sind. Man weiß anzuführen, daß Euere Königl. May. Selbst zu Frankfurt an der Oder dieserhalb einsmahls nachdrücklich Ahndung gethan, und da wohl zu ermessen, daß diese Sache bey Reichshoffrath fiscal werden dürffte, so solte, ohne Maßgebung, davor halten, daß Euere Königl. May. dieserhalb ohnverlangt eine Untersuchungs-Commission anordnen, und dem Reichshoffrath vorkommen könnten, dessen jurisdiction nach der Ordinatione Politica, nicht statt hat, es wolte denn die ordentl. Landes obrigkeit ihr Amt nicht thun. Der zu Frankfurth am Mayn mit so köstl. lettern gedruckte Talmud dürfte ebenfalls Anstoß leiden, nicht allein weilen in dessen dedication, einigen derer hiesiger Juden als Wertheimer, Oppenheimer, Spizer usw. der Nahme von Fürsten und Königen ihres Volks beygeleget wird, sondern weilen ebenfalls viele Aergernissen darinnen verblieben seyn sollen. Von ein und andern wird Eurer Königl. May. vortreffl. Bischoff Jablonsky mehr Erläuterung geben können. Ut in relatione hum-ma.

(gez.) Johann Friedrich Graeve.

---

[1]) vgl. Horovitz, a. a. O.; Grunwald, Samuel Oppenheimer und sein Kreis. Wien 1913 S. 161 u. 307.

Eine Woche darauf folgt ein zweiter Bericht, der etwas nähere Mitteilungen über den Angeber enthält:

Wien, den 10. Januar 1722
(den 17. hujus)

Allerdurchläuchtigster, Großmächtigster König (u. s. w.)

Habe unter dem 3. ten dieses allerunterthänigst berichtet: daß einige editiones des Talmud, und darunter die Berlinische confisciret seyen. Es hat sich hinter dem jemand bei mir jemeldet[!] unter dem Vorwand, daß er erkundigen wolte, ob Euere Königl. May. über den Berlinischen Druck ein Privilegium ertheilet? Ich antwortete ihm, er müsse dieses zu Berlin erfragen. Weil ich nun von ihme vernehme, daß er ein von Euerer Königl. May. Hoff=prediger, Steinberg, zu Cüstrin getauffter, nachhero beim Königl. Paedagogio zu Halle, ferner zu Leipzig, Marpurg, und Haydelberg, gestandener, und daselbst von dem bekannten P. Usleber, convertirter, von dannen aber mit dem Graffen Virmond anhero gekommener und nunmehro bey der Kayserl. Hoff=Cammer, als interpres, auf=genommener Jude wäre, so habe ihn gefraget, was es dann mit der Berliner edition des Talmud vor Bewandnuß hätte? Er antwortete mir: erstlich wären allenthalben, wo die verbotene Stellen ausgelassen, ledige spatia geblieben, welche mithin von denen Juden und sonsten leicht könten mit der Feder ersezet werden, zweytens komme dieselbe mit der revidirten Baasler nicht über=ein, sondern habe viele Scommata behalten. Das erste will nun wohl meines wenigen Ermessens, so viel nicht sagen, denn eben das vacuum zeiget an, wo das Buch gesäubert ist, und wenn es auf das hinzuschreiben ankommt, so würden die Juden eben so leicht die exemplarien mit weißem Pappier durchschießen und den Abgang ersetzen können. Das zweyte aber wird der Text und die Zusammenhaltung derer editionen geben müssen. Ut in relatione humillima. (gez.) Johann Friedrich Graeve.

Am 20. Januar gibt nun Friedrich Wilhelm den Befehl „schleunigst zu untersuchen, ob in Unsern Landen ein ander Talmudt als, worüber noch letzhin unterm 15. Juli 1720 Michel Gottschalck ein privilegium erhalten, gedrucket worden.“ Auch sollte festgestellt werden, wenn die Gottschalckische Ausgabe

damit gemeint sei, ob sie von der Basler Edition abweiche. Die theologische Facultät zu Frankfurt als die Censurstelle, der Generalfiscal Duhram, Hofprediger Jablonsky und Probst Porst sollten um Auskunft darüber angegangen werden. Unter dem 19. Januar bringt Jablonsky in einem längeren Schreiben an den Minister v. Printzen seine Ansicht über den vorliegenden Fall zur Kenntnis der Regierung. Er schreibt:

Berlin, den 19. Januar 1722.

Euerer Excellenz bin vor hochgeneigte Communication der Nachricht aus Wien, den zu Frankfurt an der Oder gedruckten Talmud betreffend, (ich) unterthänig verbunden, und nehme die gehorsamste Freyheit, darauf mit folgendem vorläufig zu dienen.

Der sogenannte Talmud bestehet aus 63 separirten Tractatibus juris Hebraeorum und kan die ganze Collection in so viel Bände als man will eingeteilet werden wird gemeiniglich in XII Tomos gebunden.

Dieses große Werk ist zuerst in Venedig anno 1520 mit allen denen von altersher darin enthaltenen Lästerungen wieder die Christliche Religion gedruckt worden.

Weil aber die Christl. Oberteiten weder dem blinden Judenvolk alle ihre Literatur und Studia schlechterding benehmen, noch auch anderenteils dergleichen Blasphemien gestatten konnten; so haben nach Gutfinden des Concilii Tridentini die Päbstl. Commissarien, an. 1580 zu Basel den Talmud expurgiret. Es wurde derselbe aber wiederum, an. 1602 zu Krakau, an. 1617 zu Lublin und an. 1644 zu Amsterdam von Jüdischen Verlegern, nach der ersten Venetianischen Edition gedrucket.

Als nun an. 1694, D. Beckmann, Prof. Th. zu Frankfur an der Oder bey damahliger Sr. Churf. Durchl. um ein Privilegium zu Wiederauflegung des Talmuds unterthänigst anhielt, und des hiesigen Hoff-Ministerii Meynung darüber erfordert worden, erstattete ich die meine [1]) dahin, daß das Privilegium zwar erteilet werden könne, aber auf die Baseler Edition restringiret werden möchte; welches auch also gnädigst beliebet worden.

[1]) s. oben S. II.

Hierauf hat Michael Gottschalk, Buchdrucker zu Frankfurt an der Oder, itzgedachten Dr. Beckmann sein vorbesagtermaßen eingeschränktes Privilegium abgekauffet, und ein gleichlautendes von Kaysers Leopoldi, hernach auch Josephi, und Caroli, M. M. M. ten erhalten.

Bald darauf, an. 1697, hat Michael Gottschalk den Talmud in Frankfurt gedruckt, und zwar nach der Baseler Edition, wie solches nicht allein auf dem Titul eines jeden Tractats deutlich aufgedrucket ist, sondern auch Gottschalk selbst schon längst, mich heiliglich versichert hat, daß darin kein Wort geändert worden.

An. 1715 fing Gottschalk den Talmud wieder an zu drucken. Es kamen ihm aber einige Juden zu Frankfurt am Mayn, die Schotten genannt in den Weg, welche zu nicht geringem Nachteil des Kayserl. Privilegii den Talmud in Amsterdam anfingen drucken zu lassen, allwo derselbe vermuthlich nach der vorigen non-purgirten Amsterdamer Edition mit allen darin enthaltenen Lästerungen wieder würde gedrucket worden seyn.

Diesem zu wehren und die Ehre Christi und des Christentums hierin zu retten, habe ich selbst nachgedachtem Gottschalk allen möglichen Vorschub gethan, seine angefangene Expurgirte Edition zustand zu bringen, und ist diese seine zweyte nach der Ersten (anni 1697), gleich wie die Erste nach der Baseler eingerichtet; daher ich nicht absehen kan, wie diese Edition derer alten Blasphemien beschuldiget werden könne; und fast argwohnen muß, daß Gottschalks Wiedersachere dergleichen unter der Hand, wiewol fälschlich, ausgebracht haben müssen, um des Buchs Debit zu nehmen, und den in schaden zu bringen. Da doch vielmehr ihr eigener Talmud (ich meine die ersten IV oder V Tomos, welche in Holland gedrucket worden) solcher Anklage schuldig dörften befunden werden, wenn eine genaue Untersuchung vorgenommen würde, wozu zwar bisher weder Zeit noch Gelegenheit gewesen.

Ich habe jedoch aus Anlaß der aus Wien überkommenen Nachricht, in eil, etliche wichtige Loca blasphema der Lubliner Edition (welche alleyn bei der hand habe) nachgeschlagen, und augenscheinlich befunden, daß selbige Loca in der Gottschalkischen Edition allerding ausgelassen sind.

Doch wird sehr dienlich seyn, daß vorgeschlagenermaßen eine Untersuchungs-Commission allergnädigst angeordnet werde, bey welcher alles sich ausführlicher zeigen wird, dahin auch einen sicheren Umbstand, des sonst hier gedacht werden könnte, verspare.

Sotane Commission könnte (ohne eben allzuviel breit von der Sache zu machen) ohnmasgeblich auf den hohen General-Fiscal, welcher ohne dem die Juden-Sachen mit respiciret, nebst noch einem oder mehrern Politicis, und auf etliche gelehrte Theologos beyder Evangelischen Confessionen allhir gerichtet werden, und würden die hiesige Commissarii auch mit der Theol. Facultät zu Frankfurt an der Oder aus der Sache zu communiciren haben, weil dieser die Aufsicht und Censur der Frankfurtischen Hebräischen Buchdruckerey zustehet.

Unterdessen wäre diensam, wann Eu. Excel. dem Königl. Agenten, Johan Gräven, hochgeneigt aufzugeben beliebten, daß er, womöglich, einige Special-Punkten sotaner Anklage erkündigen möchte; weil solches der Commission ein besonderes Licht würde geben können.

(gez.) D. E. Jablonsky.

Am 24. Januar geht Nachricht nach Wien an Gräve, er sollte dort an den zuständigen Stellen bekannt geben, dass in Berlin eine Kommission zur Untersuchung eingesetzt worden sei.

Das erwünschte „Licht“ aus Wien war jedenfalls nicht so leicht zu erlangen, denn nach etwa drei Wochen sahen sich die amtlich dazu aufgeforderten Persönlichkeiten veranlasst, ein „vorläufiges“ Gutachten abzugeben, das sich, so zu sagen, um den Kern der Sache herumdrückt. Sie äussern sich folgendermassen:

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König (u. s. w.)

Wir haben sowohl von der Theologischen Facultät zu Frankfurt an der Oder, als von dem Buchdrucker daselbst Michel Gottschalk wegen des zu besagten Frankfurt gedruckten Thalmuds Antwort erhalten, da dann jene von einigen darinn eingeflossenen blasphemien nicht wissen wollen, zumahlen die erstere zu Frank-

furt gedruckte Becmannische Edition nach der Baseler (wie das Titul-blat auswiese) verfertiget, und die letztere theils zu Frankfurt theils zu Berlin gedruckte der ersten gleichförmig seyn solle, der Facultät aber nie bekannt geworden, ob oder worin von der ersten Edition solle abgegangen seyn? weil diejenigen Bücher, so nur neue Auflagen wären, gemeiniglich zur Censur nicht pflegten gebracht werden. Der Buchdrucker Gottschalk berichtet, daß D. Becman seel. unter eigener Aufsicht den Talmud durch ihn habe drucken lassen, und wäre er nur das Werkzeug gewesen, so von der Hebräischen Sprache nichts verstanden, hätte jedoch wohl gesehen, daß die Setzer die Baseler Bände bey dem setzen gebraucht hätten. Der letzte Druck wäre recht nach dem ersten des Seel. D. Becman's geschehen und würde in selbigem nicht anders zu finden seyn, als was in dem ersten enthalten. Solte dieses, wie wir hoffen, der Wahrheit gemäs seyn, so kommen wir fast auff den Gedanken: ob nicht etwa ein boßhaffter Mensch Unglück anzurichten, einen oder andern Bogen aus der Frankfurter Edition genommen, und einen andern eingeschoben habe? welches ex collatione sich äußern wird, so wie die Extracte der blasphemien mit allegirung der Blätter von Wien erhalten werden. Haben dieses Ew. Königl. Majestät vorläuffig und allerunterthänigst melden wollen, die wir in getreuester devotion verharren (u. s. w.)

Berlin, den 16. Februar 1722.

(gez.) Wilh. Duhram. Dan. Ernst Jablonsky. J. Porst.

Aus den Akten des Archives ist leider nicht zu ersehen, was die Wiener Behörden in dieser Sache beschlossen haben. Wahrscheinlich ist die Angelegenheit für den verfolgten Talmud am letzte Ende noch ebenso gut abgelaufen wie in Frankfurt am Main [1]).

Die Wiener Talmudconfiscation war aber nicht der einzige Anlass, aus dem heraus sich die preussische Regierung mit dieser Talmudausgabe zu befassen hatte. Der oben schon erwähnte

[1]) s. Horovitz, a. a. O.

Streit zwischen Gottschalck und Behrend Lehmann beschäftigte die Behörden zu verschiedenen Malen. Nach unseren Akten geht der Streit bis ins Jahr 1727. In einer Eingabe vom 19. Juni 1715 trägt Gottschalck seine Beschwerden dem König vor. Er schreibt:

Allerdurchlauchtigster . . . König (u. s. w.)

Nachdem Euer Königl. Mayest. in Gott ruhender Herr Vater . . . mir ein allergn. privilegium privativum wegen Druckung des Talmuds allergn. erteilet, dergleichen hernach Sr. Römisch Kayserlicher und Königl. Polnischer Mayest. ebenfalls getan, und ich daher mich deßfalls sicher genug gehalten, so habe doch mit großer Bestürzung vernehmen müssen, daß nicht allein ein Jude von Franckfurth am Mayn, Simon Schott, weil er den Druck im H. Röm. Reich nicht vornehmen können, sich nach Holland gewand und daselbst mit dem Druck einen Anfang gemacht und diese letzte leipziger Messe sich unterstanden, dergleichen in Holland gedruckte Bücher in diese Lande einzuführen, sondern auch einige von diesem Volke sich verlauten lassen, daß sie bemühet seyn wolten, mich um mein wohl erhaltenes Privilegium zu bringen und dasselbe mir zu Wasser zu machen. Wann aber Allerd. König . . . ich würklich im Druck des Talmuds begriffen bin und so mein Privilegium noth leyten solte, ich schlechterding müßte ruiniret werden, so flehe Euere Königl. May. ich allerunterth. an, daß so fern dergleichen boßhafte Menschen sich unterfangen solten, mein Recht zu kränken und eine mir praejudicirliche Resolution zu erschleichen, Euer Königl. May. nach dero weltbekanden Justiz, dieselbe abzuweisen und mich bey meinem Recht allergn. zu schuizen, geruhen wollen. Weil auch Euere Königl. May. hohes Interesse selbst hierunter in so weit mit versiret, als es dem Publico zuträglich ist, daß frembt geld vor hiesige Bücher ins land nicht aber vor frembde bücher das Geld auß dem lande gehe; so hab Eurer K. M. ich allerunterth. anheim stellen wollen, ob es dero gefallen möchte, dero in Haag residirenten Ministre allergn. zu befehlen, daß derselbe an gehörigen Orth dienliche vorstellung thue, damit dortige Entrepeneurs, die sonst mit der Unwissenheit sich entschuldigen möchten von Obrigkeits wegen verwarnet werden, wieder meine

erhaltene hohe Privilegia nicht zu übertreten, und vor darinnen außgedruckte Straffe sich zu hüten.

Uebrigens, weil ich zu meiner Sicherheit das Praevenire spielen und den Druck meines in Händen habenden großen werks beschleunigen muß, so werde mit Eurer K. M. allergn. Erlaubnüß ich einen theil desselben in der hiesigen Hebräischen Officin drucken lassen, doch meiner habenden Rechte ohne Schaten, getröste mich allergn. Erhörung als Eurer K. M. allerunterth. Knecht.

Michael Gottschalck.

Wahrscheinlich kam der König diesem Wunsche nach, ebenso wie er nach Frankfurt am Main an den dortigen Residenten Hecht den Befehl ergehen liess, für die Rechte Gottschalck's gegen die Schotten einzutreten.[1]) Der Streit ging in den nächsten Jahren weiter und ist auch im Jahre 1727 noch nicht zu Ende, wie wir aus einer nochmaligen Eingabe Gottschalcks an den König ersehen. Er schreibt am 4. April dieses Jahres an den König:

Ich habe im Jahre 1697 mit Bernt Lehmannen, Juden in Halberstadt, einen Contract getroffen, daß ich innerhalb gewisser Zeit und gegen gewisser Zahlung 2000 Stück Talmude drucken und umbinden lassen solte, und habe zu dessen mehreren Versicherung auch die von Kayserl. Mayest. wie ingleichen die von Ihro Churfürstl. Durchl. . . . erhaltene Privilegia aushändigen müssen. A. anstatt nun, daß ermelter Bernt Lehmann, nachdem unserm Contract an beyden Seiten in soweit und insbesondere von mir gäntzlich und in allem Genüge geschehen und ich die 2000 Stück Talmud geliefert, mir nunmehr die Privilegia restituiren sollen, als wozu ich denselben vermöge itzt angeführten Contracts, n; 6 verbündlich gemachet, hat derselbe nicht nur selbe biß diese Stunde an sich behalten, sondern sich auch derselben, welches wohl unerhört ist, dergestalt gemißbrauchet, daß er aus vorgeben, die Privilegien auf 20 Jahr an sich gebracht zu haben, solches sein offenbahr fälschlich vorgegebenes Recht einem anderen Juden Simon Schotten, aus Frankfurt am Mayn cediret, und demselben verstattet, daß

[1]) Der Erlass ist abgedruckt bei Freudenthal a. a. O. S. 229.

dieser Jude Schott den Talmud in Holland drucken lassen möchte, besags seiner eigenen Bekäntniß. B. Mit welchem unrechtmäßigem Drucke auch bald der Anfang gemachet, und hiervon eine ansehnliche Zahl nach Leipzig auf die Ostermesse 1715 gebracht worden. Nun habe ich zwar inständigst gesuchet, daß die noch übrigen unverkauffte Exemplaria dem Juden Schott abgenommen werden möchten, welchem Suchen auch der Magistrat in Leipzig deferiret; auf beständiges im Grunde falsches und ertichtetes Vorgeben des Lehmans aber, daß nehmlich nicht ich, sondern er den Talmud drucken zu lassen berechtiget, habe ich in Leipzig meinen Zweck nicht erreichen können: und wie nun Lehmann dadurch, daß er dem Contract zuwieder die Privilegia an sich behalten und mir nicht restituiren wollen, die im Contract n: 14 C. stipulirte Strafe verwürket, und also 2000 Ducaten, als die Hälfte der Obrigkeit und die andere Hälfte mir zu zahlen schuldig ist. Also hat auch derselbe durch den unrechtmäßigen Nachdruck des Talmuds den größten Schaden zu meinem ruin zugefüget; und habe ich mir zwar daher und weil des Lehmans falsches Vorgeben und listiges ungerechtes Unternehmen aus dem sub A allegirten Extract unseres Contracts und Dr. Beckmanns Attest D. gantz hell und klahr erscheinet bißher Hoffnung gemachet daß Lehmann in sich gehen und mir würde gerecht werden, nachdem aber alles vergeblich, und das höchste Unrecht von der Welt seyn würde, wann der Jude Lehmann bey seynem hochstrafbahren Verfahren leer ausgehen und profitiren, ich aber biß zu meinem gäntzlichem ruine darunter leiden solte, cum deceptis non decipientibus subveriendum, gleichwohl mein Zustand nicht zuläßet, mich in einen weitläuffigeren Process verwickeln zu lassen, die Sache auch an sich so bewant ist, daß mit Verhören daraus nicht zu kommen.

So ersuche Ew. Königl. Maj. allerunterth., mir armen hintergangenen Manne die Gnade zu thun und zumahl wegen Ew. K. Maj. dabey mit versirendem Interesse dero General-Fiscal Duhram allergn. zu commitiren, diese Sache in Berlin zu untersuchen und an Ew. K. Maj. davon Bericht abzustatten; getröste mich allergn. Erhörung als Ew. K. Maj. allerunterth.

Michael Gottschalck.

Mittels Erlass vom 5. Mai wird der General-Fiscal Duhram, wie Gottschalck es erbeten, mit der Untersuchung betraut und eine Commission in Berlin eingesetzt, vor der verhandelt werden sollte. Dagegen erhebt nun Behrend Lehmann Einspruch. Er will, dass seine Sache vor sein Forum ordinarium in Halberstadt gebracht werde. Die Eingabe, die er zu dem Zwecke an den König richtet, hat trotz ihrer freimütigen Sprache Erfolg gehabt.

Allerdurchl. . . . König . . .

Auff mein allerunterth. Ansuchen, daß die an den Herrn Geheimten Rath und General-Fiscal Duhram von dem Buchdrucker Gottschalck erschlichene Commission auffgehoben und der Extrahent an mein Forum Ordinarium nehmlich die Halberstädtische Regierung verwiesen werden mögte, ist zur Resolution ertheilet, daß es bey der Commission bliebe, und mir frei gestellet würde einen Neben Commissarium auszubitten.

Nun haben aber Ew. Königl. Maj. vielfältig versichert, daß niemandt von seinen ordentlichen Richter ab- und vor einer Commission gezogen werden soll, die ich hier desto mehr zu scheuen Uhrsach habe; indem Fiscus meyn Richter seyn und Tausend Ducaten davon profitiren will, ungeachtet in allen Rechten ausgemachet ist, daß niemandt in seiner eigenen Sache sich das Richter Ambt anmaßen soll, wo wieder mir mit Verstattung eines Neben Commissarii wenig geholfen seyn würde, der meinem Gerechtsamen den Ausschlag doch nicht geben könte, sondern gewärtigen müßte, daß er von dem Herrn Principal Commissarius, wo nicht überwogen, dennoch contrebalanciret würde. Weil aber Ew. K. Königl. Maj. in dero Justizordnung § I hochbetheuret, daß Sie dero Interesse der Gerechtigkeit nicht wollen vordringen lassen; So bitte allerunterth., daß Ew. Königl. Maj. geruhen wollen, die Commission wieder auffzuheben, und den Buchdrucker Gottschalck, falls er zu acquiesciren nicht gemeinet, an mein Forum Ordinarium, nehmlich die Halberstädtische Regierung, zu verweisen, worin mich allergnädigster Erhörung gefströste und verharre

Ew. Königl. Maj. alleruntth.

Berlin, den 22. August 1727 Behrend Lehmann.

Infolge dieser Eingabe ergeht am 6. September an Duhram der Befehl, die Commission aufzuheben und die Acten nach Halberstadt zu schicken. Die Halberstädtische Regierung wird in gleichem Sinne benachrichtigt. Mit dieser Entwickelung der Dinge war aber wieder Gottschalk unzufrieden. Nachdem er solange gegen Behrend Lehmann gekämpft, mochte er wohl fürchten, dass man in Halberstadt gegen ihn entscheiden würde. In recht beweglichen Worten sucht er darum den König von der letzten Entschliessung abzubringen. Das vom 30. September datierte Schreiben lautet:

Allerdurchlauchtigster . . . König . . .

Ew. Königl. Maj. haben endlich in Sachen meiner wieder den Halberstädtischen Juden Berendt Lehmann auf dessen ungegründetes Vorstellen, die dero Geheimten Rath und General Fiscal Duhram aufgegebene Commission wieder aufgehoben und soll ich den Juden in prima Instantia bey der Halberstädtschen Regierung belangen. Allergn. König und Herr! Wann der Jude eine gerechte Sache hätte, würde er nicht das Licht scheuen und sich gerne bey der Commission einlassen, so aber gedenket er mich durch vieles Klagen und, wenn alle Instantien mit ihm durchgegangen wäre, zu ruiniren, ja als dann würde die Sache dennoch zur Commission kommen. Weil nun hieben Sr. Königl. Majest. allerhöchstes Interesse versiret, überdem aber Juden solche Beneficia erhalten, denn in anno 1723 da mich der Frankfurthsche Jude Jacob Elias zu Frankfurth bey der Universitet in prima Instantia belangen solte, ging er hieher und bath sich Commission auß, da wir doch beyde zu Frankfurth wohnen, ich that hinwieder gründliche Gegenstellung und daß der Jude mich in prima Instantia belangen müste wurde aber, wie angeschriebene Copia besaget d. 22. Martii 1723 lediglich abgewiesen, hat nun dieses ein Jude wieder einen Christen können erhalten, wie viel weniger solte mir Commission wieder einen Juden können abgeschlagen, und wieder aufgehoben werden, da ohne dem die Jura in dergleichen Fällen mehr vor Christen alß Juden sprechen. An Ew. Königl. Maj. gelanget

demnach mein abermahlig allerunterth. fußfälligstes Bitten, Sie wolten allergnädigst geruhen, es einmahl bey der verordneten Commission zu lassen, und das ad falsa narrata des Judens den 6. hujus emanirte Rescriptum wieder aufzuheben, auch dem Juden anzubefehlen sich curam Commissione zu sistiren und binnen 14 Tagen Neben Commissarien vorzuschlagen und confirmiren zu lassen, oder zu gewätigen[!], daß diesseitiger in contumaciam wieder ihn verfahre. Getröste mich allergn. Erhörung und ersterbe (u. s. w.) Knecht

Michael Gottschalck.

30. September 1727.

Allein dieses Gesuch hatte keinen Erfolg. Am 27. Oktober ergeht an Gottschalck der ziemlich ungnädige Bescheid: Es bleibet bey dem Rescripto vom 6. September jüngsthin, wonach supplicant sich zu richten u. K. Maj. nicht weiter zu behelligen hatt.

Es ist nicht anzunehmen, dass Gottschalck am letzten Ende durch den Druck des Talmud Schaden gelitten hat. Denn in den Jahren 1734 bis 1739 kommt wieder eine Talmudausgabe bei ihm heraus, die allerdings dem hauptsächlich daran beteiligten Jablonsky finanzielle Ungelegenheiten brachte.

Die hier veröffentlichten Aktenstücke sind zufällig in meine Hände gelangt, als ich aus einem bestimmten Anlasse verschiedene Konvolute des Berliner Geheimen Staatsarchives durchsah. Ich habe sie hier abgedruckt, weil es mir schien, dass sie einem späteren Bearbeiter der Geschichte der Juden in Preussen von Nutzen sein könnten. Es ist z. B. sicherlich interessant, dass hier von einer Animosität Friedrich Wilhelms I., gegen die Juden nichts zu merken ist. Das fällt um so mehr auf, als er es gewesen war, der es durchgesetzt hat, dass Eisenmengers, Entdecktes Judentum, veröffentlicht wurde und zwar auf seine eigenen Kosten. Auch sonst machte er aus seiner den Juden wenig freundlichen Gesinnung keinen Hehl. Man hat darum mit Recht von seiner Regierungszeit als einer eisernen Zeit für die Juden gesprochen.

Dass unsere Akten auch einen Beitrag zur Geschichte des Talmuds liefern ist im Eingang unseres Aufsatzes erwähnt worden. Da sie auch sonst noch Einblicke in die Zeitgeschichte gewähren und uns auch zwei nicht unbedeutende Persönlichkeiten wie Jablonsky und Lehmann, die jede in ihrem Kreise und darüber hinaus grosses Ansehen genossen, handelnd vorführen, wird ihre Veröffentlichung hoffentlich gerechtfertigt erscheinen.

Religionsgeschichtliche Parallelen zur Bibel.

Von Dr. J. Scheftelowitz (Cöln).

Wer sich mit der Religionsgeschichte der verschiedensten, weit von einander getrennten Völker befasst hat, dem drängt sich unwillkürlich die Tatsache auf, dass bei den entlegensten Rassen, die miteinander nie in Berührung gekommen sind, auf Grund der allen Menschen gleichmässigen Psychologie ähnliche Ideen und religiöse Anschauungen hervorgegangen sind, was auch M. Much: Die Trugspiegelungen orientalischer Kultur, 1907, darzulegen sucht. „Bei der Beurteilung der verschiedenen Kulturkreise sowie auch der Verwandtschaftsverhältnisse der Rassen und Völker, ihrer allmählichen Ausbreitung und weitgreifenden Wanderungen sind wir zu sehr geneigt, uns durch die Gleichartigkeit einzelner Erscheinungen verleiten zu lassen, Einflüsse und Verbindungen anzunehmen, welche sich bei näherer Prüfung als nicht bestehend erweisen" (M. Much, a. a. O. p. 1).

Ich will nun aus der Fülle meines gesammelten Materials eine kleine Auswahl derartiger Parallelen zur Bibel geben, indem ich hierbei vor allem das Indische berücksichtige.

I. Gleichartige Begriffsentwicklungen.

(leuchten = sich freuen, gefallen, schön sein, gut sein)

altindisch bhand 'glänzen, funkeln', hiervon bhadra 'erfreulich, glücklich, schön, gut'.

altind. ruc 'leuchten, glänzen, gefallen'; pra-bhā 'strahlen, glänzen, gefallen'.

avesta š y ā, š ā 'sich freuen': altind. v i - k y ā 'leuchten, erleuchten'.

althochdeutsch, mittelhochd. g l a t 'strahlend, glänzend, heiter fröhlich, gut'.

ägypt. **a** c h u 'leuchten, glänzen, froh sein'.

assyr. b ā n u 'erhellen, erleuchten', davon b a n ū 'glänzend, licht, fröhlich, schön, gut'.

assyr. d a m ā k u 'glänzen, leuchten, freundlich sein'; assyr. פרדא 'erhellen, hell sein, heiter sein';

assyr. n a b ā t u 'glänzen, leuchten', davon n a m b a t u 'Fröhlichkeit, Heiterkeit'; n a m a r u 'glänzen, hell sein', davon n a m a r t u 'Heiterkeit, Fröhlichkeit'.

hebr. נהר 'leuchten, hell sein, sich freuen'; hebr. aram שפר 'glänzen, schön sein, gefallen'.

(Brücke = Balken)

altisl. b r ú 'Brücke': böhm. b r e v n o 'Balken'; altfries. t i l l e 'Brücke, Brett': dtsch. D i e l e.

hebr גשר 'Brücke': assyr. g u š u r u 'Balken'.

(נקבה : נקב)

altind. d ā r ā 'Weib': dāra m. 'Riss, Spalte, Loch'; lettisch s c h k i r b a 'Weib, Spalte';

hebr. נקבה 'Weib' neben נקב 'Loch'.

(Seher = rasend, verzückt)

altind. (Ṛgveda) v i p r a 'verzückt, erregt, Seher, Dichter, Priester': v i p 'in zitternder Bewegung sein'; gr. μάντις 'Priester': μαίνομαι 'rasen'; lat. f u r o r 'Wahnsinn, Begeisterung'.

hebr. משגע 'rasend, verzückt, Seher'; assyr. m a c h c h u dss.

Bei den verschiedenen Völkern wie z. B. bei den Burjäten Sibiriens und den Indianern des britischen Guayana werden Epileptiker zu Zauberern erwählt. Bei anderen Völkern muss der Zauberer wenigstens die Fähigkeit besitzen, in Zuckungen oder in einen bewusstlosen Zustand zu fallen, z. B. bei den Gallas und auf den Fidschi-Inseln (M. P. Nilsson, Primitive Religion 1911, 86 f.).

II. Aehnliche Gedanken und Vergleiche.

1. Die Gottheit nannten die alten Inder, Griechen, alten
Römer auch „Vater“ (vgl. Ṛgveda: dyaus pitar, Homer
ζευς πατήρ, altröm. Diespiter = Jupiter), ebenso die He-
bräer (vgl. z. B 5. M. 14, 1; 32, 6; Jes. 66, 16).[1]) Aber auch
als Hirten werden die Gottheiten bezeichnet, vgl. Ṛgveda
V 30, 22: „Du bist, Indra, der einzige Hirt.“ Der Gott Agni
st der Hirt der Menschen (Ṛgv. I, 144, 16), Pūṣan ist „der Hirt
ler Welt“ (X, 17, 3). Mitra und Varuna mustern die Wesen,
wie ein Hirt die Herde“ VII, 60, 3) vgl. auch VIII, 25, 7: „Sie
beide, welche vom Himmel her die Herden (= Menschen) gleich-
sam überschauen“. Auch in der Edda werden die Götter mit
Hirten verglichen, denen die Menschheit anvertraut ist (Völun-
larkvida Str. 45). In der Bibel wird Gott häufig als der
gute Hirte dargestellt, vgl. Jes. 40, 11; Ez. 34; Ps. 23, 1—4; 28, 9;
80, 2; Sach. 11, 7 ff. Von dem babylonischen Gott Šamaš heisst
es: „Du bist der Hirte dessen, was droben und drunten ist“.
Du bist der treue Hirte des Menschen“ (P. A. Schollmeyer,
Sumer.-babyl. Hymnen 1912, 87 Z. und S. 111 Z. 4). Von
Marduk heisst es: „Weide gleich Schafen die Götter insgesamt“
F. Delitzsch, D. babylon. Weltschöpfungsepos, 1897, 114). Gott
wird ferner im Ṛgveda und in den Psalmen mit einer „Burg“

[1]) Doch welch grosser Unterschied herrschte zwischen diesen
Vätern. Die lieben Väter der antiken Völker wollen, wenn man sich
ihrer Gunst erfreuen will, durch fleissiges Opfern und Beten bei guter
Laune gehalten werden; sie stellen das Nichtspenden von Opfergaben
auf eine Stufe mit den sittlichen Vergehungen. Die Antiken glauben,
dass man den Zorn der Gottheit unbedingt durch Opfer abwenden, ja
die Sünde durch ein zauberkräftiges Ritual beseitigen, die Sühne also
äusserlich bewirken kann. Sie wollen eben nur von der verhängten
göttlichen Strafe befreit werden oder der drohenden entgehen. Denn
ihr Streben ist nur auf äusseres Wohlergehen gerichtet, nicht aber auf
die sittliche innere Reinheit. Der Hebräer hingegen, der demutsvoll
seinen Blick auf den einzigen, väterlichen Gott richtet, welcher der In-
begriff der Gerechtigkeit und Liebe ist, kann seine Sünde nur durch Reue
und innere Herzensreinheit sühnen vgl. Ps. 51, 12, 18; Micha 6, 6—8;
Hos. 6, 6; Am. 5, 21—25; Jer. 7, 21—23; Jes. 111—17.)

verglichen, vgl. Rgv. I, 189, 2: „Agni sei uns eine weite, breite hohe Burg“; VII, 15, 14: „Agni sei uns jetzt eine hohe Burg, die gross sei, hundertfach umhegt, unangreifbar zum Männerschutz“, Ps. 91, 2: „Meine Zuflucht, meine Burg, mein Gott ist er, auf den ich vertraue“; Ps. 71, 3: „Denn meine feste Burg bist du“; Ps. 31, 4: „Denn mein Fels[1] und meine Burg bist du“; ferner Ps. 62, 7; 144, 2.

2. Im Hebräischen bedeutet der Ausdruck ‘Enge’ auch ‘N o t’, und ‘Weite’ bezeichnet auch ‘R e t t u n g’. Die gleiche Begriffsentwicklung finden wir im Rgveda und im Awesta. Im Awesta vgl. Vend. 18, 10: „Wer mir denjenigen Mann, der in die E n g e (a z a h) geraten ist, wieder in die W e i t e (r a v a h) versetzt“; Yasna 8, 8: „W e i t e und Wonne der frommen Schöpfung, E n g e und Missbehagen der dämonischen Schöpfung“. Ebenso heisst lat a n g u s t i a nicht nur räumliche Enge, sondern auch das Gefühl der Not. Im Rgveda ist für den Ausdruck ‘aus der Not befreien’ die Phrase ‘aus der Enge in die Weite bringen’ geläufig, z. B. Rgv. I, 58, 8; 9: „Agni, bringe den Sänger aus der Enge in die Weite“. In den Psalmen findet sich ein völlig analoger Ausdruck, vgl. Ps. 25, 17: „Meines Herzens Enge erweitere“; Ps. 4, 2: „In der Enge hast du mir Raum verschafft“; Ps. 118, 5: „Aus der Enge (= Bedrängnis) rief ich Gott und mit der Weite (= Rettung) antwortete mir (= erhörte mich) Gott“. Das hebr. ענה hat dieselbe Bedeutung wie Rgv. a b h i g i r a b h i ṣ v a r ‘entgegensingen, antworten’; in Verbindung mit dem Instrumental hat es ebenfalls die Bedeutung ‘erhören’: z. B. I, 48, 14: „So geartet, e r h ö r e unsere Lobgesänge mit Gaben und mit hellem Lichte, o Ušas“. Im Hebr. vgl. noch Koh. 5, 19: „Dass Gott ihn e r h ö r t m i t der Freude seines Herzens“.

3. Rgv. IX, 69, 5: „Der goldene Unsterbliche . . . macht sich prächtig des Himmels Wölbung zum Schmuckgewand“; VI, 4, 3: „Wie die helle Sonne kleidet Agni sich in Licht“. –

---

[1] Die Annahme, dass der häufig vorkommende Ausdruck צור Fels für Gott auf einen uralten Steinfetischismus hinweise, ist jetzt von Ed König, Gesch. d. alttestamentl. Religion 1912, 82 ff. widerlegt worden

Im Awesta; yašt 13, 1: „Diesen Himmel, einem Haus vergleichbar . . . den sterngestickten Mantel“, yašt 13, 3: „Dieser Himmel oben . . . welchen Ahuramazda trägt wie ein sterngesticktes, gottgewebtes Gewand“. — In der Bibel vgl. Jes. 40, 2: „Der die Himmel ausdehnt wie ein Schleier und sie ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen“; Ps. 104, 2: „In Licht eingehüllt wie in ein Gewand, spanntest du den Himmel aus wie einen Zeltumhang“.

4. Rgveda I, 189, 4: „Mit Hütern, o Agni, die nicht schlummern, schirme uns“; Rgv. II, 27, 9: „Die Ādityās sind weder schlafend noch schlummernd, weithin die frommen Sterblichen beschirmend“. — Im Awesta yašt 10, 103: „Mithra, der ohne zu schlummern, wachsam die Geschöpfe behütet“, vgl. Ps. 121, 4—5: „Siehe nicht schläft noch schlummert der Hüter Israels. Gott ist dein Hüter, Gott ist dein Schatten dir zur Rechten“.

5. Rgv. VIII, 47, 2 (auch 3): „Wie ihrer Flügel Paar die Vögel, so breitet (ihr Götter) euer Schirmdach über uns; vgl. Ps. 91, 4: „Mit seinen Flügeln bedeckt er dich und unter seinen Flügeln findest du Schutz;“ Ps. 17, 8: „In deiner Flügel Schatten verbirg mich.“ „Schatten“ hat den Sinn von Schutz (vgl. auch Ps. 36, 8; 57, 2), ebenso auch im Indischen (vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskrit Wtb. II, 1088) vgl. e t a s y a b h u - j a c c h ā y ā y ā m ‘im Schatten seiner Arme’ = „in seinem Schutze“. (Böhtlingk, Sskr. Wtb. in kürzerer Fass. I, 342).

6. Rgv. II, 27, 13: „Nicht nah noch fern kann die Waffe treffen, der in der Obhut der Ādityās steht.“ Awesta yašt 10,24: „Nicht trifft man den Mann mit den Würfen einer wohlgeschliffenen Lanze oder mit den Würfen eines fliegenden Pfeiles, dem Gott Mithra in fürsorglicher Weise zu Hülfe kommt. — vgl. Ps. 91, 4 ff.: „Schild und Schirm ist Gottes Treue; nicht fürchte dich . . . vor dem Pfeile, der am Tage fliegt . . . . Fallen Tausende an deiner Seite und Zehntausende an deiner Rechten, dich wird nichts treffen.“

7. Rgv. V, 85, 5 (vgl. auch VIII, 42, 1): „Varuna, der stehend im Luftraum mit der Sonne wie mit einem Massstabe die Erde ausgemessen hat.“ Vgl. Hiob 38, 5 u. 18. „Wer hat die Erde

gemessen? Bist du dir dessen auch bewusst? Oder wer hat die Richtschnur über sie ausgespannt? Ist es dir auch bewusst, wie breit die Erde sei?"

8. Rgv. I, 147, 4. „Wer uns, o Agni, feindgesinnt, tückisch, voller Bosheit Schaden tut durch Falschheit, auf den soll fallen die Wucht des eignen Fluches, durch seine Schmähung möge er sich selbst schädigen" (vgl. auch V, 3, 7; II, 23, 6) — Ps. 5, 10—11: „Denn in ihrem Munde ist nicht Aufrichtigkeit, ihr Inneres ist Tücke . . . Verdamme sie o Gott, sie mögen fallen von ihren Anschlägen, durch die Menge ihrer Sünden stürze sie."

9. Rgv. I, 89, 9: „Brecht unser Leben nicht in seinem Laufe ab." Vgl. Ps. 102, 25: Mein Gott nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage."

10. Rgv. VI, 9, 6: „Dieses L i c h t, das in mein Herz gesetzt ist, nämlich mein G e i s t, wendet sich nach verschiedenen Richtungen". — Firdusi (ed. Vullers I, p. 23 V. 10: h e m e h k e r d p ē d ā b e r ō š e n i r e v ā n. „Alles macht er offenbar durch das L i c h t s e i n e r S e e l e." — Vgl. Mišle 20, 27: „Ein L i c h t Gottes ist die S e e l e des Menschen." Ferner zu altind. d h a r m ā l o k a, d h a r m a d ī p i k ā „das Licht der Gebote" vgl. Mišle 6, 23: „denn ein L i c h t ist das G e b o t und eine Leuchte ist die Lehre."

11. Bṛhad-Ār. Upan. 4, 4, 10; Iça Upan. 9: „In blinde Finsternis fahren diejenigen, welche dem Nichtwissen huldigen". Vgl. Kohelet 2, 14: „Der Tor wandelt im Finsternis."

12. Baudhāyanasūtra (zitiert bei Caland, Altind. Toten- und Bestattungsgebr. p. 178): „Der Mensch, der geboren ist, muss sicher einmal sterben, dieses erkenne man: über einen, der geboren ist, soll man sich nicht freuen und über einen, der stirbt, nicht verzagen." Oedyp. Colon. 1225: „Nie geboren zu sein, ist der Wünsche grösster, und wenn du lebst, ist das andere, schnell dahin wieder zu gehen, woher du kamst." Theognis V. 425ff.: „Nicht geboren zu sein, ist das Beste; das Nächstbeste, unmittelbar nach der Geburt zu sterben." — Vgl. Kohelet 4, 2 3: „Da pries ich glücklicher die Toten, die ge-

storben sind, als die Lebenden, die noch leben; und glücklicher als beide, wer noch gar nicht geboren ist." Talm. Erubin 13 b: „Besser ist es für den Menschen, nicht geboren zu sein, als geboren zu sein."

13. „Der schwerste der Siege ist die Bezwingung des eignen Ichs" (Dhammapada Vers 159); vgl. Mišle 16, 32: „Wer sich beherrscht, ist mehr als ein Städtebezwinger;" Pirqe Abot 4, 1: „Wer ist ein Held! Wer seine Leidenschaft bezwingt."

14. Pancatantra I, 140: „Nicht durch Waffen und Elephanten, nicht durch Rosse und Heere wird etwas so zustande gebracht, wie es Verstand zustande bringt." Vgl. Zacharia 4, 6: „Nicht durch Heeresmacht und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist geschieht es."

15. Im Altindischen, Römischen, Althochdeutschen, Babylonischen und Hebräischen wird der menschliche Körper mit einem zerbrechlichen Kruge verglichen.

Atharva Veda IV 16, 7: „Möge der Schurke wie ein auseinfallender, ringsherum zerspaltener Krug dastehen". Ath. Veda-Upan 54: Ein „Paramahamsa heisst derjenige, welcher mit keinem a n d e r n T o p f e a l s m i t d e m B a u c h e gleichmässig, ob er mit Speise gefüllt ist oder nicht, splitternackt und reinen Herzens herum bettelnd unreine Handlung zu entwurzeln bemüht ist" (Weber Jnd. Stud. II 717). Pancatantra II 36: „Gleich einen Tonkrug sind schlechte Menschen leicht zu spalten." Brahmabindu Upan. 13—14: „Das Leben ist dem Kruge gleich; alle Formen sind dem Kruge gleich. Unaufhörlich zerbrechen sie."

Im Römischen: Cicero Tusul. quaest. I (22) § 52: nam c o r p u s quidem q u a s i v a s est aut aliquid animi receptac u l u m. Plautus (Poen. 4, 2, 20): facio quod moechi haud ferme solent, referro salva v a s a.

Im Altdeutschen vgl. Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch 273, 19: „Nû sih, wie reine v a z dû maget waere." Wackernagel 282, 4: „Wi tar ih daz kunden, sît von den sunden bin ein unreine vaz".

In einer babylonischen Hymne heisst es: Der Mensch, der Sohn seines Gottes, sei rein, licht und lauter, wie ein Topf

werde er mit Alaun gewaschen, wie ein Gefäss mit Rahm werde er glänzend" (P. A. Schollmeyer, Sumer,-babyl. Hymnen 1912, 53, 55, 57).

In der Bibel gleicht der Mensch einem Kruge vgl. Ps. 31, 13; Jer. 25, 34; 13, 12—14. In Midrasch Koh. c. XII, 6 wird der Bauch des Menschen mit einem Kruge verglichen. In N.T. vgl. Off. Joh. 2, 27; vgl. auch Sanhedrin 99b: „Alle Körper sind Gefässe (דרופתקי)".

16. Dhammapada Vers 128 (buddhistisch): „Der Tod kann den Menschen überall auf Erden nahen. Man kann ihm nicht entgehen, nicht im Luftreiche, nicht mitten im Meere, noch wenn man sich in der Berge Klüfte verbirgt." Vgl. Amos 9, 1—3: „Niemand soll entrinnen; und wenn sie in den Himmel steigen, will ich sie von da herabstürzen, und wenn sie sich auf den Gipfel des Berges verkriechen, suche ich sie von da hervor und hole sie, und wenn sie sich fern von meinen Augen auf dem Meeresgrunde verstecken, entbiete ich von da die Schlange, sie zu beissen."

17. Das menschliche Leben wird mit einem Blatte, einer Blume oder einem Baume verglichen.

a) im Altnordischen: „Da mein Teuerster tot ist, taug ich zu nichts mehr, ein vom Wipfel gewehtes, verwelkendes Blatt" (Gudrunarquīda 1, 19). b) bei den Dajaks (in Borneo) wird das menschliche Leben mit einem Blatte am Baume verglichen, das bald herabfällt (H. Ling Roth, Natives of Sarawak 1896, I 180). c) Im Bismarck-Archipel glaubt man, dass es im unterirdischen Totenreiche einen Seelenbaum gebe, an dem jeder Mensch durch ein B l a t t vertreten sei. Der Tod eines Menschen erfolgt, wenn sein Blatt abfällt (Arch. f. Rel. Wiss. XVI 201 f). d) bei den Griechen Ilias VI 143 ff. (vgl. auch XXI 464—466): „Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen: Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann wieder der knospende Wald, wann neu auflebet der Frühling: So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet." e) in der Bibel. Vgl. Jes. 40, 6 f.; Ps. 103, 15 f.; 90, 5 f.; Hiob

14, 2; ferner Josua Ben-Sirach 14, 18 ff.: „Alles Fleich verdorrt wie das Gras und wie ein sprossendes Blatt am grünenden Baume; einige (Blätter) fallen ab und andere sprossen wieder; so ergeht es dem menschlichen Geschlechte: eine Generation sinkt zum Grabe und eine andre ersteht dafür."

Vergleich des Menschen mit dem Baum:

a) im Altindischen, Brhadarāṇyaka Upan. 3, 9, 28: „Gleich wie ein Baum des Waldes Fürst, so ist der Mensch, das ist gewiss; die Haare sind an ihm Blätter." Nach Atharvaveda VII 59, 1 soll der Feind „wie ein vom Blitz getroffener Baum bis in die Wurzeln verdorren." b) im Altnordischen: „Der Baum, der einsam im Dorfe steht, stirbt ab, und nicht Laub noch Rinde halten ihn fürder warm: so ist der Mensch, den niemand liebt, was soll er länger leben?" (Havamal 50). c) im Hebräischen. Der Gottlose ist „wie ein Strauch in der Steppe", (Jerem. 17, 6), dagegen der Fromme „wie der Baum, der gepflanzt ist am Wasser" (Jer. 17, 8; Ps. 1, 3). Die Feinde des Jeremia, die nach seinem Leben trachteten, sagten: Wir wollen den Baum samt seiner Frucht zerstören und ihn tilgen vom Lande des Lebens." (Jer. 11, 19). Auch das Neue Testament vergleicht den Menschen mit einem Baume vgl. Matth. 7, 17 ff. d) Der Wadschagga in Afrika nennt das Leben des Menschen einen „Ast oder Zweig, der jeden Tag gekappt werden kann" (Globus 89, 197).

III. Gleichartige Bräuche.

1. Das Levirat. Stade Geschichte des Volkes Israel I 394 vermutet, dass die biblische Leviratsehe auf Ahnenkult zurückgehe, da sie auch bei solchen Völkern üblich wäre, bei denen der Ahnenkult vorherrsche. Allein diese Hypothese lässt sich nicht aufrecht halten. Die Sitte, dass der Bruder oder dessen nächster männlicher Verwandter die Habe und auch die Frau des Verstorbenen erbt, lässt sich bei den verschiedenen Völkern der fünf Erdteile belegen. Das Levirat kommt vor bei den alten Indern (W. Caland, die altindischen Toten- u. Bestattungsgebr. 1896, 43—45), bei vielen Stämmen der heutigen Inder (W. Crooke, Tribes and

Castes of the North-Western Provinces, Calcutta 1896), bei den Malaien (Ploss, Das Weib[7] II, 628, Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 1904, 235 f, 238) auf den Aaru-Inseln, bei den Nepalesen (Ploss a. a. O. 628), Burmesen (J. Nisbet, Burma II 439, H. J. Wehrli Beitr. z. Ethn. d. Chingpaw, Leiden 1904, 27), auf Sumatra, (A. Schreiber, Die Battas in ihrem Verhältnisse zu den Malaien 1874, 36), bei den arabischen Beduinen (A. Featherman, Soc. Hist. of Races of Mankind 1881 V 369), Afghanen, den heutigen Persern und allen Türkenvölkern (Ploss, Weib[7] II, 627), den Kirgisen (Karutz, Globus 97, 42), den Abessiniern (R. Hartmann, Abyssinien u. d. übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas 1883, 159). In ganz Afrika, so bei den Bakawiri, Banaka, Bapuku, den Sansanding-Staaten, in Sudan, bei den Wagogo, Wapokomo, Amahlubi (S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 18, 32, 34, 69, 101, 150, 209, 287, 351); den Bogos (W. Munzinger, Ostafrikanische Studien 1864, 488, ders. Ueber die Sitten und das Recht der Bogos 1859, 61), den Woloff (Ploss, Weib[7] I, 627), Masai (M. Merker, Die Masai 1904, 49), den Heidahs, Zulus, Damaras, Congo-Negern (H. Spencer, Principles of Sociology 1885 3. Aufl. I, 649 f.), den Negern Westafrikas (R. H. Nassau, Fetichism in Westafrika 1904, 6), den Suaheli (C. Velten, Sitten und Gebräuche der Suaheli 1903, 142), den Wahehe (Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 1910 XXIII 211), in Ozeanien bei den Neuseeländern (A. S. Thomson, Story of New Zealand 1859 I, 178), Samoanern (G. Turner, Nineteen years in Polynesia 1861, 191), auf den Torres-Straits-Inseln (Rep. of the Cambridge Anthr. Exped. to Torres-Strait 1908 VI 124 f.); auf der Erromanga-Insel ist nur für die Frauen eines verstorbenen Häuptlings das Levirat vorgeschrieben (H. A. Robertson und J. Fraser, Erromanga 1902, 397). Bei den Eingeborenen Australiens fällt die Witwe dem ältesten Schwager zu. Ist kein Schwager vorhanden, so geht sie auf den nächsten männlichen Erben ihres verstorbenen Gatten über. Will der Schwager die Witwe nicht heiraten, so wurde sein Schenkel von den Stammeshäuptling mit einem Speere durchbohrt, dann durfte sie einen fremden Mann heiraten (N. W. Thomas,

Kinship organisations, Cambridge 1906, 20, 134, Intern. Arch. f. Ethn. XVI, 13)[1]. Auch bei den Chippeway Indianern und den Chinooks war es üblich, dass der Bruder des Verstorbenen dessen Witwe heiratete (Ploss, Weib[7] II, 628, Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 1904, 332), ebenso im alten Vera Paz (Spencer, Principles of Soc. 3. Aufl. I 650). Bei den Tlinkit-Indianern ist nach dem Tode des Mannes sein Bruder oder der Sohn seiner Schwester verpflichtet, die Witwe zu heiraten. Ist aber weder ein Bruder noch ein Schwesternsohn vorhanden, es darf die Witwe irgend einen andern Mann aus der Verwandtschaft ihres verstorbenen Gatten heiraten (A. Krause, Tlinkit-Indianer 1885, 221). Ueberhaupt geht die Hinterlassenschaft eines verstorbenen Tlinkit-Indianers auf den nächsten Bruder oder den Sohn seiner Schwester über. Sind aber derartige Verwandte nicht vorhanden, so fällt das Vermögen den sonstigen Verwandten des Verstorbenen zu, und der Witwe wird nur ihre Aussteuer gelassen (Krause a. a. O. 231 f.).

Das Levirat geht auf die primitiven Rechtsanschauungen zurück, gemäss denen die Frauen lediglich als Sachen betrachtet worden sind. Eine Frau kann eigentlich nie etwas besitzen; sie selbst ist vielmehr immer das Besitztum eines andern, sei es ihres Vaters oder Bruders, solange sie noch unverheiratet ist, oder ihres Mannes, der sie durch einen Kaufpreis erworben hat, oder nach seinem Tode dessen Erben, seien es seine Brüder oder Söhne. Als eine Konsequenz ergibt sich daraus, das eine kinderlose Witwe dem Schwager oder den Söhnen des Verstorbenen zufällt, oder falls keine vorhanden sind, den nächsten männlichen

---

[1] Vgl. auch G. Fletcher Moore. Descriptive Vocabulary of the language in common use amongst the Aborigines of Western Australia. London. 1842 unter den Wörtern: deni. kardobarrang. Bei den zentral-australischen Eingeborenen dürfen sich Witwen nicht mit einem Manne aus fremdem Stamme verheiraten. sondern gelten als gemeinsames Eigentum des Stammes. dem der verstorbene Gatte angehörte (H. Kempe. Mitteilungen d. Vereins f. Erdkunde 1883. 55). Auf den Banks-Inseln gehört die Witwe solange den Verwandten des verstorbenen Mannes, bis ihnen der ursprüngliche Brautpreis zurückgezahlt ist (Globus 40. 367).

Erben des toten Gatten (vgl. A. Schreiber, Die Battas in ihrem Verhältnisse zu den Malaien 36, R. H. Nassau, Fetichism in West-Afrika 7, 10 f). Bei allen Völkern, wo das Levirat vorkommt, herrscht die Kaufehe, durch welche die Frau Eigentum des Mannes wird. Aus diesem Grunde gehört in Indien das Mädchen, für das bereits der Kaufpreis bezahlt ist, nach dem Tode des Bräutigams dem Bruder des Verstorbenen, welcher dessen Vermögen erbt (Manu IX 97). „Die stark patriarchale Durchführung der Familie bringt es mit sich, dass die Witwe vererbt wird. Sie gehört dem Käufer und er vererbt sie mit dem übrigen Nachlass. Das gilt namentlich von der kinderlosen Witwe. Will sie in ihre Familie zurück, so muss sie bei den Malaien zurückgekauft d. h. der Kaufpreis zurückgezahlt werden; sonst kann sie der Bruder des Mannes heiraten, oder sie kann auch wiederum an Dritte weiter verkauft werden. Hat sie Söhne, so lässt man dieses letztere allerdings nicht zu (J. Kohler, Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. 1904, 235 f., vgl. auch 1902, 21 ff.), denn der Besitz und der Personenstand des Verstorbenen sollen der Familie bezw. dem Clane des Verstorbenen unvermindert verbleiben und nicht an einen fremden Stamm übergehen. In Britisch Zentral-Afrika darf sich die Witwe einen Mann aus der Verwandtschaft des verstorbenen Gatten wählen, der dann der Erbe des Verstorbenen wird. Verschmäht sie aber die ganze männliche Verwandtschaft, so muss sie den ursprünglichen Kaufpreis, den der Verstorbene einst bezahlt hat, der Familie zurückerstatten und zuweilen einen noch höheren Betrag. (A. Werner, Natives of British Central Africa 1906, 167 f). Im Bismark-Archipel heiratet der Bruder des Verstorbenen gewöhnlich die Witwe. Hat er aber schon genug Frauen, oder ist er sonst nicht dazu geneigt, so darf sie nur dann einen anderen heiraten, wenn dieser den üblichen Frauenkaufpreis zurückerhält (Parkinson, zur Ethnogr. d. nordwestlichen Salomo-Inseln 1899, 7). Bei den Osseten darf eine kinderlose Witwe nur dann einen Fremden heiraten, wenn der neue Mann den halben Kaufpreis, der für sie ursprünglich bezahlt ist, den Verwandten ihres verstorbenen Gatten zurückbezahlt (Haxthausen, Transkaukasia 1856 II 25). Die Witwe

stellt also einen sachlichen Wert für die männlichen Erben des Verstorbenen dar. Infolge dieser Anschauung erbt bei manchen Völkern der erwachsene Sohn die Frauen samt den kleinen Kindern seines Vaters, nur nicht seine eigene Mutter, letztere erhält vielmehr der Bruder. Dieses ist Sitte bei den Wahehe (Ztschr. f. vgl. Rechtswiss. Bd. 23, 211), Egbas, den Negern der Sklavenküste (Spencer, Principles of Soc. 3. Aufl. I 650). Bei den alten Mexikanern und den Araucaniern in Süd-Chili fiel die Witwe, die keinen Sohn hatte, den erwachsenen Söhnen des Verstorbenen zu, die ihm seine andern Frauen geboren haben. Eine solche Witwe wird deren gemeinsame Konkubine, denn die Frau wird betrachtet als „a chattel naturally belonging to the heirs to the estate" (E. R. Smith, The Araucanians, London 1855, 218, Spencer, Principles of Soc. 3. Aufl. I 650). Hat im französischen Sudan der Verstorbene keinen Bruder, so erbt der älteste der Söhne oder Neffen diese Witwe, aber er hat keinen ehelichen Umgang mit ihr (Steinmetz, Rechtsverh. v. eingeb. Völkern 150). Bei den Neuseeländern und den Mischmis erben die Söhne zugleich mit der Habe des verstorbenen Vaters auch dessen Frauen (Spencer Princ. of Soc. 3. Aufl. I 650).

Völlig übereinstimmend mit der altisraelitischen Sitte heiratet auf Madagaskar der Schwager die kinderlose Witwe. Die Kinder dieser Ehe gelten als die des ältesten Bruders und erben sein Vermögen (Sibree, Madagascar 246, Steinmetz, Rechtsverhältnisse 375). Dieser Brauch kann nicht auf Ahnenkult zurückgehen, denn sonst wäre für die Witwe, wenn sie nur Töchter hätte, ebenfalls das Levirat vorgeschrieben, um ein männliches Kind dem Toten zu erzeugen, da ja nur ein Sohn die Manenopfer darbringen kann [1].

---

[1] Bei mehreren indogermanischen Völkern, wie den Indern (vgl. Yājnavalkya I 68 f. Manu IX. 59 f. 69), Sparthanern, den alten Preussen und den Deutschen findet sich die Sitte, dass der Mann seine Frau mit der er keine Söhne hat, behufs Fortsetzung des Geschlechts seinem Bruder oder einem andern nahen Verwandten eine Zeit lang zum geschlechtlichen Verkehr überliess, und den soerzeugten Knaben erkannte er als seinen erbberechtigten Sohn an (vgl. O. Schrader, Reallexicon der indogerm. Altertumskunde 1901, 984 f. J. Jolly, Recht und Sitte

Die Leviratsehe in Israel ist offenbar aus agrarpolitischen Gründen beibehalten worden. Es sollte hierdurch der den einzelnen Familien angehörige Grundbesitz dauernd ungeschmälert erhalten bleiben und nicht durch die Einheiratung der kinderlosen Witwe in eine andere Linie auf einen fremden Stamm übergehen. Dieses geht auch deutlich aus 4. Mos. 36, 7—9 und Rut 4, 3—5 hervor.[1] Aus demselben Grunde durften die Erbtöchter ebenfalls nur aus demselben Stamme heiraten (vgl. Mielziner, Jewish Law of Marriage and Divorce, Cincinatti 1884, 55, Benzinger in Herzog, Realencycl. f. Prot. Theol.[3] V 1898, 741, Ed. König, Gesch. d. alttestam. Religion 1912, 55). Bei den Hebräern hat die Sitte des Levirats bereits in der Patriarchenzeit existiert (vgl. 1 M. 38, 8 ff.). Da das Kind, das der Bruder mit der verwitweten kinderlosen Schwägerin haben würde, der Erbe des Verstorbenen wird, so war Onan, der das Erbe des verstorbenen Bruders dauernd im Besitz haben wollte, darauf bedacht, dass diese Witwe kinderlos bleibe. Aus Ruth 3, 9, 12; 4, 1 ff. ersehen wir, dass die kinderlose Witwe, falls kein Schwager vorhanden war, ehemals dem nächsten männlichen Verwandten ihres verstorbenen Gatten zufiel.

Weigerte sich der Schwager, die Leviratsehe einzugehen, so zog die Schwägerin ihm öffentlich den Schuh von seinen Füssen und spie vor ihm aus mit den Worten: „Also geschieht es dem Manne, der das Haus seines Bruders nicht erhalten hat" (5 M. 25, 7—9). Der Schuh wird ihm ausgezogen als Zeichen, dass dem sich Weigernden das Recht auf das Eigentum des Bruders genommen ist. Durch das Ausspeien wird der Schimpf, den er seiner Schwägerin und der ganzen Familie angetan hat, auf ihn selbst zurückgeworfen. Der Schuh gilt nämlich als Symbol des Rechts, des Besitzes. „Schon bei den alten Aegyptern

1896, 70 in Grdr. d. Indoar. Phil.). Dieses Verlangen nach einem Sohn ist hier auf dem Ahnenkult begründet.

[1]) Vgl. auch 4. Mos. 27, 8 ff.: Wenn nach dem Tode des Mannes kein Sohn vorhanden ist, so erbt die Tochter. Sind gar keine Kinder da, so erbt der Bruder des Verstorbenen. Sind keine Brüder da, so erben die nächsten männlichen Verwandten des Verstorbenen.

ist die Sandale das Symbol der Macht, der Herrschaft. In ägyptischen Texten kehrt häufig die Wendung wieder: 'deine Feinde seien unter deinen Sandalen'. Als Symbole der Herrschaft legte man auch Sandalenpaare in den Gräbern nieder. Auch den Griechen war das Herrschaftssymbol des Schuhes bekannt. Plutarch (praec. pol. 17) ermahnt die Griechen, sie sollten nie vergessen, „dass die Stiefeln des römischen Magistrats über ihrem Haupte schwebten" (Aigremont, Fuss- und Schuhsymbolik 1909, 62 f.). In Südchina gibt die Braut dem Bräutigam ein Paar Schuhe „zum Zeichen, dass sie sich für die Zukunft unter seine Herrschaft beugt" (Globus 31, 383). Dieselbe Vorstellung existierte auch bei den Israeliten, vgl. Ruth 4, 7: „Diese Sitte herrschte von jeher in Israel: Bei der Auslösung eines Gutes und beim Tauschhandel zog einer zur Bestätigung des abgeschlossenen Geschäfts seinen Schuh aus und gab ihn dem andern; das galt als Bestätigung in Israel." Dadurch, dass der Verkäufer seinen Schuh dem Käufer gab, deutete er an, dass er keinen Rechtsanspruch an das Verkaufte mehr habe.

2. Im alten Indien reichte man einem werten Gaste zunächst Wasser, damit er sich die Füsse wasche (vgl. Kathopaniṡad I, 7, Brhaddevata ed. Macdonell V, 79). Derselbe Brauch herrschte auch bei den alten Israeliten, vgl. 1 M. 18, 4; 19, 2.

3. Bei allen Völkern, wo der Brautkauf existierte, musste der Bräutigam, falls er aus Armut dem Schwiegervater nicht zahlen konnte, eine zeitlang bei seinem zukünftigen Schwiegervater umsonst dienen. Dieser Brauch herrschte z. B. in Indien (J. A. Dubois, Hindu Manners, Oxford 1899, 2. Ed. p. 215; S. Endle, Kacháris 1911, 44; W. Crooke, Natives of Northern India 1907, 209). Ein solcher Bräutigam diente in Indien gewöhnlich s i e b e n J a h r e für die Braut (Dubois, a. a. O. p. 216). Auch in Sumatra und auf der Insel Bali tritt der Eingeborene, wenn er arm ist, in ein Dienstverhältnis zu seinem zukünftigen Schwiegervater (A. Schreiber, Battas in ihrem Verhältnisse zu den Malaien 1874, 35; H. Tonkes, Volkskunde von Bali, Halle 1888, 29), ebenso in Zentralasien (J. Forsyth, Highland of Central Indien 1869, 157), in Madagaskar (S. R. Stein-

metz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 372 f.), im Bismarck Archipel (E. Tappenbeck, Deutsch-Neuguinea 1901, 80). Auf den Philippinen musste ein solcher Bräutigam drei bis vier Jahre lang bei seinem Schwiegervater die schwierigsten Knechtarbeiten verrichten. Dann erst erhielt der Mann die lang ersehnte Braut zur Frau (Ferd. Blumentritt, Versuch einer Ethnographie der Philippinen, Gotha 1882, 14. Bei den Tenggeresen auf Java und den Itälmen auf Kamtschatka dient überhaupt der Schwiegersohn statt der Zahlung des Kaufpreises bei seinen Schwiegereltern eine längere Zeit (Bijdragen vor de Taal-Land en Volkenkunde v. Nederl. Indie Bd. 53, 85; H. Schurtz, Urgesch. der Kultur 127). Dieselbe Sitte finden wir auch in der Patriarchenzeit der Bibel, vgl. Jakob bei Laban 1. M. 29, 15—20.

4. Bei den verschiedensten Völkern war es üblich, beim Schliessen eines Freundschaftsbundes ein Tier in zwei Teile zu schneiden. Vgl. 1 M. 15, 10; Jer. 34, 18 f. Daher heisst in den verschiedenen Sprachen das Wort „schneiden" auch „einen Bund schliessen", so hebr. כרת, gr. τέμνειν, lat. foedus icere.[1]) Auch bei den Wahehe in Ostafrika bedeutet t e m a u l u s a l e 'Freundschaft schneiden' = 'Bündnis schliessen', denn beim Bündnisschliessen schlachten sie ein Rind oder ein geringeres Tier (E. Nigman, Wahehe, Berlin 1908, 106). Die Bantu-Neger schneiden bei einem Freundschaftsbündnis einen Hund in zwei Teile (H. Johnston, Georg Grenfell and Congo II, 687), die Suaheli dagegen eine Ziege oder ein Huhn (C. Velten, Sitten und Gebräuche der Suaheli 1903, 302). Die Waschambala in Afrika befolgen beim Schliessen eines Freundschaftsbündnisses folgendes Rituell: Jeder der beiden macht sich einen leichten

---

[1]) Die Römer töteten beim Abschliessen eines Bündnisses ein Ferkel, wobei man folgende Formel sprach: „Sollte das römische Volk auf Grund eines öffentlichen Beschlusses zuerst von dem Vertrage abgehen, so wolltest du es Jupiter, desselbigen Tages ebenso treffen, wie ich heute auf dieser Stelle das Schwein treffe". Durch das Töten des Opfertiers sollte also ausgedrückt werden, dass den Eidbrüchigen ebenso der Tod treffen möge, wie jetzt das Tier (vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, p. 325, 477 f.).

Hautschnitt über dem Herzen, sodass ein wenig Blut fliesst. Zwei Fleischstücke eines zu diesem Zwecke geschlachtetes Huhnes werden von ihnen genommen und gegenseitig über den Hautschnitt gestrichen; dann essen sie das blutig gewordene Fleich (S. R. Steinmetz, Rechsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 221). Schliesst ein Eingeborener auf Borneo mit einem andern ein Freundschaftsbündnis, so wird zwischen den beiden ein Schwein gestellt, das, nachdem das Bündnis beschworen ist, gemeinsam geschlachtet wird, oder es wird einem Huhn der Kopf abgeschnitten. Spenser St. John, Life in the forests of the far East 1863, I, 55 f.; 117 H. Thrumbull, the blood convenant 1887, 45. Ein ähnlicher Brauch herrscht in Burma (H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw von Oberburma, Leiden 1904, 65). Auch die Araber opferten beim Schliessen eines Bündnisses ein Tier (W. R. Smith, Religion der Semiten, übers. v. Stübe 1899, 244).

5. Esther 7, 8 berichtet, dass das Antlitz des von Ahasverus zum Tode verurteilten Haman verhüllt wurde. Dieser scheinbar persische Brauch hat bei vielen Völkern existiert. Die Augen eines zum Tode bestimmten Verbrechers pflegte man vor seiner Hinrichtung zu verhüllen, da dessen böser Blick gefährliche Wirkungen auf die Umgebung ausüben könnte. Eine Anzahl von Beispielen hiefür gibt es in der altnordischen Saga-Literatur, in welcher derjenigen Person, die getötet werden soll, ein Balg oder Sack über den Kopf gezogen ist (S. Seligmann, der böse Blick II, 1910, 284 f.). In Rom wurde die zum Tode verurteilte schuldige Vestalin verhüllt (Plutarch Num. X). In Korea wird das Gesicht des zum Tode verurteilten Verbrechers mit einem Schleier bedeckt (W. Sieroszewski, Korea 121).

6. Bei den verschiedensten Religionen dürfen nur gesunde, makellose Tiere zum Opfern verwendet werden, so bei den Indern (A. Hillebrandt in Schles. Ges. f. vaterländ. Kultur Bd. 83, 1ff.), Griechen (P. Stengel, D. gr. Kultusaltert.[2] 107), Römern (G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer 1902, 351), den Babyloniern (A. Jeremias, D. A. Test. im Lichte d. alt. Or.[2] 429) und in der Bibel z. B. 3 M. 22, 20ff., 5 M. 17, 1; Mal. 1, 8, 13.

IV. Sittengesetze.

1. Das mosaische Gesetz verbietet, irgend welche Zinsen zu nehmen (2 M. 22, 24; 3 M. 25, 35 ff.; 5 M. 23, 20 f.). Ebenso sagt das indische Rechtsbuch des Visnu 5, 1: „Ein Gläubiger soll sein Kapital vom Schuldner genau so zurückerhalten, wie er es ihm geliehen hat". Ebenso verbieten Yājnavalkya 1, 132 und Manu X, 117 den Wucher.

2. Nach der Bibel muss das neugeborene Kalb sieben Tage lang bei der Mutter bleiben, und erst vom achten Tage ab darf es geschlachtet werden (3. M. 22, 27). Nach dem altindischen Gesetz muss das neugeborene Kalb zehn Tage lang bei der Mutter bleiben und darf erst vom elften Tage ab geopfert werden (Taitt. Br. 2, 1, 1, 3; Ait. Br. 7, 14, 4; yadā vai paçur nirdaço bhavati, atha sa medyyo bhavati „wenn das Tier zehn Tage alt ist, dann ist es zum Opfer dienlich". Selbst die Milch des Muttertieres ist während der ersten zehn Tage nach der Geburt des Kalbes verboten (Āp. Dh. 1, 17, 24; Gaut. 17, 22; Manu 5, 8; Yājnavalkya I, 170).

3. Das biblische Gebot, die Eltern zu ehren und den Alten Ehrfurcht zu erweisen (2. M. 20, 12; 3 M. 19, 32) finden wir auch bei verschiedenen Völkern, so bei den alten Indern (Yājnavalkya I, 221, Scheftelowitz, Apokryphen des Ṛgveda p. 97 Vers 2a), im buddhistischen Werke Dhammapada V. 109 heisst es: „Wer stets die Alten ehrt, bei dem nehmen vier Dinge zu: Leben, Schönheit, Glück und Stärke". Respekt gegen die Eltern und die Alten zeigen die buddhistischen Burmesen (J. Nisbet, Burma II, 179), die alten Aegypter (M. Löhr, Einführung in das A. T. 1912, 89), die Edden (Havamal 136) die Griechen (vgl. Homer Il. XV, 204; XXII, 419; XXIII, 788), die Barea und Kunama in Ostafrika (W. Munzinger, Ostafrikanische Studien 1864, 474), die Wadschagga (Globus 89, 199), die Eingeborenen von Süd-Guinea in Westafrika (R. H. Nassau, Fetichism in West-Africa 1904, 159 f.), die Eingeborenen Australiens (T. L. Mitchell, Three exped. into the Interior of Australia II, 1838, 340). Dagegen achten die meisten anderen primitiven

Völker den Mann nur nach seiner physischen Kraft; so sinkt der Mann unter den Bogos und allen Geez-Völkern, wie auch unter den Beni-Amer in Ostafrika, in Gross-Namaland, je älter und schwächer er wird, immer tiefer in seinem Ansehen, so dass kein Jüngling zaudert, in den Rat der Alten hineinzureden und ihm mit seiner ungestümen Kraft zu trotzen (W. Munzinger, Ostafrik. Stud. 474; S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 1903, 321). Auf der Erromanga-Insel (Neu-Hebriden) haben die Kinder gar keine Ehrfurcht vor den Eltern (H. A. Robertson u. J. Fraser, Erromanga, London 1902, 382). Daher werden bei vielen Völkern Afrikas die schwachen Greise ausgesetzt und dem Hungertode preisgegeben (Globus, 89, 199, Sartori, Die Sitte der Alten- und Krankentötung, in: Globus 67, 107 ff; Steinmetz, Endokannibalismus 1896, 53, derselbe, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern 321, 379). Auf den Banks-Inseln wurden schwache Greise lebendig begraben (Globus 40, 367). Die Wenden haben ihre hochbetagten Eltern getötet (F. S. Krauss, Slavische Volksforschungen 1908, 155).

V. Metapher.

Einzelne symbolische Bilder des Alten Test. gehen auf die graue heidnische Urzeit zurück (wie z. B. in unserer heutigen Zeit der poetische Ausdruck: „in Morpheus Armen ruhen“). So habe ich in meiner Arbeit: „Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker“ 1912 nachgewiesen, dass die biblische Metapher חבלי מות, מוקשי מות das unvergängliche Spiegelbild einer mythischen Denkweise ist, die in der Bibel natürlich längst ihren ursprünglichen Sinn verloren hat. Ebenso zu beurteilen ist אילת השחר Ps. 22, 1 „die Hindin des Morgenrots“, das ist die Morgendämmerung (vgl. Talm. Jer. Berak. I, 1 Fol. a; Midr. Šir haššir VI, 10). Im Rgveda X, 3, 2 wird die Morgendämmerung kṛṣṇa enī „die schwarze Hirschkuh“ genannt.

Ebenso ist das poetische Bild von der Sonne Ps. 19, 6: והוא כחתן יצא מחפ das Petrofakt einer älteren mythologischen Denkweise. Die Sonne wird nämlich bei den ältesten indogermanischen und semitischen Völkern als eine männliche Gottheit

aufgefasst. Gemäss der babylonischen Mythologie hat Šamaš, der Sonnengott, eine Braut (kallātu), nämlich Aja (Zimmern, Keilinschr. u. d. Alt. Test.[3] II, 368). Ebenso wird in Rgveda die Morgenröte als eine Braut des Sonnengotts aufgefasst (vgl. Rgv. VII, 75, 5), so heisst es: „Erfreuend kommt die Morgenröte wie eine jugendliche Braut" (Rgv. I, 48, 5), ferner „die Sonne folgt der strahlenden Morgenröte wie der Bräutigam der Braut". Hierzu vgl. Ps. 19, 6: „Er (die Sonne) geht wie ein Bräutigam aus der Brautkammer hervor". Die Bangala in Congo halten die Sonne für den Bräutigam der Mondgöttin, deren Bahn der Sonnengott beständig am Himmel folgt" (H. Johnston, Georg Grenfell and the Congo II, 1908, 815).

VI. Aehnliche Ueberlieferungen.

1. Ebenso wie die Mutter des Simson, bevor sie den Sohn gebar, das Gelübde auf sich nehmen muss, nichts Berauschendes zu trinken und nichts Unreines zu essen, da „der Knabe ein Geweihter Gottes von seiner Geburt bis zu seinem Tode sein soll" (Richter 13, 7), so enthält sich auch Māyā, die Mutter des Buddha, vor der Geburt des Heilands jedes berauschenden Getränkes und jeglicher Begierde, um „reinen Geistes" zu sein (Mahāvastu I, 145, 8 ff.; 202, 5 ff., Lalitavistara ed. Lefmann, S. 41, 14 ff.).

2. An die brennenden Schwänze der Füchse in der Simsonerzählung (Richter 45, 1—5) erinnert Rāmāyana V, 53—54: Der gefangene Affe Hanumat, dessen Schwanz man mit Baumwollenlappen umwickelt und mit Oel beträufelt, angezündet hatte, springt so von Haus zu Haus und setzt mit seinem brennenden Schwanz die feindliche Stadt Lanka in Brand. Bei den Römern wurden am Feste des Ceres im August an den Rücken mehrerer zu diesem Zwecke eingefangener Füchse brennende Fackeln befestigt, und sie wurden so verbrannt (Ovid, Fasti IV, 681 f.). Dieses Fest beruht nach Ovid (Fasti IV, 700 ff.) auf folgender Sage: Der Sohn eines Farmers hatte einen Fuchs, der Geflügel geraubt hatte, erwischt, er umwickelte ihn mit Stoppeln und Heu und zündete es an. Der brennende Fuchs entfloh und steckte die in voller Ernte stehenden Getreidefelder in Brand

3. Zu Jos. 10, 12 vgl. Rgveda IV, 16 und V, 29. 30: Kutsa, der mit dem Dämon Çušna kämpft, wird aufangs von seinem Gegner hart bedrängt, und die Entscheidung des Kampfes ist davon abhängig, ob der Tag lange genug dauern wird. Schon droht die Nacht hereinzubrechen, da kommt ihm Indra zu Hülfe, indem er die Sonne dadurch zum Stehen bringt, dass er ihr ein Rad von ihrem Wagen abreisst. Nach Il. II, 412 ff. bittet Agamemnon beim Kampfe gegen die Trojaner Zeus: „Zeus, ruhmwürdiger, hehrer, schwarzwolkiger Herrscher des Aethers. Nicht eher lass sinken die Sonne und das Dunkel heraufziehen, bis ich hinab von der Höhe gestürzt des Priamos Wohnung.“ Gemäss der altpersischen Religionsvorstellung wird der erste Vorläufer des Heilands, namens Hūšē lār, um auch die Menschen der dunklen Regionen bekehren zu können, zur Sonne rufen: „Stehe still!“ „Die Sonne mit den schnellen Rossen wird 10 Tage und 10 Nächte still stehen, bis die ganze Welt bekehrt ist zum guten Glauben“ (Bahman yašt III 43-49). Der Südseeinsulaner glaubt, die Sonne mittels einer Schlinge zum Stehen zu bringen (vgl. Scheftelowitz, Schlingen und Netzmotiv 37. A. 4).

4. Zu der Hervorquellung des Wassers aus dem Felsen (Exod. 17, 5—6) vgl. folgende Parallelen: Nach dem Kommentar Sāyana liegt Rgveda I 85, 9—10 folgende Erzählung zu Grunde: Der Ṛṣi Gotama wird in einer Wüste von Durst gequält und fleht daher die Maruts um Wasser an. Diese schaffen nun einen Quell herbei, der sich hinter einem Felsen befand, indem sie denselben zu diesem Zwecke spalten. Pegasos schlägt mit seinem Hufe gegen den Felsen, worauf eine Quelle hervorsprudelt, Strabo VIII, 21: τὸν δ᾽ αὐτόν φασι καὶ τὴν Ἵππου κρήνην ἀναβαλεῖν ἐν τῷ Ἑλικῶνι πλήξαντα τῷ ὄνυχι τὴν ὑποῦσαν πέτραν. Im Mithraskult findet sich die Darstellung, wie Mithra durch einen Pfeilschuss aus dem Felsen Wasser hervorsprudeln lässt, welches die Menschen trinken (P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur p. 187 f). Nach der deutschen Sage hat den Landgrafenborn bei Metze am Kammersberge ein Pferd, als es ihm an Wasser mangelte, aus dem Felsen mit seinem Hufe geschlagen. Auch die Bergkirchener Quelle ist durch ein Pferd, das mit dem Hufe auf den Felsen

schlug, entsprungen (K. Weinhold, die Verehrung der Quellen in Deutschland 1898, 13). Bei den Eingeborenen der Fiji-Insel (Ozeanien) herrscht die Sage, dass Frauen und Kinder, die einst auf einem Berge Yaka-Pflanzen sammelten, aus deren Fasern die Fischnetze hergestellt werden, vor Durst dem Verschmachten nahe waren. Da kam ein Unbekannter zu ihnen, befahl ihnen zu folgen, er führte sie an einen Felsen, den er mit einem Stabe schlug, worauf sogleich süsses Wasser aus dem Felsen hervorströmte (H. St. Cooper, Islands of the Pacific. London 1888, 62). Ueber das im Felsen verborgene Wasser, das erst erbrochen werden muss, vgl. v. d. Leyen in: Paul, Germanistische Abhandl. p. 144 f.

Ueber die Verwendung der Psalmen im Religions-Unterricht der Mittelschulen.

Von Distriktsrabbiner Dr. **Salomon Stein** (Schweinfurt).

Wenn ich es wage, meinem hochverehrten Lehrer Herrn Rektor Dr. Hoffmann נ״י, dem gefeierten Gelehrten, angesichts seines 70. Geburtstags als bescheidenen Beitrag zu dem Angebinde einer wissenschaftlichen Festschrift nachstehende Ausführungen aus dem Gebiete des praktischen Unterrichts zu Füssen zu legen, so ermutigt mich dazu die Tatsache, dass auch der Redaktor der Mischnah, Rabbi Jehudah der Heilige, die Wanderlehrer-Tätigkeit des Rabbi Chija nach dem Bericht des Talmuds (Bab. mez. 85 b) mit den Worten gefeiert hat: כמה גדולים דברי חייא. Ich hoffe auch, dass manche exegetische Bemerkung, hin und wieder die Auffassung des ganzen Inhalts eines Psalms der kleinen Arbeit ein wissenschaftliches Gepräge geben dürfte. An und für sich möchte es längst als ein Erfordernis erscheinen, die Psalmen im Interesse des Schulbetriebs sachgemäss zu bearbeiten. Vielleicht ist dieser geringe Ausschnitt der Anstoss zu einer derartigen umfassenderen Arbeit, sei es für andere, sei es für den Verfasser selber.

Der Gesichtspunkt, von dem die folgenden Bemerkungen ausgehen, ist ein bekannter und, so viel mir scheinen will, auch anerkannter, nämlich die Notwendigkeit einer systematischen, zusammenhängenden Darstellung des Lehrinhalts unserer heiligen Religion, wenigstens auf den Oberstufen der Mittelschulen. Nicht so unbedingt zu bejahen ist die weitere Frage, ob es dazu auch eines besonderen Lehrbuchs bedarf. Im Folgenden soll nun

gezeigt werden, dass bei geeignetem Betrieb der Psalmenlektüre, die wohl in allen Religionsschulen einen Gegenstand des Lehrplans bildet, ein Lehrbuch überflüssig sein kann.

Die Wahl der in dieser Arbeit zu behandelnden Psalmen ist durch den Wunsch bestimmt, gerade für die Grundlehren der Religion besonders bezeichnende Stücke heranzuziehen und unter diesen wieder solche, die Probleme behandeln. Dabei darf aber nicht unterlassen werden, auf einen besonderen Punkt hinzuweisen. Die Probleme finden in den angezogenen Psalmen durchaus nicht immer eine ausreichende Lösung und auch da, wo sie sie finden, ist es in Gemässheit des Charakters der Psalmen mehr eine dem religiösen Gefühl, der subjektiven Herzensüberzeugung entsprechende Lösung, nicht aber eine objektive, an die der Massstab der Vernunft, der exakten wissenschaftlichen Beweisführung angelegt werden könnte. Welche der beiden Arten der Lösung für die Erweckung des religiösen Gefühls, für die Beruhigung des Gemüts den grösseren Wert beanspruchen kann, ist keine Frage. Der Satz der Thora: וידעת עם לבבך „Du sollst mit deinem Herzen anerkennen" zeigt uns deutlich die Quelle und den Sitz der religiösen Festigkeit. Im Unterricht aber sollen wir und müssen wir auch auf die wissenschaftliche Ueberzeugung, auf die Befriedigung der Vernunft, so weit sie überhaupt möglich ist, Gewicht legen. Demgemäss wird der Lehrer im Religionsunterricht zu dem vom Psalm angeregten Problem und zu seiner gefühlsmässigen Lösung noch das einschlägige Material aus den Arsenalen der Verstandeswissenschaft herbeiholen, um das Problem, zu dessen Behandlung der Psalm nur den äusseren Anstoss gibt, seiner dem Stande der Wissenschaft und den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft entsprechenden Lösung entgegenzuführen.

Wir bemerken noch, dass wir bei dem praktischen Charakter dieser Ausführungen im einzelnen Fall von einer Angabe der Literatur, aus welcher Quelle die betreffende Auffassung eines Psalms geschöpft ist, absehen, versäumen aber nicht, hier generell festzustellen, dass da, wo nicht eigene Auffassung des Verfassers vorliegt, wesentlich aus Malbims Kommentar geschöpft ist, der für die exakte Sinn-Erfassung gar nicht hoch genug bewertet werden kann.

Der Dualismus in der Welt. Materie und Geist. Psalm 8.

Das Beobachten des lallenden Kindermundes, das die erwachende Vernunft anzeigt, auf der einen Seite, die unendlich grossen physikalischen Massen der Himmel-Körper andererseits sind der Ausdruck des Dualismus. Wie wirkt die Beobachtung dieses Gegensatzes auf die Menschen? Die Betrachtung der physikalischen, materiellen Massen, denen gegenüber der Mensch nur ein Stäubchen ist, drückt ihn furchtbar nieder (V. 3), die Beobachtung des lallenden Kindermundes, also des erwachenden Geistes, der ihn zum Herrn der Natur, zum Besieger der materiellen Welt befähigt (V. 6—9), hebt sein Selbstbewusstsein mächtig empor. Diese widersprechenden Empfindungen finden im Hinblick auf Gott ihren Ausgleich, durch die Gottesfurcht ihr Regulativ (V. 2 und 9). Ganz besonderen Wert legt der Psalmist darauf, dass der lallende Kindermund, der Herold des Geistes, die Macht Gottes bezeugt, d. h. Atheisten und vor allem Materialisten, die jedes geistige Prinzip, also auch Gott, leugnen, Lügen straft (V. 3).

Der Gottesglauben, das Fundament der Moral, die festeste Stütze der sittlichen Weltordnung. Psalm 14 (53), 36, 94.

Psalm 14: Gleich der erste Vers gibt uns die Quelle der Gottesleugnung an. Das Wort נבל bedeutet zunächst den intellektuellen Toren, aber auch zufolge begrifflicher Zusammenfassung des Intellektuellen und Ethischen (Gesenius-Wörterbuch!) den sittlich nicht einwandfreien Charakter. Im speziellen dürfte nach dem ganzen Zusammenhang V M, 32. 6 und im Zusammenhalt mit I Sam. 25. 25 unter נבל der „Undankbare" verstanden sein. Mithin ist Torheit, sittliche Minderwertigkeit, Undankbarkeit die Quelle der Gottesleugnung. Derselbe Vers 1 schildert nun auch die Folgen der Gottesleugnung: „Nun sind sie (sittlich) ausgeartet, vollbringen greuelhafte Taten, keiner tut mehr Gutes." Der Vers 3 bestätigt nochmals diese Wirkung, die der

Dichter in wahrhaft dramatischer Art die Gottheit selber konstatieren lässt (V. 2 und 3). Dass Gott aber sein Dasein durch konkrete persönliche Erlebnisse der ihn leugnenden Welt überzeugend vor Augen führt, das zeigt V. 4–6: die Gott leugnenden Völker wollten sein Volk vernichten, aufessen, wie man Brot isst; da trat Gott zürnend, strafend, rettend dazwischen und bewies mit seinem Strafgericht sein Dasein. Man könnte zur eindringlichen Belehrung der Welt hinsichtlich des Daseins Gottes eine Wiederholung dieses Eingreifens nur dringend wünschen (V. 7). —

Der 36. Psalm, der denselben Grundgedanken behandelt, aber weiter ausführt, lässt die personifizierte Sünde (פשע) zu der für die Sünde empfänglichen Neigung in der Menschenbrust (רשע = יצר) sprechen, es gebe keine Furcht vor Gott (פחד אלהים) mithin also keinen Gott. Gute Absichten hat die Sünde dabei natürlich nicht (3). V. 4 und 5 zeigt uns nun eine im Sinne der Zerstörung der Moral sehr bedenkliche Entwickelungsreihe. Zunächst äussert sich die Folge der Gottesleugnung in sündhaften Worten, dann in dem Aufhören jeder vernünftigen Erwägung und der Ausübung des Guten (V. 4). Die Sünde bildet nunmehr den Pol der Gedanken und führt den Menschen, während er bisher nur das Gute unterlassen hat, bereits auf Wege, die wenn sie auch noch nicht schlecht, doch auch nicht mehr gut sind; schliesslich verabscheut er auch das wirklich Böse nicht mehr (V. 5). Der Psalmist geisselt nunmehr die Gedankenlosigkeit der Menschen, die Gott leugnen, während doch seine Liebe, seine Wahrheit, seine Gerechtigkeit Erde- und Himmelumspannend ist (V. 6 und 7), die aber dennoch von seiner Liebe, seinem Leben spendenden Licht unbedenklich Gebrauch machen. (V. 8–10). Die Wünsche des Psalmisten gehen dahin. 1. Gott möge seine Liebe und Gerechtigkeit nur seinen Freunden erweisen. (V. 11) Der unausgesprochene, aber implicite enthaltene Gedanke ist der, dass dann von selbst die Menschen Gott zu leugnen aufhören würden. 2. Gott möge ihm, den Psalmisten, vor Hochmut, der Haupt-Quelle der Gottesleugnung bewahren, aber auch vor Zweifeln an der Gerechtigkeit Gottes ob des

Glückes der Frevler; denn dadurch kamen schon viele zum Fall (V. 12 und 13).

Aber nicht nur die Leugnung Gottes schlechthin, auch die Leugnung einzelner seiner Eigenschaften untergräbt die Moral, vor allem die Leugnung der göttlichen Allwissenheit. Von ihr spricht der Psalm 94. Er schildert in V. 4—6 das schändliche Treiben der Frevler und gibt im V. 7 den Grund desselben an: „Sie sprechen, „Gott sieht es nicht, nicht merkt darauf der Gott Jakobs." Der Psalmist geisselt auch hier die Gedankenlosigkeit der Menschen, die sich nicht sagen, dass der Schöpfer des Auges und des Ohres unbedingt auch selber hören und sehen müsse. Das nicht zu leugnende Einschreiten des göttlichen Strafrichters gegenüber den Völkern müsse doch auch für den Einzelmenschen gelten (das Objekt zu יוכיח ist nicht ausgesprochen, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang, aus dem Gegensatz von גוים des ersten Versgliedes). Die Gedankengänge der Gottes Allwissenheit leugnenden Menschen sind mithin nichtig (8—11). Der Psalmist hat von dem Wesen Gottes und seinem Eingreifen in das Schicksal der Menschen eine andere Vorstellung als die seine Allwissenheit leugnenden Frevler. Er ist überzeugt, dass Gott seinem geprüften Volk, d e s s e n P r ü f u n g e r w o h l k e n n t und das er prüft, um ihm nach bestandener Probe Ruhe und Glück zu verschaffen, stets beistehen wird (V. 12—14). Freilich muss das Volk, um dieses Beistands wert zu sein, Gerechtigkeit üben (die Rechtssatzung משפט, d. h. die Uebung der einzelnen Gerechtigkeitspflicht muss erstarken zum צדק Gerechtigkeitssinn und dieser ואחריו כל ישרי לב — muss das Strebeziel aller sein!) (V. 15).

Der Psalmist ist für seine Person überzeugt, dass Gott auf ihn sieht; ohne Gottes Hilfe wäre er schon längst untergegangen (V. 16—18), ohne Gottes Trost wäre er schon längst verzweifelt. Das Bewusstsein, dass Gott nicht Partner des Frevlers sein kann, verbündet „dem Thron des Verderbens, der Unheil schafft nach fester Norm", ist der Lichtstrahl im Dunkel seiner Seele (19—21). Er ist überzeugt, dass Gott ihm helfen, die Frevler aber vernichten wird (V. 22 und 23.)

Die natürliche und übernatürliche Offenbarung.

Psalm 19.

V. 1—7 Wir vermögen Gott aus der Natur zu erkennen, die von Gottes Ehre, von Harmonie und Gesetzmässigkeit tagtäglich laut beredtes Zeugnis ablegt.

V. 8—11 Noch besser vermögen wir Gott zu erkennen aus der Thora; sie ist תמימה, führt nicht irre, während die natürliche Offenbarung den Menschen auch irre zu leiten vermag.

V. 12—15 Das Verhalten, das der Psalmist zu den Lehren der beiden Offenbarungen, zumal der letzteren, einnimmt.

Dieser Psalm ist übrigens der beste Schlüssel zur Erklärung von Pirke Aboth III, 9. Wer lernt, d. h. sich von der Thorah, der übernatürlichen Offenbarung leiten lässt, die eben „vollkommen" ist und sich unter Aufgabe der ersteren der natürlichen Offenbarung überlässt, die doch irre leiten kann (מה נאה אילן זה), der hat sich an seiner Seele, die er eben dem Irrtum aufsetzt, versündigt.

Das Problem der Theodicée.

Für dieses Problem, dass sich ergeben kann im Hinblick auf das Gottes Gerechtigkeit in Frage stellende Glück des Frevlers und das Unglück des Gerechten, aber auch mit Rücksicht auf das Uebel in der Welt, wodurch der Grundsatz der göttlichen Liebe erschüttert werden könnte, gibt es in den Psalmen mannigfache Anknüpfungspunkte. Psalm 11, V. 5 spricht es aus, dass Gott den Gerechten prüft. Psalm 125, 3 behauptet, dass die Leiden, die die Bösen den Frommen zufügen, von Gott zugelassen werden, damit die Gerechten nicht übermütig werden und nach dem Unrecht ihre Hände ausstrecken. Psalm 17, V. 13 nennt die Frevler das Schwert Gottes und deutet damit den Gedanken an, dass selbst das Böse und der Böse von Gott in den Dienst der sittlichen Weltordnung und seiner Schicksalsleitung gestellt werden.

Indessen sind das nur einzelne Anklänge an die Gedanken der Theodicée, so nebenher geäussert. Die Psalmen, 16, 73, 92 behandeln sie ganz direkt; in ihnen steht das Problem im Mittelpunkt.

Im 92. Psalm spricht der Verfasser seine Ueberzeugung aus, dass seine Freude an Gottes schöner, harmonischer Welt durch die Beobachtung der Disharmonie zwischen Tugendbewährung und Glück keineswegs gestört werden kann. Das kann nur Toren stören, die das Wohlergehen der Frevler zum Ausgangspunkt ihres Zweifels nehmen, die nicht wissen, dass dieses Glück nur scheinbar, nur vorübergehend ist, dass frühzeitiges Verderben, Trennung und Vereinsamung ihr schliessliches Loos sein wird. Dagegen geniesst der Fromme nach des Psalmisten Erfahrung Kraft und Gesundheit (V. 11), Triumph über seine Feinde, die des Frommen Glück selber zugestehen müssen (V. 12—14), Frische noch im hohen Alter (V. 15). Ja, die lebensfrischen Greise sind geradezu Herolde der göttlichen Gerechtigkeit (V. 16). —

Während im Psalm 92 äussere Glückes-Momente dem Frommen zuteil werden und ihn über das Problem hinwegheben, erhebt sich Psalm 73 zu einer viel erhabeneren Auffassung, derzufolge der Psalmist trotz schwerer äusserer Not, die im einzelnen geschildert wird, den Zweifel einzig und allein durch das Bewusstsein der Gottesnähe, der Gottgefälligkeit und der Leitung durch Gott überwindet. Es sind das jene erhabenen Güter, von denen Ps. 4, 8 spricht, dass sie grössere Freude gewähren als Most und Getreide in aller Fülle.

[Exegetisch möge hier Folgendes bemerkt werden: Für ימיקו in V. 8 würde vielleicht ein Parallelstamm von מקק als ע"ו angenommen und demgemäss übersetzt werden: „Sie üben Vernichtung". — V. 10: ישוב = „abtrünnig werden" bis zu dem Grade. — V. 15: „Wenn ich dachte, ich will es erzählen, wie es ist (das Missverhältnis zwischen Tugend und Glück), so hätte ich treulos gehandelt an dem Geschlecht deiner Kinder" (denen ich ihren unberührten Glauben damit erschüttert hätte). —

בְּעִיר als Inf. inchoat. des Hifil in prägnanter Bedeutung = „in der Aufregung, im Zorn"].

Genau dieselben Mittel, wie im Psalm 73, sind es im Psalm 16, durch die, hier mehr in dramatischer Form, trotz schweren Leids die Zweifel überwunden, das Problem gelöst wird. Inneres Glück ist mehr wert als äusseres Glück, zumal wenn an letzterem Flecken kleben. Gottvertrauen, Lebenszuversicht, Sicherheit hinsichtlich der Zukunft nach dem Tode können durch nichts aufgewogen werden.

Ganz besonders ist aber ein Postulat der praktischen Vernunft, ein unbedingtes Erfordernis zum Verständnis der sittlichen Weltordnung und der Sicherstellung der göttlichen Gerechtigkeit die Ueberzeugung von dem Fortleben nach dem Tode, das hier im Zusammenhang mit dem Problem der Theodicée im V. 10 als Ueberzeugung ausgesprochen ist, das aber auch, losgelöst von dieser Frage, zur Behandlung kommt.

Die Fortdauer des Lebens nach dem Tode.

Wohl der stärkste Ausdruck dieser Ueberzeugung ist im Psalm 17, 15 enthalten. Eine nicht minder feste Zuversicht bietet Psalm 68, 21 „Gott, der Herr, hat auch Ausgänge für den Tod". Auch Psalm 48, 16 gehört hierher.

In dem geradezu ergreifenden Psalm 39 wird die Ueberzeugung von diesem Fortleben, von der Unmöglichkeit der Beschränkung unseres Lebens auf das Hienieden, von der Unmöglichkeit der Annahme, dass das Leben sich im Jagen nach irdischen Dingen erschöpfen könne, im Zusammenwirken von Gefühl und Verstandeserwägung erst erkämpft. V. 8 enthält die Lösung des Problems. Freilich nicht in so klaren Worten wie der unvergleichliche Psalm 49, der es in V. 15 u. 16 klar und eindeutig ausspricht. Wie wunderbar ist hier der Gegensatz pointiert zwischen dem materiellen Menschen, der sein ganzes Streben in irdischen Dingen erschöpft, dessen Weg der Weg der Torheit heisst und bei dem im Tode alles zu Ende ist, und zwischen dem ideal strebenden, die Vernunft zu seinem Glück gebrauchenden Menschen, der sich unvergängliches Leben nach dem Tode sichert. Nur wenn wir den Menschen als rein

physisches Produkt betrachten, ist kein Unterschied zwischen dem Toren und dem Weisen; beide sterben den gleichen physischen Tod. Heisst es doch V. 13 „Der Mensch, trotz seines Glanzes, hat keine Dauer, er ist verglichen dem Vieh, dem verstummenden“. Anders wenn wir es mit dem Weisen zu tun haben, dem ethisch Strebenden. Hier gilt der scheinbar nur wenig und doch gewaltig veränderte Refrain im V. 21:

„Der Mensch, trotz seines (äusseren) Glanzes, wenn er „keine Vernunft hat (aber auch nur dann!), ist verglichen dem „verstummenden Tiere.“

Jetzt ist ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Toren und dem Weisen, und diesem Unterschied gilt der Inhalt des Verses 15 u. 16.

Ganz gewiss sind wir berechtigt, den Ausdruck dieser glücklichen Zukunft des gerechten, frommen Menschen, dieses Fortlebens und dieser Belohnung nach dem Tode auch im Psalm 97, V. 11 zu erkennen, wo es heisst: „Ein Licht ist ausgesät für die Gerechten“ etc. In dem Psalm selbst wird das Dasein des unsichtbaren Gottes (V. 2 „mögen auch Wolken und Nebelflor ihn umgeben“) als unmittelbar wahrnehmbar erklärt durch die Tatsache seiner sich durchsetzenden Gerechtigkeit; denn sie ist das „Feuer, das vor ihm einherzieht und die Feinde ringsum versengt“ (V. 3).

Die Eigenschaften Gottes.

Der eben erwähnte Psalm 97 zeigt uns die Gerechtigkeit Gottes sowohl in der Bestrafung der Bösen, der hochragenden Berge, die vor ihm wie Wachs zerfliessen, als auch in der Belohnung der Frommen, die gegenüber den Bösen geschützt werden, denen eine glückliche Zukunft verheissen wird. Aber auch die in der Regelmässigkeit des Himmels und der Himmelskörper sich offenbarende Gerechtigkeit (V. 6) wird hervorzuheben nicht vergessen.

Psalm 99 lehrt die absolute, ausnahmslose Geltung der göttlichen Gerechtigkeit, die selbst den Frömmsten der Frommen kleine Vergehen nicht nachsieht. Psalm 50 stellt Gottes Gerechtigkeit in richterlicher Funktion dar, wobei jede Einseitigkeit der Pflichtauffassung herbe Rüge und Verurteilung findet. —

Die Allmacht Gottes schildert Psalm 29, wobei gewaltige Naturereignisse, wie Gewitter, Sturm, Erdbeben die Mittel der Schilderung dieser göttlichen Eigenschaft darstellen. Aber nicht nur die Natur erweist Gottes Allmacht, auch die Geschichte ist ihr Zeuge; vermochte doch die Sintflut Gott nicht vom Thron zu stossen. Die Allmacht Gottes als die Erzeugerin eines gefestigten Gottvertrauens, einer mächtigen Lebenszuversicht ist das Thema des 46. Psalms, der gleichfalls Natur und Geschichte als Zeugen aufruft. Der Psalm 33 hinwiederum hebt eine neue Seite der göttlichen Allmacht hervor, vermöge deren er auch in die Entschliessungen der einzelnen, wie der Völker einzugreifen vermag. Hieraus resultiert die Tatsache der göttlichen Vorsehung. Die göttliche Vorsehung hat aber auch die Allweisheit und Allwissenheit Gottes zur Voraussetzung, mit der sich Psalm 33 gleichfalls befasst.

Ergreifend und überwältigend kommen die Allgegenwart, die Allwissenheit und Allweisheit Gottes in Ps. 139 zu unvergleichlichem Ausdruck. Die Allwissenheit Gottes, die sich auf die Gedanken und Gefühle der Menschenseele erstreckt, wird mit der Tatsache der Schöpfung des Menschen, der ja aus Gottes Hand hervorgegangen sei, anmutig begründet.

Die Ewigkeit Gottes ist das herrliche, wunderbar durchgeführte Thema des 90. Psalms. Die Ewigkeit Gottes begründet es, dass bei ihm unsere wahre Heimat ist. Wir sind von ihm ausgezogen, wir kehren zu ihm zurück, wenn der Körper (עד דכא) zerschlagen ist. Einen Begriff von dieser Ewigkeit kann uns die Gegenüberstellung der Kurzlebigkeit des der so rasch verwelkten Blume verglichenen Staubgeborenen vermitteln. Und wie traurig! Dieses kurze Leben lässt der Mensch noch mehr zusammenschrumpfen, indem er es unausgefüllt lässt und dadurch den Zorn Gottes sich zuzieht. Seine Tage (כן) richtig zu zählen, sie zu zählen an der täglich geübten Pflicht, an der täglich vollzogenen Gottgefälligen Tat, das ist und muss die Lebensparole sein; nur dadurch „können wir jubeln und uns freuen ob aller unserer Tage“ (V. 14).

Die Güte Gottes ist in allen Variationen geschildert; wir erinnern an Psalm 107, 118, 136.

Wir wollen hier die aus der Güte Gottes sich ergebende Geneigtheit zur Sündenvergeltung besonders hervorheben. Das Glück der Sündenvergebung schildert Psalm 32. Er nimmt in V. 1 und 2 das Resultat der Betrachtung als Thema vorauf, schildert Vers 3 und 4 das Unglück des Sündendrucks, zeigt uns V. 5, wie der Entschluss, Gott seine Sünden zu bekennen, in der Seele zur Reife kam, und dass die Hoffnung nicht getäuscht worden ist; denn Gott hat wirklich vergeben. V. 6 u. 7 empfiehlt jedem im eigensten Interesse seine Sünden zu bekennen, so lange er es kann; er wird dadurch vom allgemeinen Leid bewahrt. V. 8 und 9 gibt einen Rat, wodurch man die Sündenvergebung überflüssig macht, dadurch nämlich dass man den rohen Naturwillen bricht. [In diesem Psalm tritt die Bedeutung סֶלָה, als Zeichen des Ruhe-Punktes, in der Gedankenentwickelung besonders markant hervor].

Von der Sündenvergebung behauptet Psalm 130, 4, dass sie den Respekt vor Gott vergrössert. Mendelsohn in seinen Morgenstunden erklärt das dahin, dass das Bewusstsein den eigenen Grösse und Macht uns leichter zum Verzeihen geneigt sein lässt. Der kleine Gegner vernichtet, wenn er gesiegt hat, aus Furcht, der Besiegte könne sonst das nächste Mal Sieger werden. Der grosse, seiner Stärke sich bewusste Gegner lässt dem besiegten Feind, vor dem er sich nicht fürchtet, Verzeihung angedeihen. Die Geneigtheit zu verzeihen, lässt also den Rückschluss auf tatsächliche Grösse zu und mehrt die Ehrfurcht, den Respekt. So wird uns jetzt auch der Zusammenhang von IV M 14, 17 und 19 klar (ועתה יגדל נא כח ארני . . . . . סלח נא לעון העם הזה). Und damit ist auch der Midrasch zu erklären, der zu dem Satz ימינך ה' נאדרי בכח die Bemerkung macht: לקבל שבים.

Der Psalm 51 gibt Veranlassung, die eigene Verantwortlichkeit der Menschenseele zu betonen und über den christlichen Begriff der Erbsünde zu sprechen; denn V. 8 bedeutet doch nur, dass der Zeugungsakt — ohne

die bei ihm im Sinne der Thorah notwendige Heiligung! — eine Tat des יצר הרע sein kann.

Die Moral des Judentums.

Schon nach dem Talmud Makkoth 24 a ist die Moral des Judentums in Psalm 15 eingeschlossen, d. h. er stellt ein Kompendium aller Thoravorschriften dar, seine Sätze sind also gewissermassen Prinzipien. Psalm 24, der, ohne sie ausdrücklich zu nennen, von zwei Welten spricht, der Welt der äusseren Erscheinungen, die Gott gegründet hat, und der geistigen Welt, dem Herzen des Menschen, in das Gott seinen Einzug halten will, ist wiederum ein Reflex der jüdischen Ethik. Der Psalm 101 ist ein Parallelstück zu Psalm 15. Psalm 7, V. 2—6 lehrt ganz besonders die Moral der Selbstentäusserung, des Verzichts auf Rache und Vergeltung, weshalb er zu apologetischen Zwecken hinsichtlich des „rachsüchtigen Gottes der Juden" verwandt werden kann. [Im Zusammenhang damit und zum Beweis der altruistischen Auffassung der jüdischen Ethik kann auf Mischnah Pirke Aboth II, 13 verwiesen werden, wo in Uebereinstimmung mit פירש רבנו יונה zu übersetzen ist חבר טוב ein guter Genosse zu sein, שכן טוב ein guter Nachbar zu sein. Dadurch ist dann alles in לב טוב enthalten, was bei egoistischer Auffassung „einen guten Genossen zu haben" mit nichten der Fall ist. Auch passt nur so das Wort דֶּרֶךְ „Weg, Verhalten". Diese Erklärung der meist falsch übersetzten Stelle habe ich vor Jahren in der Lehrerbeilage zur Jüd. Presse ausführlich veröffentlicht und glaubte, sie hier wiederholen zu sollen].

Nach diesen etwas mehr ausführlichen Proben möchten wir noch einige Themata und ihre Anknüpfungsmöglichkeit an die Psalmen nur kurz streifen. Ausdrücklich bemerken wir, dass wir nicht die praktische Pflichterfüllung, die praktische Frömmigkeit im Auge haben, die fast für jede einzelne Betätigung in den Psalmen gestreift wird, sondern mehr religiöse Probleme betonen wollen. Und auch hier machen wir bei dem beschränkten Raum, der uns gelassen ist, keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Erschöpfung des Themas.

Psalm 2 gibt Anlass, von dem Messias zu sprechen und dabei in richtiger Deutung des Verses 12 die christologische Auffassung zurückzuweisen.

Psalm 4, 8 stellt materialistische und ideale Lebens-Auffassung einander gegenüber, auch Psalm 119, 162 tut dasselbe. Psalm 6 vermag bei dem veränderten Ton zwischen 1—8 und 9—11 die Kraft des Gebetes zu zeigen. Psalm 44 gibt die Möglichkeit, das Martyrium, sein Wesen und seine Erfüllung zu besprechen. Das Wirken Gottes im Leben der Seele (durch Sündenvergebung!) einerseits, im Leben der Natur andrerseits (Regen!) schildert Psalm 65; daher er auch der Tagespsalm sowohl für den Versöhnungstag, wie für Schmini-Azereth ist. Psalm 49 predigt, wie auch Psalm 39 von der Torheit der Menschen, die als des Lebens Inhalt Häufung von Lebensgütern betrachten, die doch vom Tode nicht retten und keineswegs den wahren Lebenszweck darstellen können.

Psalm 50 V. 1 gibt Anlass zur Erklärung der Gottesnamen. Psalm 145 baut sich in zwei Mal 2 Strophen auf dem Unterschied zwischen den übernatürlichen und moralischen Eigenschaften Gottes auf.

Im Psalm 21, in dem das persönliche Glück des Königs in V. 1—7, das politische Glück in V. 9—13 geschildert wird, während der in die Mitte zwischen beide Teile gestellte V. 8 den Grund dieses Glückes angibt, zeigt uns der Satz לעת פניך ה׳ באפו יבלע׳ „zur Zeit deines Zornes verschlingt sie Gott in seinem Zorn" den Charakter der wahren Theokratie, in der der Wille des Königs mit dem Willen Gottes identisch ist. Die Folge davon ist, dass auf den Zorn des Königs der Zorn Gottes reagiert. Auf denselben Gedanken kommen wir bei Psalm 45, V. 7. Hier muss, da der König angesprochen ist, אלקים im oppositionellen Genetivverhältnis stehen, parallel zu dem ja auch im Genetiv-Verhältnis stehenden Suffix der zweiten Person „Dein Thron, als Thron Gottes, währet immer und ewig."

Mit einer ganz elementaren, aber, wie mir nach Einsicht mancher Uebersetzungen scheint, nicht überflüssigen Bemerkung möchten wir diese bruchstückartige Arbeit schliessen. Psalm

120. 4 wird vielfach ganz sinnlos übersetzt, weil man übersieht, dass Subjekt und Prädikat des Satzes zu ergänzen ist. Es ist zu ergänzen: „Sie ist (sc. die böse Zunge) wie der geschärfte Pfeil des Helden mit der Kohle des (brennenden) Dornstrauchs." Das doppelte Bild ist notwendig. Das erste sagt, dass die böse Zunge mit der tötlichen Wirkung des Pfeiles trifft; doch kann derselbe stets nur einen Menschen auf ein Mal töten. Die böse Zunge verwundet aber auch mit der Vielfältigkeit eines brennenden Dornstrauches, dessen nach allen Seiten sprühenden Funken gleichzeitig viele Brände zu entfachen vermögen. Die böse Zunge trifft also so tötlich, wie der Pfeil, und so vielfältig wie der brennende Dornstrauch. Ein einziges Wort der bösen Zunge raubt einer grossen Menge Menschen auf ein Mal Ehre und guten Namen.

Ein Begrüssungsgedicht zu Ehren des Gaons Maṣlīaḥ.

Nach dem Originalblatt aus der Geniza von Cairo.

(Mit 2 Abbildungen.)

Von **Eugen Mittwoch** (Berlin).

Unter den in meinem Besitze befindlichen Fragmenten aus der Geniza von Cairo[1], von denen ich bereits früher[2] Proben veröffentlicht habe, sind auch mehrere noch unbekannte hebräische Gedichte vorhanden. Eines von diesen, ein dem Gaon Maṣlīaḥ gewidmetes Begrüssungs- und Lobgedicht, mag zu Ehren des Meisters, dem diese Blätter gewidmet sind, hier seinen Platz finden.

Während uns bis vor einem Jahrzehnt nur die wechselvollen Schicksale des babylonischen Gaonats näher bekannt waren, hat uns ein Genizafund, den Schechter damals veröffentlicht hat[3], gezeigt, dass das Gaonat des Ostens im Westen eine bis dahin ungeahnte Fortsetzung erfahren, dass es nach dem babylonischen noch ein Gaonat in Palästina und ein Exilarchat in Aegypten gegeben hat. Mit einem Schlage wurde uns so ein ganzes „Capitel der jüdischen Geschichte neu erschlossen[4])".

Dieser palästinensischen Gaonendynastie gehört der Gaon Maṣlīaḥ an, der in unserem Gedichte gefeiert wird. Er wird (I, Vers 1b) als „unser Gaon Maṣliaḥ" und (I, Vers 6a) als

[1]) Vgl. ZDMG. LVII (1903) S. 61.

[2]) Ebenda und ZATW XXIII (1903) Heft I.

[3]) J. Q. R. XIV (1902) S. 449 ff.

[4]) Vgl. den Aufsatz von Bacher, im J. Q. R. XV. S. 79—96.

„Gaon, Sohn des Gaons, Enkel[1] des Jĕhōsēf“ bezeichnet. Wir wussten schon aus dem bereits erwähnten Genizafunde, dass unser Maşlīaḥ der Sohn von Gaon Salomo war. Unter Jĕhōsēf ist aber sein Ahn, Jōsēf hak-Kōhēn, zu verstehen, der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gelebt hat. Von diesem stammen, wie die von Bacher aufgestellte Tabelle[2]) zeigt, die späteren palästinensischen Gaonen in gerader Linie ab.

Die Cairiner Geniza hat uns von Maşlīaḥ einen Brief erhalten[3]), den er i. J. 1131 „von der Hochschule von Fostat aus“ geschrieben hat. Maşlīaḥ war also in diesem Jahre bereits in Cairo. Bei einem solchen Besuche in der Hauptstadt Aegyptens, vielleicht bei seinem ersten Erscheinen daselbst, ist ihm unser Blatt von einem Verehrer zur Begrüssung überreicht worden. Es stammt also aus dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts. Es ist 30 cm. lang und 16 cm. breit und besteht aus zwei Stücken, die vor der Beschreibung des Blattes zusammengeklebt worden sind. Das Papier ist ziemlich kräftig, von gelblichbrauner Farbe und orientalischen Ursprungs.

Die eine Seite enthält ein Adress-Gedicht (I). Mit den Schlussworten לִרְאוֹת אֶל עֵבֶר פָּנַי wird der Gefeierte aufgefordert, das Blatt zu wenden und das eigentliche Lobgedicht (II) zu lesen[4]). Dieses hat ein anderes Metrum und besteht aus 4 Strophen, deren letzter Vers refrainartig wiederkehrt und von den auf Gn. 41, 39 zurückgehenden Worten[5]) gebildet wird: וְעָנוּ אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ „Und sie stimmen ein in den Ruf: Es gibt keinen Verständigen und Weisen wie Du“.

Das Blatt war, wie das auch bei arabischen Briefen üblich

---

[1]) Nicht wörtlich zu nehmen, sondern im Sinne von „Nachkomme“. Die Worte נין יהוסף sind des Metrums wegen gewählt. An anderer Stelle (Bacher a. a. O. S. 94 Anm. 4) heisst es dafür גזע יוסף הכהן. . . .

[2]) a. a. O. S. 95.

[3]) Vgl. J. Q. R. XIV (1902) S. 450, Anm. 1.

[4]) Hierauf hat mich Herr Dr. Brody in Prag aufmerksam gemacht. Hierfür wie für einige andere Bemerkungen, die ich seiner Güte verdanke, sage ich ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank.

[5]) Der Schreiber hat bei der zweiten und dritten Strophe die zweite Vershälfte fortgelassen.

Abbildung I

Abbildung II

war und ist, wiederholt gefaltet. So kommt es, dass auf Seite I im unteren Teile verschiedene Stellen aus Gedicht II in Spiegelschrift abgedrückt sind und zum Teil auch umgekehrt (vgl. die Abbildungen). Auf diese Weise lassen sich mehrere Stellen, an denen die scharfe Tinte das Papier arg zerfressen hat, durch Einblick in die umseitige Spiegelschrift ziemlich mühelos ergänzen. So ergibt sich für unser Doppelgedicht folgender Text[1]):

I.

(2 – – – – – – – – | – – – – – –

שַׁחַר הִשְׂגִּיחַ   בִּימֵי גְאוֹנֵנוּ מַצְלִיחַ
בָּא אוֹרֵךְ, אוֹרִי (3   הֲבַת צִיּוֹן, עֶדְיֵךְ (4 לִנְהוֹר
בִּגְאוֹנֵךְ שִׂרִי,   יָרַשׁ שְׂרָרָה יָרוּשׁ מָהוֹר
עַמּוּד יִצְהָרִי (5   צָנַף בְּרֹאשׁוֹ צָנִיף טָהוֹר (6
5 נָעִים כִּמְשִׁיחַ   אֱלֹהִים סָבִיב עִמּוֹ הֵנִיחַ

גָּאוֹן בֶּן גָּאוֹן נִין יְהוֹסֵף   לְאוֹר בְּתוֹךְ הֵיכְלֵי חֶבְיוֹנָיו
אוֹר סַהַר יִתּוֹסֵף   בְּתֻמּוֹ לְהָאִיר אֶל עֵבֶר פָּנָיו (7

II.

–⏑ –⏑ –⏑ –⏑ | –⏑ –⏑ –⏑ –⏑
– – – – – | – – – – –

מְתֵי בִין וּמְזִמָּה (8   וְחוֹקְרֵי צְפוּנֵיהֶם
וְאַנְשֵׁי תֹם וְחָכְמָה   וְגוֹלֵי רָזֵיהֶם

---

1) Da die Schreibung des Originals aus den beiden Abbildungen hervorgeht, lasse ich die matres lectionis weg, füge hingegen die Vokale durchweg bei.

2) Für den einfachen Vokal kann auch die Verbindung von Schewa mobile und Vokal (יחד) eintreten.

3) Vgl. Jes. 60, 1. — 4) Ms. עדך, das besser ins Metrum passt.

5) Nach Sach. 4, 14: וַיֹּאמֶר אֵלֶּה שְׁנֵי בְנֵי־הַיִּצְהָר הָעֹמְדִים עַל־אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ

6) Sach. 3, 5.

7) Ez. 1, 9; vgl. die einleitenden Bemerkungen. — Das Metrum in Vers 6–7 unterscheidet sich von dem der 5 ersten Verse.

8) vgl. Prov. 1, 4 דעת ומזמה.

בְּעָרְכָם מִלְחָמָה, וְאַתָּה לִפְנֵיהֶם,
עָטוּ לְבוּשׁ אֵימָה וְלֹא מָצְאוּ יְדֵיהֶם [1]
5 וּלְרֹאשׁ וּלְקָצִין [2] עֲלֵיהֶם שָׂמוּךָ

וְעָנוּ אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ [3]

בְּכֶתֶר הַבִּינָה רֹאשְׁךָ הִכְתַּרְתָּ
וְאֵזוֹר הָאֱמוּנָה [4] מֵאָז אֵזַרְתָּ
וּמַלְבּוּשׁ הַנְּבוֹנָה, [5] וְאַתְּ רַךְ, [6] לָבַשְׁתָּ
10 וְאֶת־יַם־הַתְּבוּנָה בְּעָזְּךָ פּוֹרַרְתָּ [7]
וְכָל־סָתוּם אִתָּךְ לְבַד לֹא עֲמָמוּךָ [8]

וְעָנוּ אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ.

רוֹמָה עַל חֲכָמִים וְגָאָה עַל מְבִינִים
לְפַתֵּחַ סְתוּמִים וּלְבָאֵר צְפוּנִים
15 וְאַתְּ בִּימֵי עֲלוּמִים [9] וְתִגְבַּר עַל זְקֵנִים
וּבָאִים בַּיָּמִים [10] עִם מְעוּטֵי שָׁנִים
פְּעָלִים הֶעֱלוּךָ וְגַם הֶחֱכִימוּךָ

וְעָנוּ אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ.

---

1) Ps. 76, 6.

2) Vgl. Ri. 11, 11.

3) Gn. 41, 39.

4) Vgl. Jes. 11, 5

5) substantivisch gebraucht; vgl. Ps. 5, 10; Job 42, 7 u. 8.

6) So ist wohl zu lesen; רַךְ im Sinne von „jung“ (vgl. Prov. 4, 3). Der Vers ist dann mit Vers 15 zu vergleichen.

7) Vgl. Ps. 74, 13.

8) Vgl. Ez. 28, 3.

9) Vgl. Ps. 89, 46.

10) Gn. 18, 11; Jos. 13, 1.

לְךָ נָאֶה לִדְרוֹשׁ וְלוֹדִיעַ פְּלָאִים

20 וְגַם לֵישֵׁב בָּרֹאשׁ וּלְהַחְכִּים פְּתָאִים.

וְיַם צוּפִים לִגְרוֹשׁ לְרַוּוֹת הַצְּמֵאִים.

וְשָׂמוּ לָהֶם רֹאשׁ סְגֻלַּת הַבְּרוּאִים

לִלְחוֹם לַחְמֶךָ וְלִשְׁתּוֹת מֵימֶיךָ [1])

וְעָנוּ אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ.

[1]) Vgl. Prov. 9, 5.

Die Malkhijot R. Jochanan ben Nuri's.

Von Rabbiner Dr. **Ludwig A. Rosenthal** (Berlin).

---

1) Im Tur Orach Chajim § 582 gestattet Jakob Ascheri im Gegensatz zu älteren Poskim, die Stellen זכרנו לחיים, מי כמוך, המלך הקדוש, וכתוב, בספר חיים, wie wir es tun, nicht nur am Rosch haschana, sondern in den gesamten zehn Busstagen zu sprechen. Ja, er hat sich darüber stets gewundert, dass man die Stücke ובכן תן פחדך nicht ebenfalls diese ganze Busszeit hindurch spricht, (cf. Tur und Maim. תפלה ב׳ י״ט). Tur hat also diese Bussgebete des Roschhaschana mit den Formeln der Busstage zu einander in enger Beziehung gesehen. Und zwar sowohl zu den im Talmud nicht erwähnten, als zu den dort angegebenen המלך הקדוש und המלך המשפט.

Vielleicht leitet die Verbindung zwischen ובכן תן פחדך und dem המלך הקדוש uns auf eine Spur, welche uns die Veranlassung der ובכן-Formeln und ihren Ursprung erkennen lehrt.

2) Merkwürdig muss uns der Schluss המלך הקדוש schon deshalb erscheinen, weil er am Ende des קידוש היום, also im Stücke מלוך על כל העולם כולו, als Bereicherung des מקדיש ישראל ויום הזכרון auftritt und dort מלך על כל הארץ lautet.

Es muss mit diesem Berakhaschlusse eine eigene Bewandtnis haben.

Berakhot Babli 12a findet sich eine Halakhareihe des Rabba bar Chinena des Aeltern, die, von den ברכות שמע ausgehend, bis zu סלח לנו zu kommen scheint (daher כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו מוחלין לו כו׳ כו׳). Gelegentlich der ברכת קדושה, also des אתה קדוש, heisst es da: כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרת ימים שבין ר״ה ויוה״כ שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט

ורא"א אפי' אמר האל הקדוש יצא שנא' ויגבה ד' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה כו'. Nun kommt die Frage מאי הוה עלה, wonach stets ein unerledigter Gegenstand verabschiedet wird; א"ר יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הק' והמלך המ', und der Talmud entscheidet והלכת' כרבה. Alfassi schliesst ואסיקנא והילכתא המלך הקדוש והמלך המשפט nämlich sowohl לכתחילה als דיעבד, so dass ר"א nur דיעבד die gewöhnliche Formel gestattet hat, רב und רבה dagegen auch דיעבד die Formel המלך fordern.

Serachja halevi will dagegen רבה בר חיננא u. ר"א nicht streiten lassen; vielmehr verlangt רבה בר חיננא die Formel לכתחילה, und ר"א gestattet die gewöhnliche Fassung דיעבד; so muss ר' יוסף das המלך הקדוש auch דיעבד verlangen und רבה die Halakha nur לכתחילה, im Sinne der ersten פלוגתא bestimmt haben.

Maim. hat sich a. a. O. über לכתחילה und דיעבד nicht geäussert, hat, wie oben schon angedeutet, selbst ובכן תן פחדך nach einem Brauche für die ganze Busszeit im Anspruch genommen.

Wir haben die Entscheidung nach Alfassi getroffen, wonach man bei Fortlassung von המלך unbedingt die ברכה wiederholen muss (für מלך אוהב צדקה hat Jesaia Hurwitz im של"ה sogar לכתחילה seine Stimme erhoben, und wir richten uns z. T. nach ihm. S. דקדוקי סופרים ברכות z. St.) Dagegen werden die anderen Zusätze nur לכתחילה verlangt.

Es muss dem המלך הקדוש etc. eine mehr als gewöhnliche Bedeutung innewohnen, da es für die Busszeit so entschieden das Gebet beherrscht. Es ist allerdings im Gegensatze zu den anderen Stücken im Talmud erwähnt, aber das Gleiche ist mit על הנסים, dem מעין המאורע der Baraitha Sabbat 24a der Fall, ohne dass hier die herrschende Halakha entscheiden könnte, אם לא אמרו מחזירין אותו, wie bei unseren המלך.

3) Wenden wir uns nun einer wichtigen Mischna zu (RH IV, 5): סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי א"ל ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. Hier stehen R. Akiba und R. Jochanan ben Nuri auf den Boden einer alten

Mischna. Die Teile des Hauptgebetes am Roschhaschana, der Verbindung zwischen Tefilla und Schofarblasen, sind bei beiden die gleichen, mit Ausnahme der Zusatzberakhot des Festes ausser den sieben Teilen des Sabbat- und Festgebetes.

Die Sikhronot und Schofarot, אתה זוכר und אתה נגלית, sind alte Bestandteile solcher Bussgottesdienste[1]). Taanioth II, 3 werden diese beiden Berakhoth als zum Fastengottesdienste gehörig angeführt, dagegen sind Malkhijoth dort nicht genannt. RH 32a geben R. Elieser und Rabbi Akiba die Schriftquellen für Sikhronoth und Schofaroth an, für Malkhijoth spricht erst Rabbi und mit ihm Jose bar Jehuda, sein Genosse. Das beweist, dass die Halakhot über Malkhijoth noch mehr im Flusse waren, begründet damit auch die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jochanan ben Nuri und R. Akiba.

4) Die beiden Tannaiten sprechen sich ausschliesslich über die Malkhijoth aus. Der eine, Jochanan ben Nuri, hatte das Malkhijothstück in קדושת השם, in אתה קדוש; der andere, R. Akiba, verband es mit קדושת היום, also mit dem מקדש ישראל ויום הזכרון. Wer es an der einen Stelle hatte, hatte es an der anderen nicht. Das waren Gemeindegebräuche, welche die betreffenden Tannaiten anerkannten. Nun wird uns die Stellung des המלך הקדוש in קדושת השם neben der in קדושת היום klar. Die erstere entspricht der Schule Jochanan ben Nuri's und ihrem Minhagkreise, die andere der Schule R. Akibas. So ist ובכן תן פחדך bis המלך הקדוש nichts weiter, als ein Malkhijothstück. Der Gedanke des Gottesreiches kommt ja darin in nicht weniger erschütternder Kraft und Hoheit zum Ausdruck, wie etwa nachher in עלינו und dem Abschnitt על כן נקוה. Das heisst mit anderen Worten: ובכן תן פחדך ist das Malkhuth des Jochanan ben Nuri.

5) Nun sind aber allerlei Fragen noch zu lösen. Wo sind hier die zehn Bibelsätze, die im ersten Stücke vom Gottesreiche, im zweiten von der göttlichen Allwissenheit und im dritten vom Schophar handeln?[2]) Wir haben hier nur ויגבה ד׳ צבאות במשפט und ימלוך ד׳ לעולם אלהיך — das ist doch sehr wenig.

---

[1]) Raw hat die vorhandenen Fassungen, über die schon die Tannaiten streiten, nur abgeschlossen. [2]) R. H. IV, 10.

Vergesse man aber nicht, dass wir uns hier im Bannkreise Jochanan ben Nuri's befinden; Eine Mischna lautet: אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר׳ יוחנן בן נורי אומר אם אמר שליש שלש מכולן יצא. Also den zehn Sätzen der רישא, die wohl auch R. Akiba vertritt, stehen drei Sätze der סיפא im Namen Jochanan ben Nuri's gegenüber. Denken wir uns nun im Mussafgebet bei der קדושה den Satz שמע, der gerade nach R. Jose, dem Schüler Jochanan ben Nuri's, als Malkhuth gilt (RH 32b), denken wir uns das Dreimalheilig, das nach der umfassenden Auffassung R. Joses gewiss auch den Gedanken des מלכות ausdrückt, ausserdem ימלוך ד׳ לעולם, so haben wir einen Torasatz, einen Satz aus den Propheten und einen Satz aus den Psalmen, also aus den Kethubim. Damit wären nach Jochanan ben Nuri alle Erfordernisse zu einem der drei Festesstücke erfüllt.

6) Eine andere Frage wäre die, wie kommt das Gebetstück in alle Tagestefillot hinein? Als Malchutstück dürfte es doch nur im Mussafgebete zu finden sein.

Ja, wenn das Mussafgebet nur von jeher die Stätte für die drei Festesstücke gewesen wäre! Der Gemara scheint Schacharith wünschenswerter für diese Stücke wegen זריזין מקדימין למצות, wenn dem auch der Grundsatz ברב עם הדרת מלך entgegenzustehen und für die spätere Tefilla zu sprechen scheint, also für Mussaf. Darauf gibt R. Jochanan die Lösung: בשעת גזירת המלכות שנו „Die Mischna, welche die Tekia mit den drei Festesstücken auf Mussaf verweist, sei in einer Zeit übler Regierungsverfügungen (gegen die Religion) vorgetragen worden", d. h.: Ursprünglich blies man im Schacharithgebete Schophar, bis die Zeitverhältnisse (S. Tossafot בשעת RH 32b) eine Verlegung dieser Handlung in das Mussafgebet notwendig gemacht haben.

Da nun die Malkhijoth bei Jochanan ben Nuri mit der Keduschah, einem bei allen Tefilloth wiederkehrenden Stücke, verbunden sind, so haben die מסדרי התפילה wegen לא פלוג die Formeln an ein und demselben Tage nicht für die verschiedenen Gebete umwandeln wollen יום הוא שנתחייב בארבע תפלות (s. Sabbath 24b).

7) Sollten wir noch fragen, wie die gleichen Formeln zum Jomkippur kommen? שוה היובל לר״ה לתקיעה ולברכות „Der Ver-

söhnungstag des Jobel ist dem Roschhaschana in der Art der Tekia und den Berakhot gleich". Da man solche geschichtlichen Beziehungen gern bewahrt hat, so ist dieser Zusatz Jochanan ben Nuri's dort im Festgebete des Jomkippur verblieben, nur einige Gemeinden behielten ihn die ganzen עשרת ימי תשובה bei.*)

8) Endlich würde noch zu erkunden sein, wie man einander ausschliessende Halakhot befolgen, also zugleich den R. Akiba und den R. Joch. b. Nuri berücksichtigen konnte.

Dabei nehme man aber den ausgleichenden Standpunkt z. B. R. Papa's und seiner Zeit an, wo es gewöhnlich heisst הילכך נימרינהו לכולהו, so bei den Segenssprüchen über die Tora (Ber. 12b), so bei dem מודים, womit die Gemeinde das Gebet des Vorbeters begleitete (Sotah 39a), dann könnten wir es schon begreifen, dass man auch hier nach allen Grundsätzen sich gerichtet habe, zumal der Streit um diese Halakhot noch lange nach R. Akiba fortdauerte. So lautet Tossephta Roschhaschanah 4, 5 nach der richtigen Fassung: ירד ר׳ יוחנן בן ברוקא ואמר כדברי ר׳ יוחנן בן נורי ארשב״ג לא היו נוהגין כן ביבנה יום השני ירד ר׳ חנניא בנו של ר׳ יוסי הגלילי ואמר כר׳ עקיבא ארשב״ג כך היו נוהגין ביבנה.

Demnach waren zu den Zeiten R. Simon b. Gamaliels die Ansichten darüber noch geteilt, bis er selbst nach R. Akiba entschied. Es lässt sich aber denken, dass es trotzdem auch später in den verschiedenen Kreisen verschiedene Bräuche gegeben hat und dass der Einheit zuliebe schliesslich alle Minhagim vereinigt worden sind. So hat man auch die zwei Arten, das Bitterkraut am Pesach zu essen, entweder von der Mazzah getrennt oder mit ihr vereinigt, also die Ansicht Hillels, wie die seiner Genossen angenommen, und wir befolgen bis zum heutigen Tage beim Seder die beiden einander halakhisch widersprechenden Bräuche. (Pes. 115a.)

Mit eben demselben Rechte dürfen wir am Roschhaschana zwei verschiedenen Auffassungen folgen, dem R. Jochanan ben Nuri entsprechend die Malkhijot mit ובכן תן פחדך und mit dem

*) s. den Maor Ende R. H. über die Verschiedenheit der betr. Minhagim.

Schlusse המלך הקדוש, dem R. Akiba gemäss die Malkhijot in das מְקַדֵּשׁ einfügen mit dem Schlusse מלך על כל הארץ.

9) Jetzt kann die zweite פלוגתא zwischen Rabbah und R. Joseph (Ber. 12 b) folgende Deutung haben: Rabba verlangt als zwingend die Formeln המלך הקדוש etc. in den zehn Busstagen, R. Joseph ebenso die gewöhnliche Fassung האל הקדוש und מלך אוהב צדקה ומשפט, so dass bei Unterlassung aus Vergesslichkeit das Ganze wiederholt werden muss. Rabba will also die Vereinigung der Bräuche, R. Joseph nach seiner Art deren Trennung. R. Joseph ist nämlich der Mann der Quellenangaben, der Tannaiten und Amoräernamen stets im Gedächtnis bewahrt. תנאים שקלת מעלמא? fragte er strafend die Ausgleicher, die das Ursprüngliche in Vergessenheit bringen wollen des Friedens wegen; ר׳ נקיט לה אליבא דתנאי lautet sein Wort, wenn man den alten Gegensatz streitender Tannaiten beseitigen wollte. נקוט האי כללא בידך so lautet sein Wort bei Fragen der Halakhaentscheidung.

Im vorliegenden Falle will er natürlich nach R. Simon ben Gamaliel, nämlich nach R. Akiba entscheiden. Damit das deutlich hervortrete, muss das מלך על כל הארץ in מְקַדֵּשׁ, in קדושת היום eintreten, nicht aber zur Verdunkelung des Gegensatzes zugleich in קדושת השם. Das ist nicht im Sinne des Wahrers der Ueberlieferung und ihrer Träger, nämlich des ר׳ יוסף. Er verlangt darum das Ausschliessen der Ansicht R. Jochanan ben Nuri's, also die Beibehaltung der gewöhnlichen Fassung האל הקדוש und מלך אוהב צדקה ומשפט; und da sich nun beide Ansichten auf ältere Entscheidungen stützen, so muss der Talmud selbst den Ab schluss bringen והלכתא כרבה.

10) Vertreten nun die Stücke ובכן תן פחדך das Festgebet Malkhijot nach R. Jochanan ben Nuri, so ist auch begreiflich, dass man sie nicht für die gesamten zehn Busstage in Gebrauch nehmen wollte und sich auf die anderen Formeln beschränkte, wie auch unser Brauch ist, und dass wir die Stelle המלך הקדוש als die massgebende, als zwingend behandeln. So wird der Grundsatz der Vereinigung von Minhagim im Gegensatz zum halakhischen Streite, also zugleich der Grundsatz durchgeführt: מנהג ישראל תורה היא. Was sich in den Gemeinden Israels bei

Wahrung aller Ueberlieferungen als Minhag festgesetzt hat, kann durch gelehrte Erörterungen der tiefsten Art nicht entwertet werden. So erklärt sich das für uns massgebende וכן נוהגין des רמ״א. Und dass, was aus dem religiösen Volksleben stammt, auch lebens- und wirkungsvoll bleibt, beweisen ja gerade diese beibehaltenen ובכן-Stücke, die von jeher, wie die gesamten Malkhijoth, Sichronoth und Schopharoth, die Seelen zu edlen, wahrhaft-frommen und wahrhaft jüdisch-menschlichen Empfindungen emporheben.

Eine Bestätigung unserer Gesamtansicht, besonders auch derjenigen der Vereinigung von Minhagim bietet Jer. Roschhaschana IV Halakha 6: ביהודה נהגו כר״ע ובגליל כרי״ח בן נורי עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל ביהודה יצא. Von da bis zur Vereinigung beider Minhagim ist nur ein Schritt*).

*) S. Hamisdronah (Jerusalem) Jahrgang 1885 meine Behandlung der gleichen Frage.

R. Senior Salman aus Ladi, der Begründer der „Chabad."

Von Dr. **Isak Unna,** Rabbiner in Mannheim.

In der neuesten Zeit hat man sich viel mit dem Chassidismus, mit seiner Geschichte und seinen Anschauungen beschäftigt. Das Dunkel, das über diese mächtige religiöse Bewegung und über die markanten Persönlichkeiten, die ihr das Gepräge geben, gebreitet war, beginnt sich allmählich zu lichten. Bis in unsere Tage kannte man vom Chassidismus in den weitesten Kreisen lediglich die Institution der „Wunderrabbis", und dieses Moment bildet die Hauptursache für die ungünstige Meinung, die sich über ihn gebildet hatte. Dazu kam das wegwerfende Urteil, das Grätz, ebenfalls auf Grund trüber und ungenügender Quellen, über den Chassidismus fällt; er nennt die Sekte der Chassidim „eine Tochter der Finsternis, die, im Dunkel geboren, auch heute noch auf dunklen Wegen fortwirkt und den krassesten Wahnglauben als Grundcharakter des Judentums verkündet". Neuerdings ist nun an die Stelle der Gerüchte, die bisher die Grundlage der Beurteilung bildeten, wissenschaftliche Erforschung getreten, und man hat erkannt, dass der Chassidismus eine allerdings ganz im Boden des Judentums wurzelnde, aber doch in gewissem Sinne originelle Weltanschauung ist. Martin Buber geht wohl zu weit, wenn er in der chassidischen Lehre „das Stärkste und Eigenste, was die Diaspora geschaffen hat", erblickt und meint, es werde keine Erneuerung des Judentums geben, die nicht ihre Elemente in sich trüge; aber jedenfalls steht es ausser allem Zweifel, dass sie Ideen von erhabener Grösse und von unvergänglichem Werte enthält.

Die Kabbala, die ebenfalls viel verkannte und verlästerte, er-
scheint im Chassidismus in einem besonderen Lichte. Sie wurde
durch ihn auch in die breiten Volksmassen getragen, was frei-
lich vielen bedenklich erschien und einen Hauptanlass zur Be-
kämpfung des Chassidismus bildete. Die neue Bewegung war
überhaupt der Ausgangspunkt erbitterter Kämpfe unter den Juden
Polens, die manchmal gar nicht mehr im Verhältnis zu den
sachlichen Differenzen standen, und die nur ganz allmählich
einer ruhigeren Auffassung wichen. Die rapide Verbreitung
chassidischer Ideen wurde freilich durch jene Streitigkeiten nur
wenig gehindert.

Eine der glänzendsten Erscheinungen unter den führenden
Persönlichkeiten des Chassidismus ist R. Senior Salman aus
Ladi, dessen 100. Todestag am 24. Teweth 5673, von den
Chassidim feierlich begangen wurde. Er hat eine ganz neue
Richtung im Chassidismus angebahnt. Der Begründer des Chassi-
dismus, R. Israel Baalschemtov, hatte in seiner Lehre, im Gegen-
satz zu den Anschauungen seines Zeitalters, die Wichtigkeit des
Gemütslebens mit besonderem Nachdruck betont. Nicht der
scharfsinnige Verstand, nicht die tiefgründige Erörterung talmu-
discher Probleme bilden nach ihm die Brücke, die zu Gott führt,
sondern der Aufschwung des Gemüts, und deshalb sah er in dem
inbrünstigen, andächtigen Gebet das wichtigste Moment des
Gottesdienstes. Dabei war er ein Gegner aller besonderen
Kasteiungen und lehrte, dass man seinem Gotte mit Freude
dienen müsse. In der Lebensführung erklärte er für die wich-
tigste und erstrebenswerteste Eigenschaft שפלות, absolute Demut
und Bescheidenheit. Diese Lehren waren von grosser Wirkung
auf die Massen des Volkes, und daraus erklärten sich die Erfolge
des Chassidismus, die sich allerdings zuerst auf die geistesarmen
Distrikte Rumäniens, der Bukowina und Ukraine beschränkten.
Die einseitige Betonung des Gemütslebens erzeugte aber bei
manchen eine direkte Geringschätzung des Talmudstudiums, die
eine schwere Gefahr in sich barg und die naturgemäss die scharfe
Gegnerschaft der Gelehrten hervorrufen musste. Den Mittelpunkt
des Widerstandes bildete Wilna, wo damals eine der grössten

Koryphäen der Thora, der Gaon R. Elia, wirkte. In dieser Richtung erfolgte nun mit dem Auftreten des R. Salman aus Ladi ein Umschwung in den Anschauungen eines Teils der chassidischen Kreise. R. Salman war selbst ein grosser Gelehrter, und durch ihn wurde wieder das Thorastudium in den Mittelpunkt der jüdischen Religionsanschauung gerückt, ohne dass er darum die chassidischen Prinzipien aufgegeben hätte. Er hat durch die Begründung seiner Richtung, die sich „Chabad“ (חכמה בינה דעת) nannte, gewissermassen eine Synthese zwischen dem rabbinisch-talmudischen Judentum und dem Chassidismus hergestellt. Der Einfluss dieses bedeutenden Mannes auf die chassidischen Kreise, die ihn den „Raw“ schlechthin nennen, war ein so gewaltiger, dass es von allgemeinem Interesse sein dürfte, einiges über seine Lebensschicksale mitzuteilen und die Hauptgedanken seines Systems zu skizzieren.[1])

R. Senior Salman wurde im J. 5507 zu Lozna in Weiss russland geboren. Er war von einer ungewöhnlichen Begabung, und schon als er 12 Jahre alt war, sagte sein Lehrer von ihm, er bedürfe keiner Unterweisung mehr im Talmudstudium, er betrachte ihn nicht mehr als Schüler, sondern als Genossen. Durch den staunenswerten Fleiss, mit dem er Tag und Nacht dem Studium oblag, beherrschte er bereits mit 18 Jahren das ganze weite Gebiet des Talmud und der Dezisoren, und mit diesem reichen Wissen verband er eine Klarheit der Auffassung und einen Scharfsinn, die allgemeine Bewunderung erregten. Bald wendete er sein Interesse auch den Wissenschaften zu, die den erlesenen Geistern vorbehalten sein sollten, und versenkte sich in die Weisheit der Kabbala. Auch legte er schon damals den grössten Wert auf das andächtige Gebet, das ihm gerade als das wichtigste Mittel erschien, um zu inniger Verbindung mit der Gottheit zu gelangen. So war sein Geist schon mit chassidischen Ideen erfüllt, als er mit 20 Jahren zu R. Dow Beer, dem „Maggid“, einem Jünger des R. Israel Baalschemtow, nach

[1]) Die biographischen Angaben entnehme ich dem Werke von Teitelbaum הרב מלאדי ומפלגת החב״ד, von dem bis zur Fertigstellung dieser Abhandlung nur der erste Teil erschienen war.

Meseritsch kam, der als tiefer Menschenkenner den Schüler zu würdigen verstand und in ihm den künftigen Interpreten seiner eigenen chassidischen Lehre sah. Er vervollkommnete hier sein Wissen in der Kabbala, und auch nach seiner Trennung von dem Lehrer blieben sie bis zum Tode des Maggid innig befreundet. Auf seine Anregung trat R. Salman an sein grosses Werk, die Bearbeitung des Schulchan Aruch, heran. Es sollte eine auf dem Grund der massgebenden früheren und späteren Autoritäten ruhende einfache und übersichtliche Darstellung der halachischen Ergebnisse werden, die nur ein Mann von dem reichen und geordneten Wissen des R. Salman bewältigen konnte. Im Alter von 23 Jahren hatte er bereits die ersten Abschnitte verfasst, und in sieben Jahren war das gewaltige Werk vollendet. In seinen Entscheidungen neigt R. Salman im allgemeinen einer strengeren Auffassung zu. Wo sich Meinungsverschiedenheiten zwischen den Dezisoren und den Kabbalisten ergeben, gibt er den Dezisoren den Vorzug. In seinen Glossen zum Siddur, die später verfasst sind, hat er allerdings manchmal die kabbalistischen Ansichten akzeptiert. — Neben der Beschäftigung mit der Thora wandte er noch anderen Wissenschaften sein Interesse zu. Wo es sich um das Eindringen in ein halachisches Problem handelte, welches die Kenntnis einer anderen Wissenschaft voraussetzte, da wandte er sich an einen Sachverständigen dieses Wissenszweiges und trat dadurch auch in wissenschaftlichen und freundschaftlichen Verkehr mit verschiedenen Gelehrten, besonders Aerzten. Aber er hatte sich auch selbst Kenntnisse in mehreren Wissenszweigen erworben, so in der Astronomie, Geographie, Geometrie und auch in Naturwissenschaften. Denn er war der Ueberzeugung, dass nur ein tiefes Eindringen in die Geheimnisse der Natur uns einen Begriff geben könnte von der Erhabenheit des Schöpfers und seiner Werke. Er hatte auch ein feines ästhetisches und musikalisches Verständnis und war selbst mit einer sehr schönen Stimme begabt, die seinem Gebet, wenn er vorbetete, eine eigene Zartheit und einen begeisternden Schwung verlieh. Die Chassidim sagten, wenn die Seele des „Raw" sich im Gebet zu Gott erhebe, dann

gelange sie in die himmlische Sphäre der Musik und von dort in immer höhere Sphären, bis sie schliesslich vor den Thron Gottes komme, wo die Engel des Dienstes ihr Lied singen.

Kurz vor dem Tode des R. Dow Beer aus Meseritsch begannen die Kämpfe zwischen den Chassidim und ihren Gegnern, die ihren Grund zum Teil in den religionsphilosophischen Anschauungen der Chassidim und zum Teil in ihren praktischen Abweichungen von der hergebrachten Norm, wie in der Veränderung des Ritus und der Nichteinhaltung der vorgeschriebenen Gebetszeiten hatten. Unter dem Vorsitz des Gaon R. Elia wurde in Wilna im J. 1772 der Bann über die Chassidim ausgesprochen, und auch in vielen anderen Orten wurden sie bedrängt und verfolgt. In Pinsk entsetzte man den frommen und gelehrten Rabbiner R. Levi Jizchak seines Amtes, weil er sich den Chassidim angeschlossen hatte, und übertrug das Rabbinat dem R. Awigdor, einem Manne, der sich mehr durch agitatorischen Eifer als durch Gelehrsamkeit auszeichnete. Er war fortan die Seele des Kampfes gegen die Chassidim und suchte den Gaon R. Elia, der an sich schon den Chassidim abgeneigt war, durch Angebereien zu noch schärferem Auftreten aufzustacheln. R. Senior Salman bemühte sich, die Wogen der Erregung zu glätten und ermahnte seine Anhänger, alles zu vermeiden, was zu einer Ausdehnung des Streites führen könnte. Er ging auch zusammen mit R. Menachem Mendel aus Witebsk, einem anderen chassidischen Führer, nach Wilna, um dort in persönlicher Aussprache mit dem Gaon die Anklagen gegen die Chassidim zu entkräften und ihn zu überzeugen, dass die chassidische Lehre keineswegs mit der Thora in Widerspruch stehe. Aber der Gaon war so sehr gegen die Chassidim eingenommen, dass er ihnen die zweimal nachgesuchte Unterredung verweigerte. Trotzdem nun die Kämpfe fortdauerten, breitete sich der Chassidismus aus, und R. Salman war insbesondere bemüht, unter den Gelehrten Anhänger für ihn zu gewinnen. Im J. 5556 erschien sein Werk תניא, so genannt nach dem Anfangswort. Der eigentliche Titel ist ספר הבינונים. In diesem Buche sind die Hauptgedanken seines chassidischen Systems enthalten.

Die Misnagdim griffen jetzt, allerdings gereizt durch das rohe Benehmen eines Teils der Chassidim bei dem Tode des Gaon R. Elia zu dem verwerflichen Mittel, ihre Gegner als politisch verdächtig hinzustellen und dadurch die Aufmerksamkeit der Behörden auf sie zu lenken. Ausser anderen hervorragenden Chassidim wurde auch R. Senior Salman verhaftet und (im Tischri 5559) in die Peterpaulsfestung nach Petersburg gebracht, um sich vor dem Senat wegen der gegen ihn erhobenen Anklagen zu verantworten. Es gelang ihm, die Regierung zu überzeugen, dass die Chassidim keinerlei politische, sondern nur religiöse Tendenzen verfolgten. Dennoch dauerte die Haft etwa zwei Monate; am 19. Kislew, als R. Salman im Psalmbuche gerade den Vers las „er hat in Frieden erlöst meine Seele", öffneten sich die Tore des Gefängnisses, und er wurde der Freiheit zurückgegeben.

Indessen hörten die Intriguen gegen ihn nicht auf. Hauptsächlich auf Veranlassung des früher erwähnten R. Awigdor wurde R. Salman (im Kislew 5561) aufs neue verhaftet und nach Petersburg gebracht. R. Awigdor hatte eine ganze Anklageschrift gegen die Chassidim verfasst und dem Kaiser eingereicht, die R. Salman Punkt für Punkt zu widerlegen hatte. Auch diesesmal vermochte er die Anklage zu entkräften und den Kaiser Paul noch durch ein besonders ehrerbietiges Schreiben für sich zu gewinnen, so dass er nach kurzer Zeit freigelassen wurde; nur durfte er Petersburg vorläufig nicht verlassen. Diese Internierung wurde indessen ebenfalls nach dem Tode Pauls I. und der Thronbesteigung Alexanders I. aufgehoben. Man hatte erkannt, dass die Denunziationen vollkommen unbegründet waren, und die Persönlichkeit und das Auftreten R. Salmans selbst machten einen so günstigen Eindruck, dass alle, die mit ihm in Berührung kamen, sich zu ihm hingezogen fühlten. Schon das ehrwürdige Aeussere, die hohe Denkerstirn, die feurigen, geistsprühenden Augen liessen erkennen, dass dieser Körper die Hülle eines ungewöhnlichen Geistes war. Auch seine religionsphilosophischen Anschauungen, die er vor den hohen Beamten zu entwickeln und zu verteidigen hatte, scheinen diesen sehr

eingeleuchtet und ihm ihre Gunst erworben zu haben. Ueberhaupt war seine ganze Lebensführung geeignet, ihm die Liebe und Verehrung seiner Umgebung und seiner Schüler zu gewinnen. Ein Zug von Einfachheit und Bescheidenheit zeichnete ihn aus; er hasste allen Luxus und allen Aufwand und suchte auch seine Kinder in diesem Sinne zu erziehen. Im persönlichen Verkehr war er von gewinnender Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit. Als aber seine Anhänger anfingen sich mit ihren privaten Wünschen an ihn wie an einen Wunderrabi zu wenden und Aufschlüsse über zukünftige Dinge von ihm zu erbitten, da wies er ein solches Ansinnen entschieden zurück. Es sei eine Torheit von einem sterblichen Menschen Dinge zu verlangen, die nur den Propheten durch göttliche Offenbarung kund geworden seien. Sie sollten auf Gott vertrauen und sich mit demütigem Sinne an ihn als den liebenden Vater, nicht aber an menschliche Vermittler wenden. — Dagegen war er immer mit Freuden bereit jedem mit Rat und Tat beizustehen, und besonders hatten die Armen an ihm jederzeit einen tatkräftigen Freund.

Kurz nach seiner Rückkehr von Petersburg hatte R. Salman seinen Wohnsitz von Lozna nach Ladi im Kreis Mohilew verlegt. Auch von dort aus suchte er für den Chassidismus zu wirken und die Gegner zu überzeugen, dass ihre Angriffe unbegründet seien. Nach und nach verlor auch der Kampf seine scharfen Formen, und man erkannte, dass die Differenzpunkte durchaus nicht so tiefeingreifend waren.

Mit besonderem Eifer widmete sich R. Salman der Fürsorge für das heilige Land, und er unterstützte darum die Bemühungen des R. Abraham Kalisker, der nach Palästina ausgewandert war und von dort aus das Interesse für die Kräftigung des Jischub zu wecken suchte. Er verstand es in den Herzen seiner Anhänger die alte Liebe und Begeisterung für das heilige Land wieder anzufachen und reiste selbst umher, um die wohlhabenden Glaubensgenossen zu reichen Spenden zu veranlassen.

Als Napoleon mit der grossen Armee in Russland einrückte, waren die Gefühle der russischen Juden geteilt. Manche sahen

in dem korsischen Eroberer den Herold der Freiheit, andere aber, und an ihrer Spitze R. Salman, standen ganz auf der Seite der Russen. R. Salman erkennt in Napoleon den Feind des Guten, der in stolzem Uebermut nur der eigenen Kraft vertraut und sich für unüberwindlich hält. Der Sieg Napoleons erscheint ihm als ein Sieg des französischen Atheismus, und er ermahnt deshalb seine Anhänger treu zu Alexander I. zu halten. Mit Aufopferung unterstützte er selbst das russische Heer auf jede ihm mögliche Weise. Auf die Kunde von dem Herrannahen Napoleons flüchtete R. Salman mit seiner Familie von Ladi, und er musste nun auf unstäten Wanderungen alle Leiden des Krieges auskosten, obwohl die russischen Offiziere, denen sein Eintreten für Russland bekannt war, ihm überall behilflich waren. Diese Leiden untergruben auch seine Gesundheit, und am Sabbatausgang, am 24. Tewet 5573, verschied er. Bis zum letzten Augenblick war sein Geist frisch, und kurz vor seinem Tode ermahnte er noch seine Kinder und Enkel, die sein Lager umstanden, zur Treue gegen Gott und die Thora; sie sollten nicht wähnen, sein Verdienst werde sie schützen, sie sollten vielmehr nur auf Gott und auf ihre eigenen guten Werke sich stützen.

Für die Kenntnis seiner Auffassung des Chassidismus und seiner Weltanschauung überhaupt kommt in erster Linie das ספר תניא in Betracht, das in 53 Abschnitten in einer klaren, zu Herzen gehenden Sprache die Probleme des Chassidismus behandelt und das reich ist an tiefen, geistvollen Ideen. Daneben sind auch noch andere Schriften, besonders die Briefe, die er an seine Anhänger richtete, von Bedeutung für das Ganze seines Systems. Wir werden das Wichtigste von den Ideen, die er zu den Problemen des Chassidismus äussert, in aphoristischer Form darzustellen suchen.

Einheit und Allwissenheit Gottes.

Die Einheit Gottes ist eine absolute, er ist nach der Weltschöpfung derselbe geblieben wie vorher, und das Entstehen der oberen und unteren Welten hat sein Wesen nicht berührt, ebenso-

wenig wie bei dem Menschen das gesprochene Wort die Sprache oder die Denkkraft, geschweige denn das Wesen der Seele beeinflusst. Alles Seiende empfängt seine Lebenskraft nur von Gott, es besitzt keine Selbständigkeit Gott gegenüber, ebensowenig wie die Sonnenstrahlen eine von der Sonne unabhängige Existenz besitzen. Auch die Eigenschaften Gottes, seine Güte, Barmherzigkeit, Langmut usw. sind mit seinem Wesen eins. Durch die Eigenschaft Malchuth, die in dem Gottesnamen Adonai ihren Ausdruck findet, ist die sichtbare Welt in die Erscheinung getreten. Die Voraussetzungen dieser Welt sind Raum und Zeit; aber diese Begriffe sind auf Gott nicht anwendbar. Er offenbart sich auch in Raum und Zeit, aber sein Wesen ist über diese Begriffe wie über alle Fassungskraft des Menschen erhaben. Nur um dem menschlichen Erkenntnisvermögen entgegenzukommen, haben die Kabbalisten von den Sephiroth gesprochen. Da alles von Gott geschaffen ist und erhalten wird, so umfasst seine Selbsterkenntnis auch alles Seiende in einem noch viel höheren Masse, als das Bewusstsein des Menschen die physischen und psychischen Vorgänge in seinem Innern umfasst; denn die Seele ist zugleich auch von dem Körper beeinflusst, während bei Gott von einer äusseren Beeinflussung nicht die Rede sein kann.

Die Weltschöpfung und ihr Zweck.

„Immerdar steht Dein Wort, o Ew., fest im Himmel (Ps. 119); das will heissen, dass das Schöpfungswort immer weiter wirkt und die Geschöpfe erhält. Das Werk des Schöpfers ist nicht wie ein menschliches Kunstwerk, das, einmal geschaffen, von dem Künstler unabhängig wird, es ist vielmehr die Kraft des Schöpfungswortes, die jedem organischen und unorganischen Wesen in jedem Augenblick Leben und Existenz gibt. Das göttliche Licht wirkt durch die in lückenloser Verkettung mit einander verbundenen höheren und niederen Welten, immer mehr verdunkelt und sich verhüllend, bis in unsere materielle Welt hinein. Denn der Zweck der Weltschöpfung ist eben die Erfüllung auch dieser Welt der Kliphot, der „Schalen“, des Bösen

und der Leidenschaften mit dem göttlichen Licht, die Besiegung des Bösen und die Offenbarung des Reiches Gottes.

Ueber den Zimzum.

Wenn das Licht des Unendlichen in seiner ganzen Fülle über die Welten hereinfluten würde, so wäre eine, wenn auch nur scheinbar selbständige Existenz der geschaffenen Wesen nicht möglich; sie würden verschwinden wie die Sonnenstrahlen vor dem Sonnenball. Deshalb offenbart sich das Göttliche in der Welt nur durch eine unendlich grosse Reihe von Zimzumim, Verhüllungen und Selbstbeschränkungen. Der Zimzum bedeutet nicht etwa eine Zurückziehung des Göttlichen von der Welt — denn es gibt keinen Ort, der von ihm frei wäre (לית אתר פנוי מניה) — sondern seine Verhüllung gleichsam durch einen Schleier, der immer dichter wird, je weiter sich die Welten von ihrem Ursprung entfernen. Von der höchsten Welt des אצילות verbreitet sich das Licht in die Welt der בריאה „der Schöpfung“, von hier aus in die der יצירה, der Formenbildung, bis in die Welt der עשיה, der Induvidualisierung, und immer stärker wird der צמצום, bis die Entstehung endlicher Wesen möglich wird.

Optimismus.

Wenn der Mensch sich darüber klar wird, dass die Schöpfung aus dem Nichts sich in jedem Augenblick erneuert und dass alles Seiende nur durch den unablässig sich ergiessenden göttlichen Lebensstrom erhalten wird, so wird er einsehen, dass es ein absolut Böses nicht geben kann, dass vielmehr alles gut ist, nur in einer die Fassungskraft des Menschen übersteigenden Weise. Dieser Glaube wird ihm den Frohsinn und die Lebensfreude erhalten, auch wenn seine äussere Lage eine traurige ist und er durch Leiden geprüft wird. Deshalb warnen die Kabbalisten (חכמי האמת) mit besonderem Nachdruck vor Traurigkeit und Trübsinn, weil an der Art, wie der Mensch äussere Leiden erträgt, die Tiefe und die Innigkeit seines Glaubens zu erkennen ist. Auch ist nur derjenige, der mit Frische und mit freudigem Gemüt seinem Gotte dient, imstande, die

Leidenschaften zu besiegen und den Aufschwung zu seinem Schöpfer zu finden, nicht aber derjenige, der gedrückt und voll Sorgen ist. Und schon der Gedanke, dass auch in ihm ein Funke des Göttlichen glüht und dass er die Fähigkeit der Annäherung an Gott besitzt, muss den Menschen freudig das Haupt erheben lassen.

Ueber גלוי שכינה.

Die ganze Welt ist von der Herrlichkeit Gottes erfüllt. Aber wie die menschliche Seele in allen Organen des Körpers wirkt, dennoch aber ihren eigentlichen Sitz im Gehirn hat und von dort aus ihre Ausstrahlungen überallhin sendet, so war auch die Offenbarung der Schechina im Allerheiligsten des Tempels unmittelbar aus der Welt des Aziluth. Seit der Zerstörung des Tempels aber ruht die Schechina da, wo man sich mit der Thora beschäftigt. משחרב בהמ״ק אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד״א של הלכה בלבד

Ueber die Seele des Menschen.

Jeder Israelite hat zwei Seelen: die eine, die animalische Seele, hat ihren Sitz im Herzen, welches das Zentrum des Blutumlaufs ist (כי הדם הוא הנפש); die andere ist ein Teil des Göttlichen, hat ihren Sitz im Gehirn und durchdringt von dort aus den ganzen Körper. Die erstere ist die Quelle der schlechten Eigenschaften, des Zornes, der Sinnlichkeit, des Stolzes usw. Doch haben auch gute Triebe, wie Barmherzigkeit und Mitleid, in ihr ihren Ursprung. Die göttliche Seele ist die Quelle der begeisterten Liebe zu Gott, der Freude an der Betrachtung seiner unendlichen Erhabenheit und Grösse. Beide Seelen sind in beständigem Kampfe miteinander, und jede möchte den Körper und seine Kräfte ganz in ihre Sphäre hineinziehen.

Eigenschaften der Seele.

In der göttlichen Seele selbst sind zu unterscheiden שכל, die höhere Vernunft, und מדות, die Eigenschaften. Die höhere Vernunft umfasst חכמה בינה דעת; sie sind die „Mütter“, die Ausgangspunkte für die Eigenschaften, als deren oberste אהבה und יראה bezeichnet werden. Unter חכמה ist das Erkenntnisvermögen

zu verstehen, בינה ist die Fähigkeit, das Erkannte zu verarbeiten und durch Schlussfolgerungen zu erweitern. Aus beiden werden (durch Betrachtung der unendlichen Grösse des Schöpfers) die Grundeigenschaften אהבה und יראה erzeugt. Mit דעת aber wird (ebenso wie die Verbindung von Mann und Weib in der Thora durch ידע ausgedrückt wird), der innige Zusammenhang des Geistes mit dem Göttlichen bezeichnet, denn die Festigkeit dieses Zusammenhanges ist die Voraussetzung der bleibenden Erhaltung von אהבה und יראה in der Seele.

Die 613 Gottesgebote aber bilden die Prachtgewänder der göttlichen Seele, mit denen sie sich umhüllt. In den drei Formen ihrer Lebenstätigkeit, in Gedanken, Wort und Tat soll sie sich mit der Thora verbinden: die höhere Vernunft חכמה בינה דעת, soll, soweit es ihr möglich ist, in die Thora eindringen, die Eigenschaften aber, vor allem אהבה und יראה, sollen die Grundlage für die Erfüllung der מצות bilden. Die erstere, אהבה, ist die Voraussetzung für die vollkommene Ausübung der Gebote, יראה aber ist die Grundbedingung für die Betätigung der Verbote.

Auch in der animalischen Seele sind in gewissem Sinne שכל und מדות zu unterscheiden, aber sie haben ihren Ursprung in der סטרא אחרא, der Seite der Unreinheit. Denn wenn auch alles Seiende von Gott seine Lebenskraft und Daseinsmöglichkeit erhält, so empfängt doch nur das Heilige und zur Heiligkeit Hinstrebende diese Kraft unmittelbar von der Schechina, vom Lichte des göttlichen Antlitzes; das Unreine, das der Vereinigung mit Gott widerstrebt, erhält sie erst, nachdem sie durch unendlich viele צמצומים, Verhüllungen und Verdunkelungen hindurchgegangen ist.

Über צדיקים, בינונים und רשעים.

Ein vollendeter צדיק ist nur derjenige, bei dem die göttliche Seele allein die Herrschaft hat. Er hat auch das Böse in sich in Gutes umgewandelt, und je grösser und begeisterter seine Liebe zu Gott ist, umsomehr hasst er alle irdischen Genüsse, die ja ihren Ursprung in der סטרא אחרא haben. Ihm gegenüber steht der vollendete רשע, bei dem das Böse vollkommen

gesiegt hat und dem niemals auch nur der Gedanke der Rückkehr kommt; denn das Göttliche schwebt gleichsam nur noch über ihm, ohne ihn zu durchdringen. Bei beiden, bei dem רשע wie bei dem צדיק gibt es unendlich viele Abstufungen.

Unter einem בינוני ist der zu verstehen, bei dem das Böse niemals soweit die Herrschaft erlangt, um ihn zur Sünde zu verleiten. Aber auch das Göttliche beherrscht ihn nicht immer; nur zeitweilig, z. B. beim Gebet, versenkt sich sein Inneres vollkommen in die Liebe zu Gott, sodass seine göttliche Seele den vollen Zusammenhang mit Gott gewinnt. Aber auch dann ist die Hinneigung zum Irdischen in ihm nicht ganz ausgelöscht, sie schlummert gleichsam nur und kann, wenn das Aufwallen der Begeisterung für Gott zurückgetreten ist, wiedererwachen, ohne dass sie jedoch im stande wäre, ihn zur sündhaften Tat zu führen oder auch nur den Entschluss zu einer solchen Tat in ihm heranreifen zu lassen.

Den höchsten Standpunkt hatten in dieser Beziehung die Stammväter erreicht, die als מרכבה לשכינה bezeichnet werden. Ihr Zusammenhang mit dem Schöpfer unter Aufgabe des eigenen Ich war ein ununterbrochener. Ihnen zunächst stehen die Propheten, an ihrer Spitze Mose.

Ueber die אהבה מסותרת.

Von den Stammvätern her lebt im Herzen eines jeden Israeliten, mag er auch noch so tief gesunken sein, ein Funke verborgener Liebe zu Gott. In ihr wurzelt jener gleichsam instinktive feste Glaube an den Schöpfer, der auch die Unwissenden und Sünder dazu führt, in der Stunde der Versuchung die härtesten Qualen zu erdulden und ihr Leben für den Glauben zu opfern.

Ueber die höhere Liebe.

In der höheren Liebe zu Gott gibt es zwei Stufen: die eine, אהבה רבה, wird demjenigen, der von יראה vollkommen durchdrungen ist, als ein Gnadengeschenk Gottes verliehen; die andere, אהבת עולם, entsteht aus der Betrachtung der Grösse des Schöpfers. Die Seele versenkt sich in das Anschauen seiner Erhabenheit,

daraus kommt der Durst nach dem Göttlichen und das Sehnen nach ihrem Ursprung.

Ueber יראה.

אהבה und יראה sind die beiden Flügel, mit denen sich die Seele zu Gott aufschwingt. Sie ergänzen sich gegenseitig und können einander nicht entbehren. Durch יראה sind wir Diener, durch אהבה Kinder Gottes.

Auch in der יראה gibt es zwei Stufen: die eine entsteht aus dem Bewusstsein, dass das allsehende Auge Gottes uns in jedem Augenblick beobachtet und dass wir durch eine sündige oder unwürdige Handlung seine Majestät verletzen würden; die andere, höhere Form der יראה entsteht daraus, dass wir uns ganz mit dem Gedanken der Erhabenheit Gottes erfüllen, vor dessen alles umfassender Grösse alles Seiende vollkommen in Nichts verschwindet.

Ueber die Gebote.

Auch der vollkommene Gerechte, der sein ganzes Leben Gott weiht, kann nicht vollkommen eins werden mit dem göttlichen Licht, er behält seine gesonderte Existenz. Die Gebote und guten Werke aber stellen den göttlichen Willen an sich dar, der ja der Urgrund aller Welten und geschaffenen Wesen ist. Die מצות sind also für die göttliche Seele das Mittel, um in die innigste Verbindung mit Gott zu treten. Die göttliche Seele ist der Docht, aber das Licht der Schechina kann mit dem Docht nur in dauernde Verbindung treten durch das Oel der מצות. Zugleich aber erstrahlt durch sie das Licht der Schechina auch auf die animalische Seele und den Körper; denn die Organe des Körpers vollziehen ja die מצות, und die göttliche Seele könnte ohne die animalische Seele nicht auf den Körper wirken. So wird im Augenblick der Vollziehung eines Gebotes die dabei tätige Lebenskraft eins mit dem göttlichen Licht der Schechina, und diese erleuchtet damit die animalische Seele und den Körper.

Ueber das Thorastudium.

Auch die Gebote, die keine eigentliche Handlung darstellen, wie Gebet und Thoralernen, bedeuten dennoch eine Vereinigung

mit Gott, denn auch hier ist wenigstens ein Sprechen, also eine Tätigkrit körperlicher Organe erforderlich (הרהור לאו כדבור דמי); das Thorastudium überragt aber noch die anderen Gebote, denn die Thora ist ja die Weisheit Gottes, Gott und seine Weisheit sind aber identisch, nur dass die göttliche Weisheit durch unendlich viele צמצומים hindurchging, bis sie sich in den 613 Geboten gleichsam greifbar darstellte. Die Seele, die sich also in die Thora versenkt, erfährt in noch höherem Grade die Erleuchtung durch das Licht der Schechina, ganz besonders, wenn das Studium in Gemeinschaft geschieht. (כל בי עשרה שכינה שריא.)

Ueber צדקה.

Neben dem Thorastudium ist es מצות צדקה, die in gewissem Sinne alle anderen Gebote überragt. Denn bei der Erfüllung der anderen Gebote sind immer nur gewisse Kräfte der animalischen Seele in Tätigkeit; wenn aber der Mensch einen Teil dessen, was er im Schweisse seines Angesichts erarbeitet hat, dem Armen spendet, so ist bei diesem Opfer die ganze Lebenskraft beteiligt. Die Liebestätigkeit an denen, die nichts besitzen, bedeutet zugleich auch eine Annäherung an Gott, dessen Wesen חסד ist und von dem ein ununterbrochener Lebensstrom über alle Geschöpfe sich ergiesst; denn sie alle würden ja ohne ihn in Nichts sich auflösen. Und wenn auch מצות צדקה wie alle anderen Gebote, nur in bestimmten Grenzen vorgeschrieben ist (המבזבז אל יבזבז יותר מחומש), so gilt dies doch nur im allgemeinen; wer aber gesündigt hat und durch צדקה seine Sünden wieder gut machen will, der ist an diese Grenzen nicht gebunden. Denn die Heilung der Seele wird doch nicht geringer sein als die Heilung des Körpers, und wenn der Mensch erkrankt ist, so fragt er auch nicht nach den Kosten, welche die Wiedererlangung seiner Gesundheit erfordert.

Gebet und Andacht.

In unserer Zeit, wo das Thorastudium nicht mit demselben Eifer und mit derselben Intensität wie früher betrieben wird, ist besonderer Wert auf das Gebet zu legen. Bei dem Gebet,

sowie auch bei der Erfüllung der Gebote ist die Andacht von grosser Wichtigkeit. Denn obgleich auch durch die Tat der מצוה und durch das gesprochene Wort des Gebets eine Verbindung mit dem göttlichen Lichte hergestellt wird, so erstrahlt doch dieses Licht in unendlich höherem Masse, wenn gleichzeitig auch der Gedanke des Menschen sich in das Göttliche versenkt. Man muss deshalb mit allen Kräften sich anstrengen, um vor dem Gebet alle fremden Gedanken zu verbannen und das Gebet mit Inbrunst und tiefer Andacht zu verrichten.

Sanftmut und Bescheidenheit.

Die Weisen stellen den Jähzornigen dem Götzendiener gleich. (כל הכועס כאלו עובד ע"ז). Denn wenn er überzeugt wäre, dass alles, was ihm zustösst oder auch von Menschen zugefügt wird, eine Fügung Gottes ist, so würde er nicht zürnen: sein Jähzorn ist also in dem Mangel an Glauben begründet.

Je mehr Wohltaten der Mensch von Gott erfährt, um so mehr muss er von Demut und Bescheidenheit erfüllt sein. Denn die Liebe Gottes bringt ihn Gott näher, und je näher er Gott steht, umsomehr muss er seine Nichtigkeit fühlen. Deshalb sagt Abraham: „Ich bin Staub und Asche:" und Jakob: „Ich bin zu gering für alle Gnade." Hüte sich darum jeder in Worten oder Gedanken sich über seinen Nächsten zu erheben.

Ueber die Unsitte in weltlichen Dingen die רבנים zu befragen.

Niemals war es in Israel üblich, dass man sich in weltlichen Dingen an die Weisen wandte und sie bei weltlichen Unternehmungen um ihren Rat oder gar um Mitteilung über zukünftige Dinge fragte, die nur den Propheten enthüllt wurden. Aber die Menschen hängen zu sehr am Irdischen, sie können ihr Geschick nicht mit Demut und Ergebung tragen, deshalb suchen sie solche Auswege. Man soll mit Vertrauen zu Gott aufblicken, keine Fürsprecher aufsuchen, sondern nur an den liebevollen Vater sich wenden.

Die Pesach-Hagada der Bne Israel.

Von Provinzialrabbiner Dr. L. Munk (Marburg).

Ein Gelehrter unter den Bne Israel in Bombay, der verstorbene Schuldirektor Ezekiel Moses Ezekiel, mit dem ich längere Zeit wissenschaftlich korrespondierte, sandte mir zum Pesachfeste im Jahre 1897 eine im Jahre 5651 (1891) gedruckte Marathi-Hagada. Sie enthält im hebräischen Texte viele Abweichungen von den uns bekannten europäischen und aussereuropäischen Riten; dem Texte ist die Uebersetzung sämtlicher Stücke mit Ausnahme der Schlusslieder beigefügt, eine Vorrede und eine Einleitung in Marathi-Sprache sind ihr vorausgegeben. Meine Bemühungen, eine Uebersetzung letzterer zu erlangen, blieben lange vergeblich, weil es in Europa keinen Gelehrten zu geben schien, der diese indische Sprachart versteht; selbst der Dozent der indischen Sprache am orientalischen Seminar zu Berlin erklärte mir, dass in ganz Europa niemand das Marathi zu übersetzen verstünde. Herr Bibliothekar Dr. Freimann in Frankfurt, der mir mit seiner hervorragenden Kenntnis der hebr. Ritualienliteratur zur Seite stand, machte mich darauf aufmerksam, dass der bekannte Gelehrte und Philanthrop David S. Sassoon in London auch Marathi verstände und etwaige frühere Ausgaben besitze. Dieser hatte die Güte, mir die letzteren zur Verfügung zu stellen, sowie Vorrede und Einleitung derselben zu übersetzen und eine mir durch Herrn Rabbiner Dr. Daiches in London vermittelte von einem Marathi-Studenten angefertigte Uebersetzung der Vorrede und der Einleitung der dritten Ausgabe zu kontrollieren. Nur durch die genannten Herren sind mir die folgenden Ausführungen ermöglicht. —

Es existieren 3 Marathi-Hagadas. Die erste ist in Bombay i. J. 5606 n. E. d. W., 1846 n. d. g. Z., 1768 indischer Aera erschienen. Die Uebersetzer waren Hagyeem Joseph Holegua, ein weisser Jude aus Cochin, und sein Schüler Hagyeem Isaac Galsurkar, ein Ben Israel. In der Vorrede werden Sprüche Salomos 1—6 in Marathi-Sprache gegeben, und die Namen des Setzers, des hebräischen, und des der Marathi-Worte, angegeben.

Die 2. Ausgabe erschien in Poona i. J. 5634 (1874), das Titelblatt enthält Angaben über Uebersetzer, Herausgeber und Drucker. Die 3. Ausgabe ist v. J. 5651 (1891). Uebersetzer und Verfasser der Vorrede und Einleitung ist der Hauptlehrer der Elijah David Sassoons-Schule, Elijah Schaloam Valvatkar.

Die 3 Marathi-Hagadas — ich werde sie mit A. B. C. bezeichnen — sind wesentlich von einander verschieden. In A. und B. ist der Text auf der rechten, die Uebersetzung auf der linken Seite, in C. folgt die Uebersetzung in der Reihenfolge nach einem kleinen oder grösseren Abschnitt des Textes. A. und B. haben eine grosse Reihe von Illustrationen, besonders angelehnt an die Programmworte קדש ורחץ usw., C. ist ohne Illustrationen. Aus den Illustrationen, deren Wiedergabe ich mir versagen muss, ist ersichtlich, dass die 3 Mazzoth der Sederschüssel nicht, wie in vielen Gegenden Deutschlands, bloss durch je 1, 2 und 3 Löcher als כהן לוי ישראל gezeichnet werden, sondern durch je 1, 2 und 3 hervorragende Ecken. — A. enthält nur den Text der Hagada bis zur Schlussbenediktion nach dem Genusse des vierten Bechers. B. und C. haben auch eine Anzahl Lieder, zum Teil andere als die uns bekannten; die Zahl der Lieder in C. ist grösser, als in B. — In B. stimmt der Hagadatext im Grossen und Ganzen mit dem unsrigen überein; in C. sind in ihm midraschische Ausführungen und Lieder, wie sie sich in einzelnen orientalischen Riten finden, beigefügt. — Dem Hagadatexte geht eine grössere Einleitung in Marathi-Sprache voraus, welche die Bestimmungen über הגעלת כלים. טבילת כלים. דיני החטים וטחינתם. אפיית המצה ביעור וביטול חמץ. Vorbereitung für den סדר und דיני השולחן enthält. B. hat auch דיני עירובי תבשילין. — Die Einzelbestimmungen für den Verlauf des סדר sind in A. und B. in hebräischer und Marathi-Sprache,

in C. nur in letzterer gegeben. — Diese Einzelbestimmungen sowie die Einleitung enthalten manche halachische Anordnungen, die mit der von uns recipierten nicht übereinstimmen. Ich werde zuerst die Abweichungen im Texte der Hagada, dann diese halachischen Bestimmungen behandlen.

1. Der קדוש für יום טוב beginnt in C. mit dem Satze: אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם, cf. ritus Bagdad und Tripolis. Nach den Worten את יום חג המצות הזה folgen die Worte ואת יום טוב מקרא קדש הזה, in r. Tripolis mit Auslassung des ו, in umgekehrter Reihenfolge in r. Jemen. — In B. steht vor dem קדוש: יש נוהגין לומר יגדל בשירות ועומד ואומר קדוש זה הראשון.

2. Dem הא לחמא עניא geht voraus בבהילו יצאנו ממצרים; so auch Maimon, Byzanz, Jemen. Im r. Tripolis wird es dreimal wiederholt. — Im Marathi wird der ganze Abschnitt dreimal wiederholt. — Nach כל דצריך wird in A. hinzugefügt כי לפסח, das כי scheint ein Fehler zu sein, לפסח entspricht Maimon. Zwischen dem zweiten השתא und עבדי ist הכא, zwischen הבאה und בני חורין ist בארעא דישראל eingeschaltet; so in Tripolis; in Jemen und Bagdad ähnliche Lesart.

3. מה נשתנה. Die erste Frage ist אין אנו מטבילין, so in Jemen, Bagdad, Tripolis. In der zweiten Frage heisst es חמין או מצה so in J. B. T. In der vierten Frage ist nach אוכלין hinzugefügt ושותין; so in Bagdad, Tripolis. Statt הלילה הזה heisst es stets והלילה הזה.

4. Nach אני ה׳ ולא אחר ist in C. der Midrasch eingefügt: אמרו רבותינו זכרונם לברכה. כשירד הקדוש ברוך הוא על מצריים במצרים ירדו עמו תשעת אלפים רבבות. מהם מלאכי איש. ומהם מלאכי ברד. ומהם מלאכי זיע. ומהם מלאכי רתת. ומהם מלאכי הלחלה. ורתת והלהלה אוחזת למי שהוא רואה אותם אמרו לפניו רבונו של עולם והלא מלך בשר ודם כשהוא יורד למלחמה שריו ועבדיו מקיפין בכבודו ואתה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא דיין עלינו שאנחנו עבדיך והם בני בריתך נרד ונעשה עמם מלחמה: אמר להם. אין דעתי מתקררת עד שארד אני בעצמי. אני בכבודי. אני בגדולתי. אני בקדושתי. אני ה׳ אני הוא ולא אחר. Die Einschaltung ist auch in Jemen und Bagdad; sie stammt aus dem סדור חלף. Machsor Vitri bemerkt hierzu: אינו מסדר האגדה ואינו כתוב במכילתא עם שאר דברי אגדה הכתובים על דברי ארמי אובד אבי. ואותו כקל וחומר האמור והלא עבדיו מקיפין אותו כדי שלא ימצא צער בגופו

ואתה מלך וכו׳. אטו מי איכא צערא קמי קודשא בריך הוא. והכתי׳ הוד והדר לפניו. לפיכך איני עיקר, ואין ר׳ רגיל לאמרו. ועוד דההי׳ כבא דאמרי בשירה. מפסקת בדרישה שהתחיל ובא לדרוש ויוציאנו ה׳ אלקינו וגו׳. והפליג בינתים בדברים אחרים שאינם מן הדרישה ואחר כך חוזר לסיים ולדרוש הפסוק שבידו. כדקתי׳ ביד חזקה זו הדבר. לפיכך רבוי דברים הוא וזו היא אגדה: ובארץ ישר׳ גזרו שלא לאמרו. ובפרובינצא נהגו לאמרו. Die vom Machsor Vitri inhaltlich bemängelten Worte כדי שלא ימצא צער בגופו nach ועבדיו מקיפין אותו finden sich im Jemen und Marathi nicht — sodass der Hauptgrund für die Fortlassung des Midrasch wegfällt.

5. כמה מעלות וכו׳. Nach ולא נתן לנו את ממונם ist in C. hinzugefügt: ומנין שנתן לנו את ממונם שנאמר וינצלו את מצרים עשאוה כמצודה שאין בה דגים דבר אחר עשאוה כמצולה שאין בה דגים. למה מחבב הכתוב את בזת הים יותר מבזת מצרים. אלא מה שהיה בבתים נטלו במצרים. ומה שהיה בבתי תשוראות נטלו על הים וכן הוא אומר כנפי יונה נחפה בכסף זו ביזת מצרים. ואברותיה בירקרק חרוץ זו בזת הים. ותרבי ותגדלי ותבואי זו בזת מצרים. בעדי עדיים זו בזת הים. תורי זהב נעשה לך זו בזת מצרים. עם נקדות הכסף זו בזת הים; so in Jemen und Bagdad.

6. Vor מצה זו שאנו אוכלין ist in C. ein Lied אמונים ערכו שבח, beginnend mit dem Refrain ואמרתם זבח פסח, eingefügt, es besteht aus 7 Versen, beginnend mit je einem Buchstaben von אהרן הכהן: so Bagdad.

7. בכל דור ודור. Statt לראות את עצמו heisst es להראות את עצמו; so Jemen, Bagdad. Der Verfasser des עץ החיים, Oberrabbiner zu צנעא erklärt in seinem סדור diese Lesart für richtiger. Für לא את אבותינו heisst es שלא את אבותינו.

8. Nach בא״י גאל ישראל folgt in C. das aus 22 Strophen bestehende Lied אתה גאלת את אבותינו; die Verse beginnen mit dem Buchstaben des א״ב: so in Bagdad, Jemen. In letzterem wird es mitten in der ברכה eingefügt, und zwar zwischen den Worten כן יגיענו ה׳ וכו׳ und לאכול בו מצה ומרורים.

9. Im כורך ist die Lesart in A. זכר למקדש כהלל הזקן דאמר על מצות ומרורים יאכלהו; in B. wird nach כהלל הזקן eingefügt שהיה כורכן ואוכלן בבת אחת לקיים מה שנאמר, in C. heisst es מצה ומרור בלא ברכה זכר למקדש בימינו יחרש כהלל הזקן und weiter wie in B. — Die Lesart in C. stimmt mit Bagdad, die in A. mit Jemen überein.

10. Vor dem Essen des אפיקומן sagt man nach A. und B. זכר לקרבן פסח הנאכל על השובע; ebenso in Bagdad.

11. Das ברכת המזון, das wesentlich von dem unsrigen abweicht, ist dem in Bagdad, Ceylon und Cochinchina ähnlich; kleinere Differenzen zwischen A. und B. — Vor dem ברכת המזון wird nach C. gesungen Psalm 67, alsdann אברכה את ה׳ בכל עת תמיד תהלתי בפי: סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם: תהלת ה׳ ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד: וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה׳; ähnlich in Tripolis. — Nach ברכת המזון heisst es in B. הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו, in C. כוס ישועות אשא ובשם ה׳ אקרא.

12. ישפך חמתך schliesst mit dem Worte השמו ab; so Bagdad, Jemen, Tripolis.

13. Nach הלל wird יהללו nicht gesagt; es folgen הלל הגדול, נשמת nach sefardischem Ritus, ובכן ישתבח ohne ברכה, alsdann יהללוך mit der ברכה: מלך מהולל בתשבחות אמן; so auch Bagdad, in dem jedoch das Wort ובכן vor ישתבח fehlt. Jemen schliesst mit der ברכה: האל המלך המהולל המשובח המפואר חי וקים תמיד ימלך לעולם ועד

14. In der Schlussberocho heisst es in A. והעלנו לתוכה במהרה, in C. והעלנו לטובה. Die Einschaltung für שבת lautet: ונחמנו ביום השבת הזה.

In B. und C. folgen nunmehr folgende Lieder:

1. יגדל. Am Schlusse wird hinzugefügt אלה שלש עשרה לעקרים. יסוד תורת משה ונבואתו. תורת משה אמת ונבואתו. ברוך עדי עד שם תהלתו.

2. שלח להולים. Ein Lied aus 7 Versen mit dem Refrain ליל שמורים הוא לה׳, Akrostichon שלמה הכהן. Es findet sich im Ritus Singeli.

3. אדיר במלוכה.

4. אדיר הוא יבנה.

5. ישמח צדיק, ein aus 5 Versen bestehendes Lied mit dem Refrain לילה. לילה. לילה. לילה ויום. עורו עורו לקראתי, Akrostichon יצחק חזק. — Da ich die Quelle dieses Liedes nicht gefunden, gebe ich es hier wieder: ישמח צדיק יוסיף לקח ביושרות לבו. לפני אלהי ישראל שיחת לבבו. לענה מאוד משפע טובו: לילה. לילה וכו׳: צדקת קונו פיו

מסדר לתמיד עורך. מפז יכתם האופיר יקר הערך. קומי אורי כי בא אורך: לילה וכו׳: חי וקים קרב נא לי את ישועתך. בשר נא לעיר צאן מקום דירתך. שישי ושמחי עם סגולתך: לילה וכו׳: קרית קדש מפוארה כל עמים יואל. בנה בה בית דירתך בבית אל. יגל יעקב ישמח ישראל: לילה וכו׳: חזק צירי האל אורי לפני יום בא. באור בוקר בלי חקר קלשם שבא. מהר יחישה בן דוד יבא: לילה וכו׳:.

In C. folgen noch:

6. ישיר ישראל שיר נועם, ein Lied aus 6 Versen mit dem Refrain ביום כי הקשיב קול שועם בשלח פרעה את העם. Akrostichon ישראל הלוי.

7. ממצרים הוציא האל, ein Lied aus 8 Versen mit dem Refrain אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה׳. Akrostichon משה חוצן חזק. — Die Lieder 6 und 7 finden sich in der Sammlung ששוני לפ״ק ספרי השירים Bagdad.

8. אדון עולם ישמו אחד, ein Lied aus 23 Versen. Akrostichon א״ב, dazu als Schlussvers נברך ישם כבוד הודו ונמליכו ונשירה. Es enthält die Glaubens-sätze, findet sich im ספר הפזמנים Kalkutta תר״ב

10. חד גדיא.

In B. und C. folgt: קדוש לשחרית של פסח ושבת, in B. יש נוהגין לומר אדון עולם קודם קדוש: für שבת: ושמרו וכו׳, alsdann אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם: וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל: שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה׳ אלהיך במקום אשר יבחר בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות. ולא יראה את פני ה׳ ריקם. איש כמתנת ידו כברכת ה׳ אלהיך אשר נתן לך. סברי מרנן ב״א א״מ ה׳ בורא פרי הגפן.

Die Einleitung enthält manche interessante Einzelheiten über die Vorbereitungen zu פסח, Herstellung der מצות und Aufstellung der סדר-Schüssel. Ich beschränke mich hier auf die Wiedergabe der folgenden Bestimmungen:

1. In sämtlichen Ausgaben findet sich für הגעלת כלים die ברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו על הגעלת כלים; in C. wird darauf hingewiesen, dass diese ברכה im שולחן ערוך und in הגהות nicht erwähnt wird. — In der Tat finde ich keinen פוסק, der für הגעלה eine ברכה kennt. Die Frage wird m. W. nur im איסור והיתר הארוך ס׳ נ״ה אות ק״א behandelt. Er schreibt ומה שמברכין על הטבילה ולא על הגעלה היינו משום שהטבילה היא מצות עשה והגעלה מצות לא תעשה שלא

לאכול נבלות והוי כניקור גיד וחלב שאין מברכין עליו מלבד לאו העריות שמברכין עליו אגב עשה הקידושין. In תוספות חולין ק״ה ע״ב ד״ה מים ראשונים wird als Grund dafür, dass bei מים אמצעיים keine ברכה erfolgt, angegeben: דאין זה כי אם הכשר אכילה כמו ניקיר חלב ומליחת בשר ebenso טור א״ח. — סמ״ג הובא בכסף משנה על הרמב״ם פ״ו מהלכ׳ ברכות הלכה ג׳ סוף ס׳ קע״ג כתב טעם אחר לפי שאין זה מצוה קבוע שאילו ביום אוכל אפילו בלא רחיצה כשרואה שאין בידו לכלוכי גבינה. Wenn, trotzdem auch sie ein הכשר אכילה scheinen, für טבילת כלים und שחיטה die ברכה vorgeschrieben ist, so ist dies für טבילת כלים damit zu rechtfertigen, dass die טבילה nicht eigentlich הכשר אכילה ist, da אין המאכל נאסר בתשמיש קודם הטבילה, עיין ירושלמי סוף ע״ז וכיון שנשתמש בהן אע״פ שלא הטביל והגעיל ושף וליבן הרי הן טהורין, und weil der Grund der טבילה nach dem ירושלמי ist: לפי שיצאו מטומאת הגוי ונכנסו לקדושת ישראל. — Für ברכה על השחיטה ist bestimmend, dass sie 1. als eine מצות עשה zu betrachten ist und 2. bei קדשים eine solche erfolgen muss: עיין רא״ש פ״ק דכתובות ס׳ י״ב אפקיה קרא בלשון צווי דכתיב וזבחת ואכלת ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הלכך מברכין על השחיטה. Wie bei מים ראשונים die ברכה eingerichtet ist משום סרך תרומה עיין תוס חולין ק״ה, so kann sie bei טבילת כלים mit Rücksicht auf טבילת נדה und bei שחיטה wegen שחיטת קדשים bestimmt sein. — Diese Momente mögen auch den unbekannten Autor der ברכה על הגעלת כלים veranlasst haben, diese ברכה, gegen welche in der גמרא sich nichts findet, einzuführen. Auch הגעלת כלים ist אפקיה רחמנא בלשון צווי — אשר יבא באש תעבירו באש —, nach dem einfachen פשט scheint sie weit mehr צווי als טבילת כלים, und auch הגעלה findet bet קדשים statt; cf. משנה זבחים פרק י״א משנה ד׳.

2. Das Einschenken des 2. כוס erfolgt vor הא לחמא עניא; ebenso in Jemen. — In der משנה heisst es מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, weshalb in anderen Riten das Einschenken direkt vor dem מה נשתנה erfolgt. — Ein Widerspruch der משנה mit dem מנהג Jemen und Bne Israel existiert jedoch nicht, da im Talmud das הא לחמא עניא überhaupt nicht erwähnt wird.

3. Während des מה נשתנה ist die Sederschüssel vom Tische zu entfernen. Dies entspricht der Angabe der פוסקים, die dies auf Grund des עוקרין את השלחן פסחים קט״ו ע״ב bestimmen. Wenn wir es unterlassen, richten wir uns nach מגן אברהם תע״ג ס״ק כ״ה.

4. Bei דם ואש ותמרות עשן, den י׳ מכות und דצ״ך עד״ש באח״ב soll man aus dem כוס den Wein in ein anderes Gefäss schütten, alsdann sofort die Hände und den כוס reinigen und letzteren nochmals füllen. Auch die הגדה עם פירוש זרע גד und die עם י׳ פירושים Wilna 1868 verlangen ein Ausgiessen in ein כלי, während der רמ״א in תע״ג סעיף ז׳ schreibt: ונוהגין לזרוק באצבע. Der מג״א ס״ק כ״ח bemerkt: נוהגין לזרוק באצבע ע״ש אצבע אלקים היא דלא כמ״ש בתג״מ לזרוק בזרת קטן עכ״ל ד״מ ובילקוט פ׳ וארא מביא פרקי ר״א שבקמיצה הכה הקב״ה למצרים וע״ז נאמר אצבע אלקים היא וא״כ יש לזרוק בקמיצה. Der חק יעקב ס״ק ל״ז zur Stelle fügt noch hinzu: וכתב פסח מעובין סימן ר״ס א׳ דיש שופכין היין ושוטפין הכוס אחר שזורקין ממנו באצבע ורוחצין ידיהם מטעם שלא לשתות שנזכר שם המכות וגם הטביל בו אצבע ונמאס עכ״ל ובמדינות אלו אין נוהגין כן ואין לשנות אם לא שהוא אסטניס ביותר ויש בזה הפסד אוכלין ע׳ סי׳ קע״א ולא הוזכר המנהג בזה בשום פוסק ראשון. Im ספר ערב פסח Livorno 5671 findet sich folgende Bemerkung: כשיגיע לפסקא זו דובמופתים וכו׳ מביאין לפניו כלי שבור חסר מצד אחד וטוב להיות מכלי חרס אדום ויקח הכוס של יין שיש לפניו ואומר עליו ההגדה ויעשה ג׳ שפיכות כשאומר דם ואש ותמרות עשן וכן יעשה י״ד שפיכות בעשר מכות וג׳ שפיכות בדצ״ך עד״ש באח״ב שהן הכל ט״ז שפיכות נגד י״ו פיות שיש בחרבו של הקב״ה הנקרא יוה״ך שהוא מלאך הממונה על הנקמה והוא יוצא מס״ת כי מלאכיו יצוה לך וכן מס״ת דכי הנה איביך יאבדו וכן ר״ת ואת כל הרשעים ישמיד וצריך להשאיר מיין שבכוס ולא ישפכנו כולו ויזהר שלא יהיה כלי זה ביד אשה כשעושה שפיכות הללו ויותר טוב להניחו בקרקע בצד השלחן ולא תהיה תפיסת יד אחר בכלי. ובעשיית השפיכות הללו י״א לזרוק באצבע וי״א בקמיצה וי״א בזרת וי״א לשפוך מן הכוס עצמו ולזה עלתה הסכמת האחרונים דמלבד שכן דעת המקובלים עוד כה גם על פי הפשט כן ראוי לעשות משום מיאוס להכניס האצבע בכוס כמה פעמים וגם שלא יחזור ויתערב בכוס היין שנשאר באצבע מהטבילות ראשונות מאחר דאלו ט״ז טבילות רומזים על המכות של מצרים ועל י״ו פיות אין נכון לערבם עם הכוס ששותה והנוהגים לשפוך מה שנשאר מהכוס לא יפה הם עושים אלא צריך להוסיף עליו יין וימלאנו וגומר עליו סדר ההגדה וטוב להדיח שולי הכוס מבחוץ במים מכל הצדדים ואחר כך ימלאנו. ושפיכת היין הללו צריך לשופכם אח״כ במקום שלא ידרכו בו בני אדם כמו מי נט״י שחרית ומים אחרונים ועיין בספר חיים לראש דנ״א ע״ש.

5. Vor פסח שהיו אבותינו אוכלים wird vorgeschrieben בשעה שאומר פסח יגביה הזרוע בידו. Dies widerspricht dem Talmud פסחים קט״ז ב: בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.

Der טור או״ח תע״ג bemerkt ebenfalls: פסח שהיו אבותינו אוכלין לא יגביה התבשיל שנראה כאלו הקדישו לכך. — In keinem Ritus findet sich demgemäss die Bestimmung, dass man das זרוע aufheben soll. Jemen schreibt direkt vor: יזהר שלא יגביה הבשר בידו.

6. Vor מצה זו heisst es: בשעה שאומר מצה זו יגביה המצה העליון בידו. Diese Bestimmung entspricht der Anordnung des מהרי״ל im דרכי משה על טור או״ח תע״ג, während der dort angeführte מהרי״ו bestimmt, dass פרוסה מישים לחם עוני hochgehoben wird. Mit letzterem stimmt der כנה״ג überein; mit ersterem החביב בפ״מ אות רס״ב בשם יש מי שכתב.

7. Für אכילת מצה wird folgende Vorschrift gegeben: יקח בידו שלשה מצות כסדר שהניחם הפרוסה בין שתי השלימית ויברך ברכת המוציא ואחריו יבצע משניהם מכל אחד כזית ולא יאכל ולא ידבר ויתן לכל המסובין ויטבול מן הראשונה ומן הפרוסה במלח ויברך ברכת על אכילת מצה. — Ueber die verschiedenen Ansichten, ob vor der ברכת המוציא alle 3 oder nur 2 מצות in die Hand genommen werden, sprechen der טור או״ח תע״ב ואחרונים ausführlich. Nach der ברכה על אכילת מצה lässt er die 3. מצה aus der Hand gleiten עיין מהרי״ל ואחרונים. Bei der ברכה על אכילת מצה soll jeder die מצה in der Hand halten, daher wartet der Hausherr mit der ברכה על אכילת מצה bis nach der Verteilung. - Betr. des Eintauchens in Salz bemerkt der רמ״א z. St.: ואין המנהג לטבלה במלח דפת נקי אין צריך מלח.

Nach dem כורך werden זית und בצים an die Mitglieder der Tafelrunde verteilt und gegessen. Auch Jemen hat die Bemerkung ואח״כ מחלקין הבשר והצלי והבצים.

9. Nach נרצה folgt die Bestimmung: ואחר ארבע כוסות אלו אסור לאכול שום דבר וכן לשתות יין או פיפא אסור עד לאחר שיקדש אבל מים מותר לשתות. Ueber die Frage, ob der Genuss anderer Getränke als Wein oder nur Wasser erlaubt ist, gehen die Ansichten der פוסקים auseinander. Im עץ חיים des יוסף צלאם zur jemenitischen הגדה findet sich darüber folgende Zusammenstellung, die zugleich die verschiedenen Ursachen des Verbotes behandelt: ואחר ד׳ כוסות אלו אינו רשאי לאכול שום מאכל או לשתות יין זולתי מים כאשר כתבו גדולי הפוס׳ וכ׳ מרן הב״י דכל המשקין דינם כיין וכת׳ עליו הר׳ חמ״י נראה להתיר משקין שאינם משכרים שהרי כ׳ הר״ן דלא הוי טעמא משום מצה שהרי כבר ישתו אחריה ב׳ כוסות אלא טעם הדבר שלא יהי׳ מוסיף על ד׳ כוסות

וגו׳ כמתחיל בסדר אחר ועפ״י טעם זה כל משקה דלא הוי חמר מדינה מותר לשתות אחר ד׳ כוסות ומטעם זה התרתי לעצמי ולרבים אשר עמדי לשתות מי הקאהווע וכיוצא אחר הסדר עכ״ל וכן כתב הר׳ פר״ח. ואע״כ כ״ש דמותר לשתות עשן הנקרא תובאק ופשוט הוא וכס׳ פרי האדמה כ׳ בי׳ פסח מעובין אות שמ״ו דלא ראה היתר לנהוג בשתיית הקאהווע והטיטון וכו׳ ע״ש עוד דהנחלת צבי והחק יעקב פסקו כהפר״ח ומסיים כ׳ הט״א דאם מבשלים המים עם תפוחים שרי וכס׳ בית דוד ס׳ רס״ב כ׳ ג״כ דאינו אסור כי אם דומיא דיין דהני פירות מעורבין עם המים אבל דבר יבש שאין בו לחלוחית ואין יוצא ממנו שום מים כלל אלא שהמים קולטים טעם הדבר היבש ההוא אין זה נקר׳ משקה ומותר כמים וכל זה לטעם הר״ן ז״ל אבל לטעם הגאונים ומשמעות הרי״ף והרמב״ם דסברי דהטעם כדי שיישן וטעם מצה בפיו פשיטא דאסור לשתית אי לטעום שום דבר רק מים בלבד דאין בהם להפיג טעם מצד עצמן וכבר האריך נהר שלום בזה ולקושי׳ הר״ן השיב וז״ל דלא חשו אלא שתיית רשות אבל על שתיית מציה לא חשיב מפיג וסיים דאין להקל נגד משמעות הגאונים והרי״ף והרמב״ם וכד מרן הב״י ז״ל כן הוא אצלינו מנהג קדום.

Die Statuten der Gemeinden auf der Insel Candia.

Von Dr. **H. Rosenberg** (Ancona).

Auf das hier zur Veröffentlichung gelangende Statut haben bereits Berliner und Steinschneider (Mose III, 58, Jahresberichte der Geschichtswissenschaft III. 65) aufmerksam gemacht, worauf dann Güdemann in seiner „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien" einige Auszüge hiervon gebracht hat.

Dem gegenwärtigen Abdruck liegt eine Abschrift zu Grunde, die mein verehrter Vorgänger Rabb. J. R. Tedeschi זצ"ל von der einst im Besitze der gebr. Viterbo hier vorhanden gewesenen Handschrift genommen hat, während das Viterboische Ms. selbst nicht mehr zugänglich ist, was ich um so mehr bedaure, da von der mir vorliegenden Abschrift das erste Blatt fehlt.

Wie bereits Güdemann mitgeteilt hat, enthält unsere Abschrift zwei Rezensionen des genannten Statuts. Die erste gibt in bündiger, poetischer Form lediglich die Verordnungen wieder, während die zweite mehrfach auch auf die Verhältnisse der Zeit eingeht. So ist ganz besonders interessant die lebendige Schilderung von den eingerissenen Uebelständen, die im גדר בעד תפלה gegeben wird, wie auch der Skandal (ganz nach moderner Façon), der im גדר בעד חתנים mitgeteilt wird. Beide Rezensionen künden einleitend 10 Verordnungen an [1]), doch liegen im Texte selbst nur neun vor, und zwar fehlt beide mal גדר בעד הקבוצים. Eine

[1]) ועשו עשר תקנות בימיהם נגד עשר תקנות שתקן עזרה (Güdemann 307) spielt auf die Talmud-Stelle ב"ק 82a an, wonach Esra 10 תקנות erlassen haben soll.

dritte Auflage unseres Statuts war im 16. Jahrh. bekannt, die 18 Verordnungen enthielt, und in der der Paragraph נדר בעד החרמים, (über welchen damals ein Streit ausgebrochen ist, worüber Abraham Menachem Porto von Cremona eine Entscheidung erliess), an zehnter Stelle stand. (Güdemann 311).

Ueber die Proklamation des Statutes haben wir eine genaue Beschreibung in der Einleitung zum ersten Erlasse, die Güdemann p. 307 auszugsweise abgedruckt hat; wonach sämtliche Gemeinden der Insel Candia in der Elija-Synagoge sich versammelt hätten, und die anwesenden Gelehrten, an deren Spitze R. Baruch stand, das Volk in solenner Weise, mit der Torarolle in der Hand, auf die Einhaltung der תקנות für alle Zeit verpflichtet hätten. Von dem zweiten Erlasse wird in der Einleitung bloss gesagt, dass R. Zedaka die תקנות den Gemeinden restituiert hätte. Von dem dritten Erlasse teilt Abraham Menachem Porto in seiner תשובה (Güdemann 311) mit, dass die Verordnung על פי רוב הקהל angenommen worden sind.

Die erwähnte Einleitung zur ersten Rezension enthält auch ein genaues Datum, es lautet:

ויהי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות שנה ושמנים ושמונה לבריאת עולם וסימן דהתקפ״ח ט״ו לחדש אלול בשני בשבת. Gegen dieses Datum wenden Halberstam und Güdemann ein, dass der 15. Ellul dieses Jahres nicht, wie angegeben, auf einen Montag, sondern auf einen Freitag fiel, ferner dass der mitunterzeichnete Schemarja Jkritit b. שלחיה, den Güdemann mit Schemarja ben Elija identifiziert, nicht im 13. sondern 14. Jahrhundert lebte. Nun hat bereits David Kaufmann (Gesammelte Schriften II 244) darauf hingewiesen, dass der Name שלחיה mehrfach bezeugt ist, und nicht, wie Güdemann meint, eine Verstümmlung für אליהו. Ausserdem hat das 13. Jahrh. als Entstehungszeit unseres Statuts viel Wahrscheinlichkeit für sich wegen der bemerkenswerten Uebereinstimmung der Notiz in der Einleitung: ועמהם הגאון ה״ה רבינו ברוך נר״ו הנמצא בעת בינינו mit der Angabe von Samuel Algasi in seiner Schrift תולדות אדם, wo er schreibt: שמ״ו שחבר רבי׳ ברוך מגרמייזא ספר התרומה והיא עבר דרך קנדיאה והלך בארץ ישראל. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass der Unterzeichnete ר׳ ברוך בר׳ יצחק

mit dem Verfasser des Sefer Hateruma identisch ist, der um 1200 blühte und 1238, nach Algasi's Angabe, in Candia gewesen ist. Die zweite, in unserer Hs. erhaltene, Auflage mag am Ende des 14. Jahrh. erfolgt sein, wenn wir den in der Einleitung erwähnten R. Zedaka mit dem von Steinschneider im Mose III, 284 genannten identifizieren dürfen.

Da, wie oben erwähnt, von der mir vorliegenden Abschrift das erste Blatt fehlt, das die Einleitung und die fünf ersten Verordnungen der ersten Rezension enthielt, so kann ich hier nur lie zweite vollständig zum Abddruck bringen, während ich die einzelnen in unserer Abschrift erhaltenen Verordnungen der ersten Rezension auf der zweiten Columne, (ohne Rücksicht auf deren Reihenfolge), die der zweiten gegenüberstelle. Die Reihenfolge ist:

Erste Rezension:	Zweite Rezension:
גדר בעד התפלה	גדר שלא ישיג א׳ גבול רעהו להוציאו מביתו
גדר שלא לגניב לגוים ולשקר להו	גדר בעד טהרת בית הטבילה ונקייתו
גדר בעד החרמים	גדר בעד ע״ש ועיו״ט
גדר בעד לוית המתים תנצב״ה	גדר שלא לקבול בע״ש ובעיו״ט
גדר בעד החתנים	גדר בעד התפלה
גדר בעד בטול מלאכה בערב שבתות וי״	גדר בעד החתנים
גדר שלא לקבול בערבי שבתו ובערבי י״	גדר בעד לוית המתים זלה״ה
גדר שלא ישיג אדם גבול עמיו להוציאו מביו	גדר בעד החרמות
גדר לטהרת בית הטבילה	גדר שלא לגזול לגוים

נוסח שני

אלה התקנות נעשו בקהלות קאנדיאה והחזירם לקהלתנו רבי צדקה ישיהיה ודם עשר תקנות שתקנו לנו הנשיאים ראשי בני ישראל למען נשמיר לעשות את כל הכתוב בהם כי או נצליח את דרכינו ואז נשכיל וסימנם ואת המשכן תעשה עשר יריעות.

---

[1]) גדר שלא ישיג אי גבול רעהו להוציאי מביתו

ראשונה הסכמנו ותקננו לאמר שמן היום הזה והלאה לא יורשה שום אדם הנקרא בשם יעקב וממי[2]) יאידה יצא בסיבה מהסיבות להרבות מהר ולהרהיב מתן לאחד מבעלי בתים על אודות בית מביתיו נתון לזולתו בשכר, מבלתי רצון האיש ההוא הדר בו ראשונה להעתיק משם אהלו ולהפרד מאתו בשלום מצורך לזה, אם בעל הבית עצמו ר״ל המשכיר הבית ההיא יבקש עלילות ותהבולות על השוכר להוציאי מביתו או להרבות שכר הבית כפי מה שירבה לו מסית יסיתהו ויבריהנו לצאת מביתו בהיישבו עבור יום או יומים להשכירו לאיש הבליעל אשר הסיתו לגרש האיש מביתו, על כזה וכזה מסכימים מקבלים מקיימים יחד כלל קהלתנו בקנס ברכה[3]) שלא יורשה שום אחד מאנשי קהלתנו לשכור הבית ההוא אשר גרש ממנו השוכר

נוסח ראשון

גדר שלא ישיג אדם גבול עמיתו להוציאי מביתי.

תשיעית. — עמדנו ע״ד השגת גבול. גזרנו למנוע השתדלות להיציא חברו מביתו שהיה דר בו עם בניו ובנותיו בהרבות לבעל הבית מהר ומתן, והרי היא כבי יותן, ואל יפתה את בעל הבית בדברים להוציא מביתו את אחיו העברים למען יכנס הוא בתוכו, ויעש לו עליות וחדרים, וישא עיניו אל ההרים, בעליות מרויחות בהדורים ובאו לו המים דמארים למרים. ע״כ יזהר כל אדם לנפשו פן יעשנו העון הזה וילכדנו, כי השיג גבול רעהו, והמעניש האמיתי יענישנו והכתוב צווח בית תבנה ואיש אחר יחנכנו.

---

[1]) גדר כזה נעשה ג״כ בימי אברהם פורטו נגד הבאים להשיג גבול רעיהם בעלי החנויות של פיוארה עיין בספר תולדות גדולי ישראל מר׳ מרדכי שמואל גירונדי דף 85 ד״ה אברהם מנחם פורטו.

[2]) אולי ר״ל: ממעי.

[3]) „בקנס ברכה״ לשון נקיה היא במקום „בקנס קללה״ ולא כמו שהעתיק החכם ר׳ משה גידעמאן בספרו דף 329 בקנס ברכה, ולהלן „בגדר בעד ע״ש ועיו״ט״, הוא אומר חיוב ברכה.

נוסח שני

הא׳ עד מלאת לו שנה תמימה אשר התגרש הדר בו. ראשונה זולתי אם המסית או המדיח יגלה אוזן האיש הדר בו ראשונה להודיעו איפן העקבה והמרמה וירצהו באופן מה עד יעביר על חטאתו וישאר המגורש מרוצה בעת ההיא. יותר לו לתור לו מנוחה בבית ההוא, ואמנם אם ח״ו יהיה איש רע מעללים יחפוץ ברשע וזדון לבטל הגדר הזה בקושי ערפו ורוע לבבו הגבוה, אנחנו מסכימים ומחייבים הקונדסטאוול״ו או (זו) זולתו מהממונים הנמצאים ביום ההוא לקבץ כל הקהל יחד באחת הכנסיות ושם מגלה דעתו בקהל בעולתו אשר עשה וקורא לו פורץ גדר בישראל, ושם יחייבו כל איש ישראל להבדל ממנו, בשמחתו לא יתערב ואל יקרב באבלו, ושלום על ישראל.

נוסח ראשון

גדר בעד טהרת בית הטבילה ונקייתו.

עוד יש לדעת שכל ענין בית הטבילה אשר הכוונה בו טהרת בני ישראל כמצות תורתנו וחז״ל ועתה קצת מבני עמנו חלפו חק בעשותם בו כל צרכם בדמותם שהכוונה בו היתה לתועלת פעולותיהם המכוערות אשר יעשו בתוכו עד ילכלכוהו ויטנפוהו והיו מימיו כרכום וטיט הננו מסכימים ופוסקים בקנס ברכה שמן היום הזה והלאה לא יורשה שום אדם לעשות בו מלאכה כלל, לא רחיצת בגדים, ואף כי שריית עורות, לא רחיצת כלים ולא שריית גזרי חביות וקשריהן וכדומה בהן, ולהשלים[1] הכוונה בפועל, הפך כוונת הסכלים אנחנו

גדר לטהרת בית הטבילה.

עשירית. — ידוע כי בית הטבילה, עשוי למצוה מעולה, כמה נישאה וגדולה לטהרת בנות ישראל כאשר צונו בתורתנו האל, וידוע כי הטובלת בנידותה צריך שלא יהיה דבר חוצץ בעצמותה משום ואל אשה בנדת טומאתה לא תגע לגלות ערותה[2]) ומעשה בשפחתו של רבי שרירה[3]) וטבלה וכו׳ ע״כ רצנו אנחנו חתומי מטה לקראת המערכה לקיים דבר ההלכה, שמירה וערוכה דתנן במסכת כלה, שכן הגדה היא אחר מעשרה מיני ממזרות הנמנין שם בגמרא ואלו הן עזי פנים, שבגללם כל מחלוקת ועברה ומפני זה עמדנו ותקננו ואחרון אחרון חביב גמרנו והעשירי יהיה

---

[1]) ר״ל שאם יתחייבו לטהרו ימנעו לטנפו. — [2]) עיין נדה דף ס״ו ע״ב; קדושין כ״ה ע״א.
[3]) צ״ל שֶׁיָּרְדָה.

נוסח שני

מסכימים שהקינדוסטבל ו הנמצא בכל זמן יתחייבו לטהר את המקוה בכל שנים חדשים, וזה כשיסגור דלת הבאר אשר בחצר המקוה עד שינקוהו כל המקוה שואבי המים, ויתר הפועלים המקבלים ממנו רב התועלת ואחר יפתח להם הדלת לעשות מן הבאר עסקם כמנהגם.

גדר בעד ע׳ ש וע״ו ט.

עוד יש לדעת שבראותנו קצת מבני עמנו ישליכו הדרך הישרה אחרי גוים ובערבי שבתות וי״ט איש איש על עבודתו ועל משאו ישיתו יד עד בא השמש יהיו עינם ולבם להשלים המלאכה אשר בידם ואף כי בהיות בעל נצרי מחזיק כי יהירצי ופעמים יהיה היום קודר בלא חמה וימשך לזה שיחללו שבת אם בעצם ואם במקרה, אנחנו מסכימים ופוסקים בחיוב[1] הברכה עליהם, נוסף על שהם עוברים גם על איסור[2]) דבריהם שלא ירשי כלל מזכר עד נקבה[3]) אשר בעדתנו לעשות מלאכה מחצית היום ומעלה בערבי שבתות וי״ט כמצות רז״ל אף כי ינטו צללי ערב ופנה היום אל מצות אלהיו יפנה, לא יעבוד עוד בלתי אם היה שואב מים לצרכי רבים לשבת יקיצא כי מהענינים הצריכים להם ימותרים לעשות.

גדר שלא לקבול בע״ש ובעי״ט.

עוד לדעת כי מאשר ראינו המנהג הרע שצמח בקרבנו יהוא לבשתנו וכלמתנו.

נוסח ראשון

קדש לה׳ הסכמנו שלא ירשה שום א׳ מזרע היאודים לילך למקוה לרחוץ בו בגדים הצניפות והרדידים והבגדים התמידים יכמו כן לא יתעסקו כי בשאר תשמישי הברים המביאות לידי טנוף וטשרים כן יהיו בני הטבלות ח״ו ממורים ולעשות את כל דברי התורה הזאת.

גדר בעד בטול מלאכה בערבי שבתות וי״ט.

שביעית. — ידוע כי יום הו׳ אות הוא לישראל ולנחלת אריאל כי בם בחר האל והשכין שכינתו לטולם שנא׳ ביני ובין ב״י אות היא לעולם והיא מורה על בריאת העולם, ע״כ גזרנו על אנשי קהלתנו כלם קטן וגדול ששם הוא למקטנם וגם גדולם ליבטל כל העם ממלאכה בערבי שבתות וי״ט ולצרכי היום נהיה רצים ושבים, וצדקה בעד העניים נהיה גובים, וכולנו כאחד טובים, וישיעור ביטול כל העם ממלאכה יהיה מן חצות ולמעלה, והיינו רק למעלה.

[4])גדר שלא לקבול בער״ש וערבי יו״ט.

שמינית. — צריך אדם לכבד שבת

---

[1]) למעלה הוא כתוב קנס ברכה.

[2]) עיין פסחים דף נ׳ ע״ב.

[3]) כתב בשבלי הלקט סימן נ״ו: ומצאתי בתשובות בשם ר׳ נטרונאי גאון זצ״ל עשיית מלאכה בע״ש ועי״ט דקאברי׳ דאסר לא שנא לאנשים ולא שנא לנשים.

[4]) גדר זה העתיק ג״כ הה׳ משה גידעמאן בספרו דף 306.

נוסח שני

יען כי רבים מבני עמנו יקבילו את אחיהם היאודים בע״ש ובעי״ט לפני המשפט באופן כי יאחר שם עד סמוך לקדוש היום והם נמנעים מצרכי שבת ומשמחת יו״ט הסכמנו לתקן את אשר עותו רוב אחינו בשבתות ובחדשים ובמועדים המקודשים, שמכאן והלאה כל איש ישראל הנמצא בינינו לא יורשה בקנס ברכה לקבול את חברו הישראלי בשום מקום המשפט הן אצל גוים הן אצל יאודים בע״ש ובעי״ט וזה למען לא ימנע משמחת י״ט ויכין ג״כ צרכי שבת לה׳ ולא תהיה עדת ה׳ כצאן אשר אין להם רועה.

[1]) גדר בעד התפלה.

עוד יש לדעת שעל ענין החטא הגדול והאשם המופלג אשר בעדו אבל אשמים אנחנו ובו אנחנו נמקים בהשליכנו אחר גונו ענין התפלה אשר בה נתחייבנו ליחד ולרומם אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה ולטהר נפשותינו בגזירת רצונו ית׳ וית׳ ורבים מאתנו בבוא עת התפלה בשבתות ובחדשים ובחגים ובמועדים מהם יפנו דרך כרמים גנות ופרדסים ומהם יפנו אל חוף הימים אל אניות אבה ומהם יפנו אל ערכאות[2]) הדייינים גם בשווקים וברחובות לבלי תועלת רק אחרי שרירות עיניהם לבם הולך להשביעם מתאוות הגשמיות הכלות והאובדות אשר אין מבוא לנפש הנשארת להם כלל, ולא ישיבו אל לבם אדות החטא הגדול אשר בו המה נכשלים

נוסח ראשון

ומועד מבע״י ראינו, וכן הוא אומר והיה ביום הששי והכינו, לכן כדי שיהיה כל אחד שמח בשבתו, הוא ובניו ואשתו, וכל פמלייתו, הגלוים אתו, ולא יעצב כל אחד מה יהיה משפטו, תקננו שלא יורשה שום אחד לקבול את אחיהו הישראלי מחצות היום ומעלה, הן לפני גוים הן לפני יאודים, על אידות צניפות ורדידים, או על עסקי מקח וממכר ושאר דברי חפץ ואישכר, על שיהיה לישראלים שחות[3]) ושמחה ונסו יגון ואנחה בערבי יום מנוחה, ויכינו בששון צרכי שבת, ובזכות זה יצרנהו כאישון בת.

נוסח ראשון של גדר זה חסר בכ״י שלי

---

[1]) גדר זה העתיק ג״כ החכם ר׳ משה גידעמאן בספרו דף 329.

[2]) ר״ל להתעדן בשמעם שם הוכוחים, ולא כמו שתרגם החכם ר׳ משה גידעמאן בספ דף 309 : und sich bei Gerichte zu schaffen machen. — [3]) צ״ל שחות.

נוסח שני

בעזבם את בית מעון אלקים לבלתי המציא
שם את עצמם בעת התפלה לשפוך שיחם
לפני צור מעוזם אשר בידו מחקרי ארץ
ותועפות הרים לו להללו ולשבחו כאשר
חק גזירת רצונו עליהן, עד שכאשר יבקשו
אפילו עשרה בני אדם לא ימצאו בבית
האלהים למלאת חק התפלה והמה גורמים
לשכינה לחרות בנו מסיבת מניעתם
מלהמצא את עצמם בבית האלקים בעת
התפלה ובפרט בשבתות וביו ט היא בגלל
היותם ספר . . ?)[1]) ולו היתה התנצלותם
אמיתית ההרישנו ואולם לא זו הדרך ולא
זו העיר עינינו הרואות תאות חישקנו
בקריאה כל ששת ימי המפעל ואף כי
נקרא ספר, קריאתנו קריאה חלושה מן
שפה לבד מי יתן והיינו שמים לבנו אל
כוונת דברי התפלה לבד לבלתי היות מוצא
שפתינו וקריאתנו בתורה כמצות אנשים
מלומדה וגם בשבתות ובחגים ובמועדים לא
תהיה הכרת הבדל ויתרון בין ימי הקדיש ובין
ימי החול וזה דבר זר מאד והוא עון פלילים.
בראותנו הענין המקולקל והמעוות הזה
ההוה בינותינו ואין כל אחד מאתנו נוסר
מעצמי להיישיר מעקשו, ואנחנו בישכבר
התנצלנו כי לא מדעתני טוהר לבנו ומרחבי
רעיונינו הואלנו לפצות פה בהוראת אמרים
לפני קהלתנו בהירת אלקים כזאת ובפרט
לפני השועים האצילים אנשי החכמה
והתבונה להורות להם את הדרך ילכו בה
על שכבר ידענו בבחינת עצמנו כי קטנם
עבה ממתננו ואולם המישרים את ישמנו
והמזכירים את עצמנו ולאשר ראוי להזכיר
למען יוסר פוקת המכשול והפישע ממנו
ומנפשותינו אנחנו מסכימים ופוסקים בקנס

[1]) Dieser Passus ist nicht verständlich.

נוסח שני

ברכה אשר נעשה ואשר יעשה שמהיום
הזה והלאה לא יהיה רשאי שום אדם
מאנשי קהלתנו לצאת בשבתות ובחדשים
ובמועדים מתוך הקהל מבלתי היות לו
סיבה מכרחת עד צאתם מבה״כ שחרית
ואולם אחרי אשר יעיר משנתו יתן אל לבו
לשים פעמיו אל מעון דביר אלקינו אף
לא ללכת אל חוף האוניות ולא אל מגרשי
העיר יצא להנער ולהתעדן בשום סיבה
ועילה ואולם כל עדת ישראל הנקראים
בשם יעקב עובדי אלקים חיים ישחרו אל
מעון בית ה׳ ומקום משכן כבודו לקדש
צור מעוזם אשר הוא התענוג הרוחני
האמיתי ומעדן הנשמות ואחרי הפטרם מן
התפלה יהיו רשאים לפנות גם אל התענוג
הגשמי העתיי. ואילם העבדים הידועים
אשר אין טבעם לפנות אל התענוגים
הגשמיים בעתים ההמה יהיו מחוייבים
שבעת אשר ישלח אחריהם חזן הכנסת
ספרשת נשמת כל חי והלאה יהיו מחוייבים
מיד בלתי התרשלות להפסיק למודם ונהרו
אל טוב ה׳ להמציא עצמם אל בית
האלקים לכבוד בוראנו ית׳ וית׳ וגדעה
נרדפה לדעת את ה׳ כשחר נכון מוצאו
ויבוא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ [1]) נעתר
אליו ויעתר לנו ועזרה בצרות נמצאנו
וממאסר הגלות יצילנו ויפדנו ומאפלות
לנגוהות יהלכנו ויראו עינינו וישמח לבנו
כי בה׳ בטחנו.

גדר בעד החתנים

אמרו רז״ל [2]) כל מקום שאתה מוצא
גדר ערוה אתה מוצא קדושה והתקדשתם
והייתם קדושים, קדש עצמך במותר לך

נוסח ראשון

גדר בעד החתנים

ששית. — בעד החתנים לא יכנסו
בבית נשותיהם בטמונים, פן יבואו לידי
מעשה עם אשת מדנים, ויפול בידי ארונים

[1]) הושע ו׳ ג׳. — [2]) ויקרא רבה פר׳ כ״ד.

נוסח שני

וכבן נהגו אבותינו הראשונים קדושה לעצמם וכרתו ברית לעינם והחמירו על עצמם ישכל המשודך כל יעבור מבית משודכתו עד עת הכנסתו בחופה ואפילו גדר היה מפסיק ביניהם אילו פגעו בדרך זה הופך פניו לצד זה וזה הופך פניו לצד זה כאילו עקרב עיקצם וקיימו בנפשם החכם עיניו בראשו בראיתם את הנולד כי קרוב הדבר אחר שנשתדכו אם יקלו בכניסה ויציאה לבוא לידי יחוד והרי בטלה גזרת דוד וב"ד [1]) שגזר על יחוד פנויה כי בידאי היא לא אשתו והיא לא אישה ותירת פנויה עליה ורבים הישיבו מעון ויהי מקרוב כעישר ישנים גדר אבנים נהרסה ואנשים אנשי בליעל התחילו לפרוץ גדרן ישל ראשונים ונהגו קלות ראש עד שהקילי בעצמם ליכנס בבית חמיהם ויאכלו וישתו שם וקשטו את בנותיהם ויושיבון לפניהם ולהכת היצר בוערם בקרבו לא יישיב דרך הפתח אשר בא בו עד הרגילו עצמם לדבר עבירה ומקורה הערה ויהי כי ארכו לו שם הימים לא ימנע עצמו לביא בדמים, והיא גם היא לא זכרה אחריתה ותעל צחנתה לגלות את ערותה, המה יצאו העירה לא הרחיקו והנה עוברה בצדה כריסה בין שיניה, ואביה ירק ירק בפניה, ויהי כי קרבו ימיה ונהפכו עליה ציריה מי ראש ולענה השקוה, לנפול שלייתה מבין רגליה וכי לא נתמלאת מחשבתם המילדת יפילו במכמרתם בקשו אישה חכמה להרוג בערמה, העל אלה יתאפק ה' מחרות אפו בנו, הלא תבער כאש חמתו ומי יוכל שאתו ע"כ ראינו לגדור פרצה זו והסכמנו כלנו

נוסח ראשון

אלקי האלקים ואדוני אדונים, אוי למעלם כי גלכדו ברשת מצודות וחרמים וקללת המלכים והחכמים, גזרת דוד וב"ד, שגזרו על יחוד פנויה, ומה יושיב כי יפקדהו גדול העדה ורב העלילה. ע"כ תקנו לבל יקרב אל פתח ביתה ולא יביט בה אפילו לראותה עד יכנס לחופה, פן תלכדהו בישת וחרפה כי היא לא אשתו והוא לא אישה ואסרנים להתיחד פן יבואו לידי הגישה, ואבות אבותינו מעולם נהגו בדבר זה קדושה טהרה נקיון ופרישה. וגם אנו הפסנו בעד קהלתנו לשמור גדרנו. ובזכות זה יזכו לבנים ובני בנים חכמים והגונים שומרי תורת אל ומקיימי מצות בישראל.

[1]) ע"ז דף ל"ז ע"ב.

נוסח שני

בדעת א' להחזיר הדבר ליושנו שמהיום והלאה שום משודך לא יהיה רשאי להכנס בבית חמיו עד זמן הכנסו בחופה ואם אונס יכריחנו וצורך לו ליכנס יצטרך לקחת שנים מן הממונים אשר יתמנו על כל עניני הגדרים הנזכרים או שנים מעלמא לבל יפרוץ גזירת דוד וב"ד והנטפלים עם חתניהם ללמוד, ר"ל שצורך להם ללכת בבית חתניהם ללמוד להם לבדם יהיה מותר ליכנס ולצאת כי גדול כח ת"ת שמתשת כח המנוול וע"ד שאמרו רז"ל אם פגע בך מנוול זה משכהו לבה"מ[1]), וגודר פרצות יגדור פרצותינו ויראו עינינו וישמח לבנו עם כל המחזיקים ידינו לקיים מצות בוראנו

גדר בעד לוית המתים זלה"ה

נוסח ראשון של גדר זה חסר בכ"י שלי.

עוד יש לדעת שבהשימנו על לבנו להיישיר כל מעקש המבואר אלינו שהצירך מכריח על ככה, מצורך אל היות הישרת המעקש ההוא הנהגת מדינית חשובה משגיח כל המין האנושי עליה אך כי העדה הקדושה בחירת אלקים אנשי התורה והמצוה ראה ראינו שמושכל ראשון הוא שמצות גמילות חסד הנעשה למשכן הנפש אחרי הפרדה ממנו ללכת אל בית עולמו ולשוב אל האדמה אשר ממנה לקח באשר הוא סוף כל אדם, גדולה היא מצות גמ"ח ויען היות הדבר כן הנו ידוע לכל בעל שכל את אשר אנחנו בכל עוז נצטוינו ונוסרנו והוזהרנו בשמירת המדה החשובה הזאת ועם כל הזהרת השמירה אשר הוזהרנו לשמרה ולהחזיק בה כהיום נמצאים אנשים מאנשי קהלתנו המשליכים אחרי גוים כבוד מתי ישראל מלוותם בהוצאת לכתם אל בית עולמם ולא לבד נמנעים מללוותם

[1]) סוכה נ"ב ע"ב.

נוסח שני

בחמלם על טרדת גופם ואולם גם המה
מתעסקים במלאכתם ובאומנותם כבתחילה
ולא ישיבו אל לבם ולא דעת ולא תבונה
שהמות טבעי הוא הוא מתפשט אל סוג
כל המין החי אף בסכלותם המה חושבים
מחשבת הפתאים הרעים האומרים כרתנו
ברית את (ה)מות ועם שאול עשינו חוזה
שיט שוטף כי יעבור לא יביאנו ידבר רוע
אכזריית הפעולה כזאת פונה הוא אל
תכלית הגרעון. ראוי לכל מאמין להתרחק
ממנה ואולם כל חי מדבר יאות לו היות
חושב בכל רגעי עתותיו כי כפשע בינו
ובין המות וכי אשר בידו נפש כל חי ורוח
כל בשר איש פעל אדם ישלם לו וכארח
איש ימציאנו ובכן להיישיר כל כושל
ממבוכת מחשבתו ולהדריכו אל נתיב
ההנהגה המשיכחת אנחנו מסכימים ופוסקים
שבקנס ברכה אשר בישכבר נעשה ואשר
בכל זמן מעיתד להעשות מהיום והלאה
בהפטר נפש אדם מאנשי קהלתנו להיי
עולם מבן חמש שנה ומעלה אחרי השמע
בהכרזה פטירת הנפש ההיא[1]) לכל איש
בעל מלאכה לא יהיה לו רשות להתעסק
במלאכתו בשום סיבה ועילה אף יהיה
מחוייב בעת ההיא להתבטל ממלאכתו
הוא וכל המתעסקים אתו והמתלמדים
ממנו עד אשר ילוו המת מישכונתו חוץ
לפתח העיר. ואם סיבה תעכבהו מללותו
עד מקום קבורתו יעמוד במקום סמוך
לעמידת המלווים עדי התרחק המת מעיניהם
ויחזירו פניהם איש איש אל מלאכתו
ואומנותו ובזכות זה לא תאונה אלינו רעה
ונגע לא יקרב באהלנו כי מלאכיו יצוה

[1]) לפי מאמר הגמ׳ מועד קטן דף כ״ז ע״ב: ואמר רב יהודה אמר רב מת בעיר כל בני העיר אסורין בעשיית מלאכה.

נוסח שני

לנו לשמרנו בכל דרכינו על כפים ישאונו פן תגוף באבן רגלנו

[1]) גדר בעד חרמות

עוד יש לדעת שבראותנו המנהג המכוער בהתמדת חרמים אשר בנקלה יעשו בעדתנו ויסגרו הכנסיות בעתות התפלה לפעמים [2]) על הכל הסכמנו וגזרנו על כל איש עברי הנמצא בינינו לבל יורשה להחרים אם לא יודיע הדבר ראשונה להקונדסטאבולו אשר יהיה בימים ההם אם יחסוצו להרשותו לסבה תראה להם ירשוהו ואם אין יש לו לימנע מעשותו ואם ימרה את פיהם הנכבדי׳ ההם יגלו עונו ברבים וקורא לו איש מרי בעדת ה׳.

גדר שלא לגזול לגוים

עוד הסכמנו שמכאן ולהבא שום א׳ מבני קהלתנו קטן וגדול שם הוא לא יהא רשאי לשקר לגוים ולגנוב דעתם הן במה שקונים מהם היאודים הן במה שמוכרים היאודים להם כי המשקרים לגוים וגונבים מהם מחללים ה׳ בגוים והנביא צווח שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב וכבר אמרו רז״ל על עון חלול

נוסח ראשון

[3]) גדר שלא לגנוב לגוים ולשקר להם.

שלישית. — לא יורשה שום אחד, בעס[4]) כהן יחד, לגנוב לגוים ולשקר להם ולגנוב דעתם מהם כי המשקרים לגוים וגונבים אותם גורמים ח״ו חלול השם. והוא עון פלילי׳ ורושם, כי יאמרו אין אלוה בישראל הוי אריאל אריאל, שהרי כתיב שארית ישראל לא יעשו עולה. והיאך

---

[1]) נוסח הגדר שעליה יצא הקצף בין חכמי קנדיאה בימי מוהר״ר אברהם מנחם כהן פורטו מקרימונה כך הוא: שמעלת הרבנים לא יוכלו ולא יורשו בקנס מאה דוקאטי ויניצי׳ ולהיות מגורשים מזאת העיר שלשה שנים לנדות ולהחרים שום אדם יהיה לאיזה סבה שתהיה אם לא שילך ראשונה אל הקונטיסטאבילי׳ והוא יקרא חושבניו ואז הרבנים יפסקו למוהרם ועבריין האיש הוא כפי הסכמת מעלת שררתנו בגזר לעז סי׳ נ״ח ומוחזק ממע׳ ההוקר בשנת אלף תקט״ו (1515) וממעלת השררה בשנת אלף תקמ״ה עכ״ל התקנה. עיין בספרו של החכם ר׳ משה גידעמאן דף 311.

[2]) החכם ר׳ דוד קויפמאנן הגיה „על הבל״ עיין בספר געזאממעלטע שריפטען פאן דוד קויפמאנן צווייטער באנד 244.

[3]) נוסח ראשון מגדר זה חסר בכ״י שלי והעתקתי אתו מספרו של החכם ר׳ משה גידעמאנן 308.

[4]) החכם דר׳ דוד קויפמאן הגיה: כעם ככהן, עיין ספר געזאממעלטע שריפטען פאן דר׳ קויפמאנן צווייטער באנד 244.

נוסח שני

השם שהוא חמור מכל העבירות ואמרו[1]
ג"כ חז"ל אין מקיפין בחלול השם וה
יברך את עמו בשלום.

נוסח ראשון

עתה נמצא בין העברים גניבה קטנה או
גדולה, אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם
על כן להרחיק מעלינו חרפה, ולהסיר מעל
זרעינו קיל ענות וגדופים, קבלנו עלינו ועל
צאצאינו, בנינו ובני בנינו, עד סוף כל
הדורות אחרינו, את זאת התקנה הראויה
והגונה, ובגללה נזכה לגדולה ולכהונה.

[2]) הננו אתאנו על החתום מבוארים,
צעירי הצאן אנחנו המבוררים מכל ארבע
קהלות קנדיאה העברים, ובזכות זה. זה
אלקינו קוינו לו דגלנו ירים.

אני ברוך בר יצחק הסכמתי באלה התקנות עם יתר חברי החתומים מטה חכמי
קנדיא"ה קדושי עליון אשר יעירו ויקיצו הלבבות להיות הדרך אשר נלך בה

מתתיה בר אלעזר מסכים
מנחם בן יואל מסכים
אלעזר בן החסיד רבינו מתתיה מסכים
יצחק בחור בן הרב ר' יוסף מסכים
שמריה בר שלמה בר יצחק הכהן מסכים
שמשון אגורא מסכים
אליהו הפרנס בן החבר ר' ראובן מנהיג מסכים
פרנס קאפסאלי בר שלמה בן הרב יוסף זלה"ה מסכים.
יהושע בר עובדיה הלוי מסכים
יאודה אנטולי בן הרב מסכים
בנימין בן הרב ר' יוסף בונופצו מסכים
זעירא דמן חבריא שמריה האיקריטי בר שלחיה בן הרב מסכים
ישמעאל הרופא בן מיימון מסכים
מנחם בר יעקב הפרנס מסכים
שמואל בר גמליאל בן הרב ר' שם טוב מסכים.

אלו העשר תקנות קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם אחריהם כל הקהילות היושבות
באי קנדיאה, וסימנם כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת.

[1]) קידושין דף מ' בסוף ע"א.

[2]) ההתימה הזאת נמצא בכתב יד שלי אחר „גדר לטהרת בית הטבילה" של נוסח
הראשון שהוא גדר האחרון בנוסח זה.

Aus Handschriften.

Von Prof. A. Berliner (Berlin).

An eine literarische Schuld, die aus dem Jahre 1874 herdatiert, also vor fast vier Jahrzehnten, wurde ich dieser Tage in ganz eigentümlicher Weise erinnert. Die Angehörigen meiner Familie hatten mir die freudige Ueberraschung bereitet, zur Vollendung meines achtzigsten Lebensjahres den ersten Teil der gesammelten Materialien über meine Reisen und hebräischen Funde in Italien durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Als ich das Buch zum ersten Male öffnete, fiel mein Blick auf S. 126, wo ich begonnen hatte, Ergänzungen und Berichtigungen zu den Handschriften in Parma zu geben, wobei die Editoren die Güte hatten, am Schlusse zu bemerken „Eine angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen."

Diese Bemerkung fiel mir aufs Herz; ich konnte es nicht über mich gewinnen, noch länger als „Schuldner" zu gelten. Daher eile ich, die willkommene Gelegenheit zu benutzen, in der Festschrift zu Ehren unseres Jubilars eine Fortsetzung zu geben, dieses Mal aber kein weiteres Versprechen folgen zu lassen. So möge diese Fortsetzung als Schluss erscheinen, nämlich über die hebräischen Handschriften in Parma.

Ich beginne mit Cod. 402; die Handschrift gehörte i. J. 1638 dem Rubino Frisolone, der sie dann seinem Sohne Moses hinterliess.

Die auch äusserlich umfangreiche Handschrift bildet einen Sammelband, aus mehr als zwanzig diversen Piecen bestehend, über die de Rossi nicht ausreichenden Bericht gibt, trotzdem

er fast vier Druckseiten darauf verwendet hat. So weit Einzelnes hieraus zu dem Gebiete gehört, welches Steinschneider in seinem Buche: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters (1893) meisterhaft bearbeitet hat, findet sich bei ihm manche Ergänzung oder Berichtigung. Auch ich werde einiges hierfür bieten, ohne hierbei das Ganze ins Auge zu fassen; das Weitere anderen überlassend.

Bei Steinschneider S. 325 muss die Nummer der Handschrift nicht 401, sondern 402 zählen. Auch wird aus dem hebräischen Excerpt, welches hier folgt, der Name des Verfassers deutlich festgestellt; er nennt sich selbst Abraham b. Meschullam b. Salomo b. Meschullam Abigedor, der im Alter von 17 Jahren (1367) eine Abhandlung in gereimter Prosa mit erklärenden Noten über Logik, Metaphysik und Physik u. d. T. סגולת מלכים schrieb. Er beginnt mit den Worten: אמר אברהם בן משולם בן שלמה בן משולם אביגדור. כאשר ראיתי רבים מתפארים בדרכי חקירת הטבע והאלהות, da er aber ihre Irrtümer erkannte — על כן נדבני לבי היום בהיותי בן שבע עשרה שנה למנין קכ"ז בחדש ניסן בראותי טענת אלו המעיינים u. s. w. להבר ספר קצר במלאכת ההגיון ספר סגולת מלכים

Näheres über die Tendenz und den Inhalt dieser Schrift gewinnt man aus den Referaten bei Steinschneider l. c. und bei Gross: Gallia Judaica S. 333 sub Montpellier. Zur weiteren Ergänzung möge hier der Schluss folgen:

הנה נשלם המכון להגידו מהכמתם ההגיוניות והטבעיות והאלהיות ישתבח האל הגזר אמן

פנה צורי ליישר את לבבי והאיר לי כזוהר המאורים
ותן צור אויבי מרמס לרגלי ואשחקם כעפר ואפרים
וצר שואג כאריה דמיוני סבבוני בני בישן ופרים
נערים ועוילים מאסו כי גבירתם ביין או שכרים
וירוצו במשתה הפחותים וישהיתו פאר אבות והורים
ועברו חוק בדתינו מיוסד באזהרה עצומה ליקרים
ואליה אשר נמלט לצרפת ליום בואו יגלה סוד סתרים
ולו חכמו וישכילו בסידם במעמקי שאולה נחתרים
ולא יועיל כלל יהס קדומים לבן משחית ופורץ הגדרים
שמם ירקב ועש יאכלם ויכלם גוייתם בישוחות מהמורים
ואמחצם ברגלי לא יקומון ויבושו ויסוגו אחורים

בצור עוזי ולא אבטח בקשתי — והוא סלעי בעופל הבצורי׳
ינוסס נס ישועתי לנגדם — ולא אירא גדודי עם וצרים
ומפטירי בישפם ראש יניעון — לפני יקדו עד לעפרים
ואוהבי ילבישו ישע ושמחה — בנועם אל והיכלו מבקרי׳
יזכנו ראות מקדיש וציון — אני אברם וישראל חברים

ותישלם מלאכת הקדש על ידי אליאו המלמד בכאמ״ר משה ז״ל והיתה השלמתו אותו היום יום ו׳ ב׳ בכסליו שנת ר״ה לפרט האלף הששי ליצירה וכתבתיו עבור מ״ר יקותיאל וכו׳ בכמ״ר שלמה ישר״ו וקבלתיו וחלקי המחוקק יהיה ספון עם מצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד:

Cod. 166.

Von den 18 verschiedenen Schriften und Excerpten in diesem Codex lenkt sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich auf die zehnte Piece, welche einen weiteren Beitrag zu dem Pentateuch-Commentar Joseph Kimchis bietet, von dem sonst nur wenige Ueberreste in den Schriften des Sohnes D a v i d und im Pentateuch Jacob b. Aschers aufbewahrt geblieben sind. Daher wird, wie ich bereits im Magazin I S. 21 bemerkt habe, jeder noch so kleine Beitrag aus jenem Commentar nicht ohne Interesse sein. Die Bekanntschaft Joseph Kimchis mit arabischen und indischen Geschichten, wie sie sich aus dem nachfolgenden Excerpt ergibt, geht auch aus seinem Commentar zu den Proverbien hervor, worauf bereits Steinschneider in der deutsch-morgenländischen Zeitschrift Band 27 S. 561 aufmerksam gemacht hat. Für die von mir im Magazin l. c. mitgeteilte deutsche Uebersetzung lasse ich jetzt das hebräische Original folgen:

העתקתי מפירוש חומש שעשה החכם ר׳ יוסף קמחי וקראו ספר התורה מפרשת ויגש אליו. מלמד שנתקבצו שם קבוץ גדול כדרך בני אדם כשנמצא גנב ויהודה נגש בתוכם בטורח מרוב העם שהיה שם והחל בי אדני לשון תחנונים הוא כאשר הוא דבוק עם אדני זולתי בי אדני העון דאביגיל. כי כמוך כפרעה, כן היה עליך שתעמוד בדבריך כמו המלך כי משמעות פרעה ותחומה מלך הוא ועתה אבאר לך חידה אחת קבלתיה מאת אדם גדול מגדולי הישמעאלים שהיא כתובה אצלם בספריהם למה נקרא פרעה ישמו ראשון אמ״ו כי אדם גדול היה בהדו חכם בכל החכמות ומיושב בדעתו מאד יפה תאר ויפה מראה גבור חיל וכל המעלות שהם באדם נתקבצו בו ועם כל זה לא היה מצליח במעשיו משיג אפי׳ לפת לחם לאכול עד שעלה בדעתו לשנות מקום אולי יועיל לו וישם לדרך פעמיו ובדרך מצא אבן ש״ש

גדולה וחקוק בו בעופרת כי העולם הזה צריך להיות בו אדם זריז ולהעלות אותו
למדרגות הנשאות והמעלות בכל יכלתו ויסור מאומנותו שאינה נקיה ויתפוש אומנות
נקיה שתכבדהו ולא יבזוהו כי בתורת המלאכות ביד האדם לבחור אך העושר והעניות
אינו בידי אדם ויותר טוב לאדם שיהיה סוחר עני מנפח עני או סוחר עשיר מנפח
עשיר. כשראה זה כתב האבן נתן אל לבו לרדת מצרימה ולהתחבר עם המלך וכאשר
יראהו ויבחן את חכמתו יפקידהו על כל אשר לו בא למצרים וחק היה לשם שהמלך
לא היה יוצא מארמון המבצר כי אם פעם אחת בשנה יום אחד ידוע וכאשר בא הוא
למצרים כבר יצא המלך באותו שבוע ושב למקומו ועד סוף השנה לא היה אדם
יכול לדבר עם המלך פר׳ כי אם לא נכנס עליו בשום ערמה כי מיוחד היה עם נשיו
ופלגשיו נשתכש האיש לא ידע מה יעשה יצא לשוק וראה מוכרי הקשואים שאל
אותם היאך מוכרים אותן והיאך קונין אותן וראה כי הם מרויחין מזונותם וישאל כאשר
יצאו ימי הפירות כמה אותם מרויחים אמ׳ לו כאשר יצאו ימי הפירות יבאו ימי
ירקות וכל השנה כלה נמצא מה נמכור ונחיה וגריה הישב שיעשה כמעשיהם עד סוף
כל השנה וידבר עם המלך הלך יום ראשון וקנה קישואין עם הקונים ואותן נערים
שחוטפים את הפירות באו אצלו וחטפים מלפניו עד שקצה נפשו בחייו והיה נבוך
עד הלילה ולא היה לו בית אכסניא נכנס בתנור אחד שמצא פתוח מאין אדם ויקח
אבן אחת וישם מראשותיו וישכב במקום ההוא וחשב מחשבות כל הלילה איך יעשה
לבלתי יהיה נדח עד סוף השנה וידבר עם המלך הלך יום ראשון וראה כל מוצא
ומקוה ומגדה בלו והלך שהיה למלך על ידי פקידים ויהי בבקר שכר שני פועלים
ויצא לשוק ולקח שני כלים מכלי המלחמה וישם בידם ויצום לבא אחריו ויצא למקום
בית הקברות שהיה חוץ לעיר ואמר להם התחזקו והיו לבני חיל שהמלך אדני הפקידני
אתמול כאשר יצא בפקידת בית הקברות שכל מת קטן וגדול יפרע עליו חמשה
זהובים למלך ואחר יקבריהו ויצוונו המלך איש אל ידע מאומה עד עת המעשה, ויהי
בבאם מצאו שני אנשים באים לבית הקברות לקביר תינוק אחד מיד גערו בהם והחפום
חוץ מהקברות וגלו להם הסוד ואמרו מצות המלך כן כאשר שמעו כן נתנו חמשה
זהובים וקברוהו וישבו ויזעקו בעיר לפני השופטים והזקנים ויקהלו אנשי העיר קהלה
גדולה ויענו שרי העיר מה יועיל צעקתנו באשר דבר מלך שלטון מי יאמר לו מה
תעשה נסבול עד שתעבור השנה שיצא המלך כי כל אדם שיכנס עתה אחת דתו
להמית באותו היום נקברו בני אדם הרבה מאד וזה ליקח ממון הרבה אשר לא יספר
מרוב בכל יום ויום והיו הולכים עמו בני אדם נושאי צנה ורומח להפחיד בני אדם
ותהיה אימתו מוטלת על כל ישרי העיר כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו והיו מכבדים
אותו כי חשבו כי מאת אדונם המלך היה הדבר הזה. אך היה קשה מאד בעיניהם
אשר הפקיד המלך פקיד לגבות מס מהמתים מה שלא עשה להם מלך מן המלכים
ונתיעצו כי שאלה אחרת לא שאלו מן המלך כי אם להפר החק הזה ולבטל גזרה
הזאת. ועתה אספר לך מאשר השיגה ידו מרוב ממון שהיה מקבץ ביותר כי בכל יום
ויום היו מתים בין גדולים בין קטנים עם עצום בלא מספר ואסף רכוש גדול וקנה

שדות בתים וכרמים וגנות ופרדסים וסוסים ופרדים ועוד כי אם מביאים סוחרים בני מלכים קטנים למכור ובני פחות וסגנים שבויים כדרך ששובים עם מעם אחר וכן נערות בתולות יפות וטובות מראה ויהי עשרו כבד מאד כאשר יצא יום צאת המלך מן המבצר כחקו בכל שנה ושנה נתקבצו כל בני העיר אנשים ונשים וטף לבא אל המלך ולהתחנן לו ולבקש מלפניו להעביר הק זה וכאשר ראה שנוי זה מן הקרובים אליו לדעת מה זה ועל מה זה השיבו למה אדני שואל דבר הדין עמהם על החק הרע ששמת עליהם ויתמה מאד ואמר מה הוא עד אשר ספרו לו כל המעשה ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו, ויצו להבהיל האיש ולהביאו אליו והוא אמר אכפרה פניו מה עשה שלח לו חמש מאות נערים יפים כבני מלכים מלובשים בגדי זהב וארגמן כלם רוכבים על סוסים נבחרים ותבא המנחה לפניו ותישר בעיניו ויצו עוד שיבא לפניו והוא ישלח לו מנחה אחרת חמש מאות נערות בתולות יפות וטובות מראה כבנות מלכות רוכבות על פרדות מלובשות בגדי משי וארגמן ובידיהם קערות כסף וזהב מלאות אבנים יקרות וחמת המלך שככה. וישלח המלך להבטיחו ושיבא לפניו אחרי כן בא לפני המלך ושאל ממנו היאך היה מעשה זה והיאך עשאו והאיך מלאו לבו לעשות כן ויספר באזני המלך כל הקורות המוצאות אותו עד באו לארץ מצרים וכאשר עלה על לבו כשהיה שוכב בתנור וכי לא מצא דרך ריוח בלא אדון ופקיד זולתי זאת ויען המלך ויאמר פרעה הוא זה ובערבי פַּרעֹון פיר׳ חזק לבב ויקבלהו המלך וינשאהו על שריו וכאשר מת המלך לא הניח בן וימלוך תחתיו זה והיה שמו אשר שם לו המלך פרעה וצוה לאנשי מלכותו שכל מלך מצרים כן יהיה שמו על כן אמר יהודה ליוסף כי כמוך כפרעה.

Cod. 488.

Die Handschrift bildet ein Unicum; denn sie enthält das weiter nicht bekannte grammatische Lehrbuch (מפתח הדקדוק) des Elkana ha Sefardi, welches er auf den Wunsch seines Bruders Samuel b. Joseph in Rom verfasst hat. Das der Einleitung vorangehende Akrostichon, welches ich bereits in meiner Geschichte der Juden in Rom II S. 114 mitgeteilt habe, soll hier in grösserem Zusammenhange wiederholt werden:

אל גן עדני דקדוק ירדתי   ובנחלי אלהיו להסתפח
לבי ועיני נכספו וילקטו   מכל פרי הדר ומכל שיח
קראו קחה ואקחה וארקחה   רוקח ומרקח מעשה רוקח
נמר לפניו טעון כל צוף והוא   ריחו כריח מר דרור וריח
השערי לב יפתח לזאת   נקרא ונתייחש שמו מ פ ת ח.

Das Vorwort schliesst darauf an, mit folgendem Inhalt:

על כן זחלתי ואירא מחוות דעי על זה המאמר אשר מלאני לבי כי קצרה יד לשוני לאסוף מספרי עצי הניקוד ומהדקדוק גם כן אך כאשר הציקתני רוח בטני על

רב אהבת בקשת אחי גבירי היקר הנכבד ר׳ שמואל שומ׳ צירו בר יוסף שבמדינת רומא שמתי פני לצאת בעקבי משכנות הרועים ז״ל ללקט מפרשי הכתובים ולבאר דרכי הניקוד בקיצור כאשר תשיג ידי ואע״פ שגליתי לו את חסרון דעתי על הבקשה אפשר שעל הביאור כמעט מזעיר יִפְתַּח לנו השער ולא יחשוב היושב כי זה חיבר והוציא בהתבוננות דק ובהשתכלות חד ויחשבהו כספר שלם אשר לא נפקד ממנו איש רם כאשר נזדמן לי הצעתיו למען אשר לא היה לי פנאי לסדרי כאשר היה עם לבבי ודע כי אין כוונתי בזה הספר להביא כל הדברים אשר לא נודע מקומם והם חוץ מדרך הסכמת הקדמונים ז״ל כי אפשר שלא אוכיר כולם בעת החבור והם אנשי מדות והמסורת מוציא את כולם וזו הסיבה הביאתני שלא לזכרם ואולי לא נתגלו אצל דעתי במופת חותך כאשר כבר התנצלתי ולכן המעיין בו ידינני לכף זכות וישקלני במאזני האמת ויפשפש מעליו רב רתיחת דם הניצוח והשירה ישליך אחרי גוו ויודה האמת וירחיק השקר כי ידעתי בהשקיפו בעד אשנבו יעלוז לבו וירויה ולא יפסיד ואם יראה דבר שלא נאמר על אופנו יעיין בספרי הקדמונים ז״ל ויתקן עוותתי ולא יגער כי אין אדם אשר לא יחטא והאל ברחמיו יסלח שגגתי וזדוני ויורני בדרכיו הישרים והגבוהים יתעלה לעד אמן סלה.

Beginnt dann: והנני חפצתי לזכיר דין תנועת החלם ודין תנועת הקמץ והפתח ודין ששה דברים המבטלים את הקמץ — führt Chajug, Balam, ibn Esra an, schätzt die Massoreten sehr hoch, tadelt dagegen die חרזנים. Uebrigens werden nicht selten nomine מפתח massoretische Notizen in den Randglossen verschiedener Handschriften mitgeteilt.

Am Schlusse heisst es: נשלם מפתח הדקדוק וביאור הניקוד אשר חיבר הר׳ אלקנה הספרדי זצ״ל ע״י שלום בכמ״ר משה זצ״ל וכתבתי אותו לכבוד מורי היקר, der Name aber ist lädiert.

Die Handschrift mit allen anderen darin enthaltnen grammatischen Schriften gehörte im Februar 1645 dem bekannten Handschriften-Sammler אברהם יוסף שלמה גראציאנו, d. h. אי״ש נ״ר, hier aber noch mit der Begleitchiffer חא״ו ע, die kaum bekannt sein dürfte; sie bedeutet nach Psalm 22, 7 חרפת אדם ובזוי עם.

Cod. 1070.

Ueber den Inhalt dieser Handschrift berichtet de Rossi näher; nur die von den Besitzern auf dem letzten Blatte gemachten Notizen dürften für bibliographische Beziehungen nachzutragen*) sein. So heisst es: אילו הם הספרים שהגיעו להלקי אברהם

*) Zugleich für solche Angaben bei Zunz, Zur Geschichte S. 211.

בכ"ר משה זלה"ה כשחילקם עם מר' בנימין דודי ומר' נתן דודי ועם יורשי כמר' מתתיה ע"ה פי הגורל בפני שלשה מב"ד בשומא ל' סיטמ' קס"ג, d. h. in der gerichtlichen Abschätzung am 30. September 1403, nämlich

1 חומש כתיבה קטן שהיה בו? כסף (nämlich im Einbande)
1 פירוש מעשרים וארבע
1 נביאים כתיבה מרובעת דקה שנתקלקל בקמרינו (Camerino, im Kabinet)
1 פירוש קמחי מנביאים וזה היא (nämlich der vorliegende Codex)
1 גמרא מבב"ק
1 גמרא נדרים ונזיר.
1 גמרא משבת ועירובין ופסחים
1 סידור גדול מכתיבה מרובעת דקה —
1 ספר הבהיר ומאור השכל וייש בו מערכת —
1 הלכות שחיטה ובדיקה —
1 ספר הדינים מר' יצחק מדורא ונייר —
1 ספר רפואות מפרקים רבינו משה בן מימון —
1 ספר רפואות קטן הנק' קנון (Kanon)
סך צ"ד פרחים.

כל אלה הספרים חילקום בכ"ד ובשלשה בקיאים בשומא ואילו הם מר' בנימין בכ"ר מרדכי ממריניינו ומר' יואב בכ"ר אליה מארימנו ומר' שמואל מפוניי מקנפנייא.

Nachher folgt die Notiz von der Geburt seiner Tochter Rosella am 2. Neujahrstage 1403 und seines Sohnes Moses am 24. Ab 1404.

Bei dem Vielerlei, welches die Sammlung enthält, kann es nicht auch fehlen, dass eine sonst seltene Materie darin behandelt wird, nämlich Dinten-Rezepte in hebräischer Sprache, sogar in Reimversen. Die römischen Abschreiber verstanden sich besonders darauf, eine gute Dinte zu bereiten, wie ich dies bereits in meiner Geschichte der Juden in Rom II S. 26 angeführt habe. Bei einem Rezepte wird bemerkt, dass es von Rom bis nach Frankreich keine schönere Dinte gebe, als die, welche nach diesem Rezept bereitet wird. Es mögen nun die Rezepte im Wortlaut folgen: עשיית הדיו מפי ישראל הסופר, ferner דיו מפי משולם הסופר — דיו אחר לעשות בחורף.

דיו יפה אין כמוהו מרומי ועד צרפת. קח ג' ליטרא יין טוב ולבן וד' אונ' (Unzen) עפצים (Galläpfel) וב' אונ' גומא, כתוש העפצים והגומא אך לא לאבק דק אח"כ קח אונ' וחצי מקלקנטום ירוק (Vitriol; vgl. Megilla 17 u. Erubin 13)

הכל יחד ותן על היין ותערבם יפה והנח עד חצי היום ואז נענע פעם אחרת וכן
הערב פעם אחרת ולמחר נענע פעמים בקר וצהרים וביום ג׳ אל תנענעהו אלא סנן
בבגד דק ובטוב שים בתוכו כיין הראשון ונענהו כעניין הראשון ויהיה טוב כדיו
הראשון וניסיתיו אני משה והוא טוב מאד. — זה הכלל כל דיו יותר טוב לעשותו
עם המים י״ל מי מטר מאשר לעשותו עם היין וטוב להרתיח בתוכו קלפות עץ
מאירנו (Cederholz) כי יתן לי דמות במו האזור (Azur, bläulich).

Andere Rezepte folgen von Sabbatai aus Recanate, von einem Schreiber in Tivoli (bei Rom) und von dem Priester Giuani.

Ein anderes Rezept enthält Cod. 76,1 nämlich:

לעשית העור שחור תקח מן העפצים והכתוש אותה בטוב בטוב ולכל עור
תשים א׳ אונקי מעפצים מבושלים איתה בטוב ואח״כ תמשח על העור ותשים ליביש
ולאחר שנתייביש תקה מן הצביעה מן הקלצורי ותוסיף בו מעט גימא חצי אונקא
דביקא לכל עור ותרתיה בצביעה הזאת הגומא דביקא בטוב ואח״כ תמשה על העור
פעם אחת ואחר תייבשהו ולאחר שנתייביש תמשחו פעם אחרת ותשים לייביש.

Cod. 305.

Die Handschrift enthält den Text der prophetischen Bücher in klobiger Schrift, mit Massora, am Schlusse derselben die Angabe in aramäischer Sprache, dass die Massora am 13. Ellul, am Montag, i. J. 5113 fertig geschrieben wurde.

Die Vorblätter enthalten Einzeichnungen, welche eine ganze Nomenclatur ergeben. Aus folgendem Verkaufsvermerk ergibt sich, dass ursprünglich der Codex alle drei Teile der heiligen Schrift enthielt:

קניתי אני משה יצחק ישר״ו בכ״ר יהישע זלה ה בכ״ר יקיתיאל הרופא נ״ע
מר׳ ברוך בר שלמה קיט׳ והבירו כמי שכתוב בחלק אחר מיד ר׳ ברוך הנ׳ שהוא
ההומש תרגום שקניתיו ממני גם כן ומשקניתיו היה שלם בכרך אחד אלא שחלקתיו
לג׳ התיבות וזה היה בחמישי בשבת בשלשה ימים להדש כסליו שנת המשת אלפים
ומאה וששים והמשה לב׳ ע.

Dann folgen Verzeichnisse von Geburten aus verschiedenen Jahren.

Moses Jizchak verkaufte am 20. Ab = 15. August 1431 die Handschrift an Jechiel b. Abraham, wobei als Zeugen Menachem b. Moses aus Recanate und Mordechai b. Binjamin aus Camerino fungierten.

Am 23. Mai 1477 verkaufte Sabbatai b. Moses aus Norzi die Handschrift an Elieser b. Elia; es zeichnet sich hierbei als Schreiber Mose b. Daniel aus Fermo und als Zeugen Sabbatai b. Jechiel הרופא aus Tivoli und Isac b. Menachem הרופא aus de la Ripa.

Elieser b. Elia verkaufte die Handschrift am 6. August 1477 an die Erben Binjamins, von denen Jehuda b. Binjamin die Handschrift bei der Erbesregulierung erhielt, am 2. Ijar 1499. Zuletzt verkauft Moses Jizchak b. Josua die Handschrift am 20. Ab = 15. August 5190. Ein darauf folgender Vermerk lautet:

בעצם היום הזה י ד יונייו ש׳ ט לפ״ק פה פיסארו וכו׳ תחת ממשלת הדוכס
גיד ו בלד״ו מכרתי אני יהודה בן כמ״ר אליאב ז״ל מסלמונא מתגורר להוה (zur Zeit)
באירבינו עם בני ביתי פה פיסארו ללמוד בבית מה׳ מנחם מפוליינא (Foligno).

Der Käufer war Meschulam aus Volterra b. Secharja.

Cod. 1140.

Die Handschrift*) enthält den i. J. 1256 verfassten philosophisch-mystischen Pentateuch-Commentar des N a t a n b. S a m u e l. Der Schreiber Elia b. David (1381) lässt das Werk von einem Manne präsentieren, der mit seinem Barte und seinen langen Schnabelschuhen einen vorzüglichen Beitrag für die reichhaltige Sammlung aus jener Zeit in der „Kostümkunde von Weiss“ abgeben würde.

Der Commentar, ein Auszug u. d. T. מבחר דמאמרים ist in Livorno 1840 gedruckt erschienen, behandelt den Text fortlaufend mit den Ueberschriften: הנסתר — המדרש — הפשט, und endet mit folgendem Epitaph:

ידידי קח ספר משילש בעניינים — ברור דעת צרופים
פשט ודריש ונסתר הם מאחים — מחוברים וירדו נאספים
ועיין בפשט תמיד תהילה — נאם ארון לכל חוזים יצופים
ובמדריש ונסתר אחרי כן — ואז תמצא טעמים נחלפים
גלוים הם לעיני האמת גם — מתוקים מדבש נפת וצופים
ואיש זקן רפה כח אספס — בט ז ישנה עליה סך ה׳ אלפים
ונתן בן שמואל היא נקרא — מבינה הם בפי זכים וחסים

Dann: נשלם זה הספר הנקרא זכרון טוב ביום רביעי בעשרים ושמונה ימים להדש כסליו של שנת הקמא לב ע על ידי לי אליהו לב י בכהר״ר דוד נבתוי א (= נפשי בטוב תלין וזרעו יירש ארץ) וכתבתיו לי לעצמי.

Bei de Rossi I S. 76 mehrfach zu berichtigen.

Cod. 878**).

Pentateuch mit Targum, Raschi u. ibn Esra, schön geschrieben, mit Verzierungen, besonders vor Beginn des 5. Buches Mos., wo ein Mann (Moses) vor vielen sitzenden Zuhörern lehrend steht. Der Schreiber nennt sich am Schlusse:

אני שמשון צרפתי בן כמר׳ אבי הנ״ר אליהי חלפן יצ״ו כתבתי זה החומש לכמר׳ מנחם יצ״ו מטרציני (יכו׳) בשנת חמשת אלפים ומאתים וארבעה וחמשים היום יום ב׳ פרשה ובני ישראל יוצאים ביד רמה (וכו׳) עד שיעלה חמור בסולם אשר יעקב אבינו חלם.

---

*) S. 13 meiner Gesammelten Schriften I muss die Nummer 1140 statt 1149 lauten.

**) In meinen Ges. Schriften I, S. 12 Note 3 ist 878 statt 1108 zu lesen.

Später: הגיע לחלק הכבודה ספירנצה אשתי מב"ת בת של הנעלה כמר' יאיר טרצינה זצ"ל בהלקה נחלת אביה עם אחותה אשת ר' דוד יונה (Ravenna) ועם בן אחותה בנו של כמר' דוד הנ"ל מאשתו ראשונה נאם יהודה בכמר' אברהם יונה זצ"ל.

Geburten in der Familie sind eingetragen:

אחרי בלותי אני הצעיר מנחם שמואל יצ"ו מטרציני פה קורינייגלה מעמד פיוארה רבות בנית ילדה לי הידידה נ"י פרימה וירה (Primavera) מב"ת היתה לי עדנה וקווי ד' החליפו כח כי בליל ו' ב' שעות פרישת ועושה חסד לאלפים י"ט שבט כ"ג יינארו של"ג יצא הוטר מגזעי (וכו') שם עולם אתן לו בשם הצדיק אבינו זצ"ל משולם עוזיאל יצו"א.

Vier Jahre darauf wurde der Knabe krank und man änderte seinen Namen in אלחנן, dann genas er.

Andere Knaben יעקב ברוך, der aber starb, ferner יאיר und עמינדב.

Cod. 940.

Gehört zu den schönsten, mit herrlichen Initialen verzierten Bibel-Handschriften, enthält folgenden Schreiber-Vermerk:

ויקם משה את המשכן — ספר המקרא הזה המתוכן
ויתן את אדניו — נקודיו וטעמיו בכל תקוניו
וישם את קרשיו — המסורת סביביו לכל דורשיו
ויתן את בריחיו — מחלוקת בן אשר ובן נפתלי ברוחב
ויקם את עמודיו — סימני הפטרות לשבתיתיו ומועדיו

בחדש השני בשנת חמשת אלפים ורנ"ט ליצירה בכ"ב לחדש הוקם המשכן הקדוש הזה ביד משה בכמ"ר חיים ז"ל ספרדי ולמי אני עמל הלא לגבירי השלם המגדיל תורה ומאדיר הנשא כמ"ר שמואל יזיי"א בכמ"ר מימין זצ"ל וישקול את הכסף שלם כי איש שלם הוא ד' הניתן עוז לעמו (וכו').

Cod. 88.

Enthält Jedaja Peninis Buch בחינות עולם mit Commentaren, deren Beschreibung bei de Rossi I S. 54 einiger Ergänzung bedarf. Die Ueberschrift, welche mit der in der ed. pr. (Mantua, durch Estellina Conath) übereinstimmt, lautet:

אגרת שמים לרום חברה החכם הגדול המשורר ר' ידעיה הפניני בר אברהם בדרשי המכונה אנכוניט אברם הנקראת בחינת העולם.

Der eine Commentar, der den Titel משנה למלך führt und als dessen Verfasser Mordechai b. Daniel יע"ל פרושא זצ"ל ge-

nannt wird, enthält Worterklärungen. Der Verfasser beginnt mit den Worten:

ככר התבאר מדברי הפילוסיף בשביעי מספר הטבע כי כל מתנועע יש לו מניע כי כן יסד המלך (וכו׳) קראתי בשם ביאורי הלז משנה למלך יען לא ראתה שני לא מן המפרשים שקדמני זולת החכם הכולל מהר״י מסיר ליאון דודי שחבר ביאור על קצתו והרחיב מאמרו במקומות רבים.

Der Name des Verfassers ist zu den Nachweisen bei Zunz, Begleitnamen in Chiffern (Ges. Schriften III, S. 2(9) nachzutragen, wo Daniel יעל (vermutlich ה עזרתי לי (Ps. 94, 17)) um 1467 verzeichnet wird. Mit פרישא (oben) dürfte Perugia gemeint sein. Der zweite Commentar beginnt:

אמר המבאר נדרשתי לאשר שאלוני נמצאתי לאשר בקשוני ה״ה אהובי וקרובי ורעי כמ״ עזריה יצ״ו בכמ״ יהודה זלה״ה איש מנהלי ומקצה אחיו לקח עמו הוא היקר כ״ר יוחנן יהודה יצ״ו בכ״ר שלמה זלה״ה אלטרינו נכדי והלו פני שאבאר להם (וכו׳) ולמלאות הפין הנכבדים הנקיבים בשמות שנסתי מתני ואזרתי כגבר חלצי אני הצעיר מבית אבי מתתיה יצ״ו בכר׳ אברהם זלה״ה אלטרינו ובכל כחי עבדתי אותם (וכו׳) ויהי כראות המשכיל והנבון המשורר כמ״ה יוחנן יהודה יצ״ו אלטרינו בן אחי החכם המבאר את הדות יקר תפארת ביאור הספר הנכבד הזה נחמד למראה וטוב להשכיל מזהיר כזהר הרקיע וישא משלו ויאמר:

ישרים יקרים צעירים ובחורים נערים צרורים בתורת אמונה
ורוצים ורצים ואצים להוצים בתיך לב להעצים ולהתיר תבונה
חדישות בפירוש ומתוקנות בדריש ומיבדל ופרוש לטיב קחו נא
נדיב לב נדבו נישאו לבבו בישיתו וניבו בחסדא וחינא
נבכים לבאר ובהשכל לתאר כל סתים ויאר מליצה שנונה
ידעיה פניני נתנה לעני ותסיר ותניא כל מכשול וניינא
הלא היא גדולה באיכות ומעלה וגם בתהלה ואם היא קטנה
ועתה צרורה בשמחה ואורה ורב טוב יקרה יקר מפנינה
דרושים גכוהים בתוכה מצואים ומת״ת אלהים לעזר״ה נתונה
המונים יהודים צאו נא גדודים וראו אור ידידים באור ה׳ בחינה.

באור איגרת זאת צפו נא אז בחינה שמעו נא למילולה Dann

ובאור באור הלז ראו ראה אשר צהצח האיר פני כלה חכמת רב מתתיה והמציאו בעיר קסטילו המהוללה שנת (גואל יחיש ויובל שי) ויצ״א חט״ר מגזע ישי ותהי השלמת באור הנכבד הזה פה עיר קסטילא שנת חמישת אלפים לפ׳ שכ״ד ליצירה בז׳ ימים לירח תמוז.

Zur Erklärung des Midrasch Bamidbar Rabba Abschn. 6.

Von Dr. **M. Schlesinger** (Marburg).

Der Midrasch Rabbah zu Bamidbar trägt kein einheitliches Gepräge. Schon dem Umfang nach ist er in zwei sehr ungleiche Teile geschieden: der erste Teil, die beiden ersten סדרות במדבר und נשא umfassend, enthält in 23 Kapiteln etwa 2/3 des ganzen Werkes, während der zweite Teil, der über die letzten 8 Sidrahs sich erstreckt, nur 1/3 des ganzen Werkes darstellt. Diese Ungleichmässigkeit hat schon früh die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt, und hat auch zu der Erkenntnis geführt, dass beide Teile auch innerlich, ihrem Aufbau, ihren Quellen nach verschieden sind. Während im zweiten Teil die einzelnen Abschnitte ein Thema nach einer halachischen Einleitung behandeln, schliessen sich im ersten Teil die Erklärungen an die einzelnen Verse an. Bereits in dem 1565 gedruckten אות אמת[1]) bemerkt der Verfasser: ובמדרש ר׳ תנחומא מפרשת בהעלתך עד ספר אלה הדברים מי שמספק באיזה ענין יוכל לבקש במדרש רבה משום שמפרשה זו הנזכרת עד סוף ספר דבמדבר סיני שני מדרשים אלה הם שוים במעט מזער שנוי.

Diese völlige Uebereinstimmung zwischen Bamidbar Rabbah und Tanchuma gilt aber nur, wie ja auch das Zitat bemerkt, von בהעלתך an, nicht für במדבר und נשא. Zwar ist auch für diese beiden Sidrahs ein Anschluss an den Tanchuma deutlich ersichtlich, allein „ein Strom neuer Hagada verschlingt gleichsam den Midrasch“[2]) derart, dass die Frage erörtert wird, ob der gesamte Midrasch Bamidbar Rabbah einem Verfasser oder zweien zuzu-

---

[1]) citiert bei Tanchuma ed. Buber S. 38 a. Theodor in seiner ausführlichen Abhandlung: Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus MGWJ. Bd. 34 (1885) S. 354.

[2]) Zunz G. V. II. Aufl. S. 272.

weisen ist.[1]) Wie dem auch sei, jedenfalls sind in dem Midrasch Rabbah zu den beiden ersten Sidrahs eine grosse Fülle von Hinzufügungen zu denjenigen Teilen, die aus dem Tanchuma entnommen sind oder wenigstens mit ihm übereinstimmen. Sie sind den verschiedensten Werken entnommen, sowohl älteren als jüngeren, halachischen und agadischen; so dem Sifra, Mechiltha, Babli und Jeruschalmi, der Pesikta, den Pirke de R. Elieser, Tana debe Eliahu usw. Eine ins Einzelne gehende Analyse dieses ersten Teiles des Bamidbar Rabbah hat Buber in der Einleitung zu seinem מדרש תנחומא (Lemberg 1885) gegeben, und er verfährt darin derart, dass er jede Stelle im Midrasch, die er nicht im Tanchuma findet, als הוספה bezeichnet, ohne aber die Quelle oder die Stelle in der Midraschliteratur anzugeben, in welcher sich diese Deutung sonst noch findet. Meistenteils sind in den neueren Midraschausgaben die מסורת המדרש gute Wegweiser, für einen bestimmten Teil jedoch versagt diese Hilfe fast gänzlich, nämlich für den Midrasch zu Bamidbar Cap. 4, Vers 21—49. Dazu kommt, dass sprachlich und inhaltlich dieser Abschnitt sich von sämtlichen übrigen Teilen des Bamidbar Rabbah und des Midrasch Rabbah überhaupt deutlich abhebt. Die folgende Abhandlung möchte den Nachweis erbringen, dass dieser Abschnitt, in Rabbah als פרשה ו' ; bezeichnet, nichts anderes ist als ein fortlaufender Kommentar zu den Worten der Schrift und zwar ein Kommentar, der bestrebt ist, den einfachen Sinn festzustellen. Ueber die Unterscheidungen der Begriffe פשט und דרש ist erst in jüngster Zeit mancherlei erörtert worden[2]), es mag in einzelnen Fällen schwierig sein, die Grenze zwischen diesen beiden Erklärungsformen fest abzustecken, dem einen erscheint eine Erklärung dem פשט anzugehören, die dem andern aus dem Gebiet des einfachen Sinnes herausfällt, vor allen Dingen hängt oft die Beurteilung der Zu-

[1]) Zunz a. a. O. p. 270, zusammengenommen mit p. 272 lässt die Frage unentschieden; vgl. auch Theodor in seinem Artikel über Midrasch B. R. in der Jewish Encyclopedia.

[2]) s. z. B. Jahrbuch der Jüd. Literarisch. Gesellschaft. (Bd. I, VI, VIII). Die Beiträge von Biberfeld zur Methodologie der talmud. Bibelexegese.

gehörigkeit zum פשט oder Nicht-פשט von der Zeit ab, — manches was im Mittelalter als פשט erschien, mag in neueren Zeiten als דרש erscheinen; aber diese Verschiedenheit in der Beurteilung betrifft nur manche Erklärungen, die nahe der Grenze beider liegen. Die meisten Erklärungen jedoch sind solchen Schwankungen nicht ausgesetzt, sondern es herrscht zu allen Zeiten und unter allen Urteilsfähigen Uebereinstimmung, dass diese dem פשט, jene dem דרש zuzuweisen sind. Der Abschnitt nun, dem unsere Untersuchung gilt, enthält — von vereinzelten halachischen Deutungen, die als Zitate hineingesprengt sind, abgesehen — nur פשט Erklärungen; sie erklären die Verse nach dem „einfachen Sinn"; da aber Schwierigkeiten der Wortbedeutungen nicht vorliegen, so ist damit die Aufgabe: die Behandlung allgemeiner Fragen, die Vergleichung gleicher oder ähnlich lautender Stellen, die Feststellung des Zusammenhangs immer unter genauem Anschluss an die Worte des Textes gegeben. Ausgeschlossen bleiben — und das ist charakteristisch — alle agadische Deutungen, erbauliche Betrachtungen, ethische Lehren.

Die Disposition des Cap. 4 ist klar und übersichtlich.

Vers 1—3 der Befehl Gottes an משה die בני קהת zu zählen.
4—16, ihre Aufgabe und Tätigkeit im Stiftszelt bei dem Abbruch des Stiftszeltes.[1])
21—23, Befehl Gottes, die בני גרשון zu zählen.
24—28, ihre Aufgabe und Tätigkeit.
29—30, Befehl Gottes, die בני מררי zu zählen.
31—33, ihre Aufgabe und Tätigkeit.
34—37, die erfolgte Zählung der בני קהת.
38—41, die erfolgte Zählung der בני גרשון.
42—45, die erfolgte Zählung der בני מררי.
46—49, Zusammenfassung der Zählung der 3 Familien.

Aus dieser Disposition ergibt sich, dass naturgemäss in den verschiedenen Unterabteilungen eine starke Aehnlichkeit der Ausdrücke sich finden muss; der Midrasch hat die leisesten Unterschiede darin beobachtet und erklärt.

[1]) Auf den Teil V. 1—21 wollen wir erst später eingehen und behehandeln den Teil von V. 22 an zuerst.

Nachdem der Midrasch Paraschah 6, §§ 1 und 2 agadische Deutungen zu den ersten Worten des V. 22 gefügt hat, fährt er in § 3 fort:

V. 22. לבית אבותם למשפחותם לבית אבותם עשה לו משפחות ולא לבית אמותם שאם נשאו בני גרשון מבנות קהת או מבנות מררי יקראו בניהם על שם משפחות גרשון אבל אם משאר משפחות נשאו מבנות גרשון היו בניהם נקראים על שם שאר משפחות:

Dasselbe Prinzip, welches bei den Männern Israels die Zugehörigkeit bestimmt, wenn Mann und Frau verschiedenen Stämmen angehörten, siehe Cap. I V. 2. שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם (s. רש״י daselbst), stellt der Midrasch hier für die Zählung der 3 Familien der Leviten auf, s. B. bathra 109b.

V. 23. a) Zu den Anfangsworten dieses Verses, finden wir die einzige Stelle unseres Abschnitts mit halachischem Charakter. Der Midrasch zitiert wörtlich die Tosefta שקלים Ende. Sie lehrt, in welcher Weise 1) der כהן גדול, 2) der כהן הדיוט, 3) der לוי in sein Amt eingeführt wird, 4) der זקן zum Mitglied des obersten Gerichtshofes in der Quaderhalle ernannt wird.

b). כל הבא לצבא שהיו שוערין לעבוד עבודה באהל מועד שהיו משוררין.

Nach der Erklärung des Midrasch sind die Verbalbegriffe כל הבא לצבא und לעבוד עבודה asyndetisch aneinandergefügt, und darin ist die doppelte Tätigkeit der Leviten teils als Torhüter, teils als Sänger bezeichnet. Sicher will er die gleichlautenden Worte V. 3 כל בא לצבא לעשות מלאכה bei den בני קהת und V. 30 כל הבא לצבא לעבוד את עבדת אהל מועד bei den בני מררי in gleichem Sinne verstehen. — Zu den Ausdrücken bei den Leviten בא לצבא צבא und לצבא abweichend von den bei den Stämmen Israels gebrauchten יוצא צבא, s. Hirsch zu Cap. I, 3.

V. 24. זאת עבדת משפחות הגרשני ולא אחרת. מלמד שבני גרשון היו אסורין ליכנס לעבודת בני מררי בקרשי המשכן ובריחיו ועמודיו ואדניו.

Sowohl hier als auch V. 4 und V. 31 lehrt das betonte זאת, dass von den 3 Levitenfamilien jede Einzelne nur die ihr zugewiesene Tätigkeit im Stiftszelt verrichten darf, nicht solche, die an Heiligkeit ihre eigene übertrifft oder unter ihr steht.

In Arachin 11b wird das gleiche gelehrt und zwar לדורות, während unsere Stelle nur für die Zeit der Wüstenwanderung in Betracht kommt. Vgl. auch Sifre Korach 116 zum V. אך אל כלי המקדש ואל המזבח לא יקרבו.

b) לעבוד ולמשא שבעת שהיו מקימין המשכן הם היו פורשין יריעות במשכן אהל מועד, וכל מה שהיה ממונה תחת ידם היו מקימין, ובעת שהיו פורקין המשכן הם היו טוענין אותן.

Bei den בני גרשון ist die עבודה von der משא zu trennen.

Während des Zuges haben sie die ihnen überwiesenen Gegenstände zu tragen למשא, bei Aufstellung und Abbrechen des Stiftszeltes sie wieder an Ort und Stelle bezw. auf die Wagen zu bringen, לעבוד. Anders oben bei den בני קהת, V. 4 זאת עבדת, vgl. mit V. 15 ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת. Bei ihnen ist die משא ihre עבודה, denn das Verhüllen der heiligen Gegenstände bleibt Ahron und seinen Söhnen, V. 5 ff., überlassen.

V. 25. מכסהו[1]) אלו עורות אלים מאדמים. ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה כמשמעו; אמר רשב"ל אומר היה ר' מאיר תחש שהיה בימי משה וכו' (שבת כ"ח). ואת מסך פתח אוהל מועד כמה דתימא (שמות כ"ו ל"ו) ועשית מסך לפתח האהל.

V. 26. ואת קלעי החצר אלו קלעים שעשו סביב להצר כמה דתימא (שמות 27,9) ועשית את הצר המשכן וכו' וכן לפאת צפון וכו' ורחב החצר וגו' וחמש עשרה אמה וגו' ולכתף השנית וגו'. ואת מסך פתח שער החצר כמה דתימא (שמות 27,16) ולשער החצר מסך עשרים אמה וגו'. אשר על המשכן ועל המזבח סביב תני מזבח העולה ארכו חמש אמות [הכל כדאיתא בזבחים נ"ט]. ואת מיתריהם אלו המיתרים מה היו עושין בהם? היו מקפלין היריעות והקלעים והיו אוסרין אותם בהם ומניחים אותם על העגלות. ואת כל כלי עבודתם אלו קרסי זהב ואלו קרסי נחשת שהיו מחברים בהם היריעות. ואת כל אשר יעשה להם ועבדו כל מה שהיה נעשה לכל הכלים יהיו בני גרשון עושים.

Sämtliche Erklärungen zu diesem Verse gehören dem פשט an: die erste spezialisiert die hier allgemein bezeichneten Umhänge und Vorhänge unter Anführung der Einzelstellen in Exod. Cap. 27 und nimmt in einer kurzen Abschweifung die Gelegenheit wahr, die Maasse des kupfernen Altars nach זבחים 59 anzuführen.

Neuartig, aber ebenfalls dem פשט angehörig, ist die Er-

[1]) Nach der Einschaltung des R. David Luria.

klärung des Midrasch zu ואת מיתריהם.[1]) Unter den „Seilen" seien gemeint Stricke, mit denen die zusammengerollten Teppiche und Umhänge umschnürt wurden und so verpackt auf die Wagen gelegt wurden. Veranlassung zu dieser Erklärung gab dem Verfasser des Midrasch die Aufzählung der מיתרים im V. 32 als zur Aufgabe der בני מררי gehörig. Nach der Erklärung des Midrasch handelt es sich also um 2 Arten מיתרים: die hier genannten, die zum Schnüren dienten und die zur Aufgabe der בני גרשון gehörten, während die בני מררי diejenigen מיתרים zu besorgen hatten, die zum Festhalten der Umhänge dienten. Raschi unterscheidet zwischen den Stricken für die עמודים, die den בני מררי, und denen für die Teppiche und Vorhänge, die den בני גרשון oblagen. Seine Berufung auf die ברייתא דמלאכת המשכן wird von Nachmanides zur Stelle bestritten, der seinerseits zwischen den Stricken [und Haken] für die Umhänge des חצר und denen für das משכן (d. h. für die יריעות המשכן) unterscheidet, die ersteren den בני מררי, die letzteren den בני גרשון zuweist.[2])

Es scheint, als wenn Raschi sowie Nachmanides diese Erklärung unseres Midrasch unbekannt gewesen sei, andererseits auch, dass dem Midrasch die ברייתא דמלאכת המשכן nicht vorlag.

In כל כלי עבודתם sieht der Midrasch die keinem der 3 Levitenfamilien zugewiesenen Zubehörteile zu den Teppichen: die „Haken". Die meisten Erklärer spezialisieren nicht diese כלי עבודתם. Nur Ibn Esra meint: כשולחנות ויתדות ומיתרים. Aber von diesen werden die מיתרים ausdrücklich hier genannt, und die יתדות werden V. 32 den בני מררי zugewiesen, wenn nicht etwa Ibn Esra der Ansicht Raschis folgt und zwischen den יתדות für die עמודים und denen für die יריעות וקלעים unterscheidet. Die שלחנות, von

---

[1]) Ich folge hier der Erklärung des R. David Luria, dem sich auch רש״ש anschliesst, s. auch weiter den Midrasch פרשה 12 § 19 und die Kommentatoren dort. Vielleicht könnte man auch hier den Midrasch so verstehen, dass er nur von der Verwendung der Teile während der Züge spricht, siehe d. Kommentar des Wolf Einhorn in der Wilnaer Midrasch-Ausgabe.

[2]) Die Schwierigkeit nach der Erklärung des רמב״ן lieg darin, dass im V. 26 ואת מיתריהם auf das vorangehende אשר על המשכן bezogen werden soll, während doch die notwendige Erwähnung der יריעות המשכן fehlt und nur auf sie das Pluralsuffix מיתריהם sich beziehen kann.

denen Ibn Esra spricht, sind sonst nicht ausdrücklich erwähnt, er denkt sich wohl, dass für die Arbeiten Tische notwendig waren.

Endlich bezieht der Midrasch das Pronomen אשר יעשה להם auf das vorangehende כלים, nicht auf die בני גרשון. Er tritt mit seiner Erklärung in Gegensatz zu Onkelos, את כל די יתמסר להון ויפלחו und Raschi, die beide das Pronomen auf die בני גרשון beziehen.

V. 27. על פי אהרן ובניו תהיה וכו׳ זוהי שאמרו שחלק הקב״ה כבוד לבכור כשם שעבודת בני קהת היתה ע״פ אהרן ובניו, כמה דתימא (4,19) אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבודתי ואל משאו, כן עבודת בני גרשון, אבל בבני מררי לא נאמר בו ע״פ אהרן ובניו. ופקדתם עליהם במשמרת את כל משאם הביא הכתוב משה עמהם שיהיו מצוים עליהם שיהיו שומרים על כל מה שנושאים.

Dass der Dienst auf Befehl und nach Anweisung Aharon und seiner Söhne erfolgen soll, wird bei den בני קהת V. 19 und hier bei den בני גרשון, nicht aber bei den בני מררי hervorgehoben. Der Midrasch findet den Grund darin, dass die בני קהת mit den heiligsten Dingen betraut waren, andererseits גרשון als Erstgeborener dieser Ehre gewürdigt war. Denselben Gedanken spricht Hirsch in seinem Commentar V. 22 aus. Den Wechsel des Numerus und der Person in den Schlussworten ופקדתם עליהם במשמרת erklärt der Midrasch dahin, dass auch משה persönlich beteiligt sei bei ihrer Beauftragung.

V. 28. זאת עבדת משפחת בני הגרשני וגו׳ ומשמרתם ביד איתמר בן אהרן הכהן. בתחלה שמו אהרן ובניו ומשה עמהם לבני גרשון על עבודתם ועל משאם ועל משמרתם, מכאן ואילך עבודתם ומשמרתם היתה ביד איתמר בן אהרן הכהן.

Die einleuchtende und einfache Erklärung des Midrasch ist von Hirsch in seinem Kommentar übernommen worden. Raschi's Auffassung, dass die Worte ביד איתמר בן אהרן הכהן die Erklärung zu den im vorhergehenden Verse genannten אהרן ובניו seien, erscheint nicht so natürlich, wie die des Midrasch.

V. 29. בני מררי למשפחתם בבני קהת ובבני גרשון נאמר בהן נשיאת ראש שחלק להם הקב״ה כבוד לקהת בעבור כבוד הארון ולגרשון על שהיה בכור,

אבל בבני מררי שלא היו אלא בני פשוט ועבודת משאם לא היתה אלא קרשים ועמודים ואדנים לא נאמר בהם נשא את ראש.

Die Abweichung bei den בני מררי, nicht נשיאות ראש zu erwähnen, deutet der Midrasch in gleichem Sinne wie V. 27 על פי אהרן ובניו. Beide Familien haben einen Vorzug vor den בני מררי durch die Heiligkeit ihrer Aufgabe bezw. durch ihre Erstgeburt. In gleicher Weise hatte der Midrasch zu Cap. 4, 2 sich ausgesprochen, s. auch seine Erklärung zu אך את מטה לוי לא תפקוד Die übrigen Kommentatoren haben auf den Unterschied nicht geachtet.

V. 30 ist ohne Erklärung, da er mit V. 23 gleichlautet.

V. 31. Zur Erklärung des Midrasch zu den Anfangsworten וזאת משמרת משאם siehe die Bemerkungen zu V. 24.

קרשי המשכן אלו מ״ח קרשים של משכן, ובריחיו אלו ט״ו בריחים והבריח התיכון. ועמודיו אלו ארבעה עמודי שטים שפורסים עליהם הפרכת וחמשה עמודי שטים שפורסים עליהם המסך של פתח האהל. ואדניו אלו אדני הקרשים ואדני העמודים שהיו ק״ה אדנים.

Der Midrasch berechnet einfach die Summe der einzelnen Gegenstände. Seine Angabe über die „Riegel“ lehrt, dass ausser den 5 an jeder der 3 Wände der בריח התיכון die 3 Wände zusammenhielt, sodass neben den 15 noch ein mittlerer war. Raschi folgt in seinem Kommentar den Angaben der ברייתא דמלאכת המשכן, die nicht im Einklang mit der Midrasch-Auffassung steht. Die Gesamtsumme der אדנים berechnet der Midrasch auf 105: sie setzt sich zusammen aus je 2 אדנים unter den 48 קרשים, also 96 אדנים, und 4 אדנים unter den עמודי הפרכת und 5 אדנים unter den עמודי המסך.

V. 32. ועמודי החצר סביב אלו נ״ו עמודים שהיו עומדים סביב החצר שעליהם פורסים הקלעים, ואדניהם אלו נ״ו אדנים שבהם היו מעמידין העמודים, וד׳ אדנים וד׳ עמודים שהיו פורסים עליהם מסך שער החצר. ויתדתם אלו יתדות המשכן ויתדות החצר של נחשת שהיו נועצים בארץ סביב שלא יפיל הרוח לקלעים ומיתריהם לכל כליהם ולכל עבודתם שבהם היו מעמידים הקלעים עם היתדות ובהם אוסרים העמודים והבריחים וטוענים על העגלות שלא יפלו לארץ אבל לקרשים היו עושים אטבי של ברזל שבהם היו מחזיקים את הקרשים.

Die Säulen des Vorhofes werden am Ende der Sidrah Trumoh aufgezählt: 20 im Süden (v. 10), 20 im Norden (v. 11),

10 im Westen (v. 12), im Osten 3 und 3 (v. 14 u. 15); jede Säule ruhte auf einem Sockel, also 56 Säulen und Sockel; ferner die 4 Säulen und die dazugehörigen Sockel für den Vorhang am Eingang des Vorhofs (v. 16). — Zur Erklärung von יתדתם s. שמות Cap. 27, 19. — In der Verwendung der מיתרים folgt der Midrasch, (abweichend von Raschi) seiner obigen Erklärung (v. 26), dass die Stricke der בני גרשון zum Verschnüren der Teppiche etc. dienten. Hiernach dienten nun die Stricke der בני מררי, abgesehen von ihrer Verwendung im Stiftszelt, auch zum Festhalten der Säulen und Riegel während des Zuges, damit diese nicht von den Wagen herunterfallen; die „Bretter" hingegen wurden durch eiserne Klammern gehalten: der Midrasch folgt der im Aruch s. v. אטבי gegebenen Erklärung אטבי הם המסגרות שמשימין למעלה בעגלות סביב כשהיא טעונה abweichend von ריש״י ותוספ׳ in שבת 98 a.

V. 32. בשמות תפקדו את כלי משמרת משאם הזהירם הקב״ה שיהיו מפקידים כל הלוים איש איש על עבודתו ועל משאו כדי שלא יבאו לידי מחלוקת וכך היו עושין: איש פלוני לוי יטען קרשים, איש פלוני לוי יטען בריחים, איש פלוני לוי יטען עמודים וכן כל כלי וכלי.

Im Gegensatz zu V. 27 ופקדתם עליהם במשמרת hebt die Schrift hier hervor: ובשמות תפקדו mit Namen sollt ihr ihnen die Geräte zuzählen, der Midrasch scheint unter ובשמות die Namen der Leviten zu verstehen, Hirsch im Commentar die Namen der Geräte, unbestimmt drückt sich Siporno aus zu V. 49: והוא שידע שמות הכלים שישאו הנקובים בשם כאמרו „ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם".

V. 33. זאת עבדת משפחת בני מררי וכו׳ ביד איתמר בן אהרן הכהן. על שלא היה נשיאתם מבית אב שלהם לכך לא נאמר על פי אהרן ובניו כשם שנאמר בבני גרשון (4,27) אלא כל מעשיהם היתה ביד איתמר; מלמד שה״ה איתמר נוטל כל הכלים ונותנם לבני מררי (וכן לבני גרשון) והיה מעמידם על עבודתם ועל משמרתם.

Sowohl den בני גרשון V. 27 als den בני מררי hier wies איתמר ihren Dienst an, aber nur bei den בני גרשון geschieht es על פי אהרן V. 27; der Midrach begründet diesen Vorzug der בני גרשון mit dem נשיאות בית אב שלהם, ihrer Erstgeburt, wie oben V. 27.

An V. 34 f knüpft der Midrasch eine Reihe von Pschat-Erklärungen:

1) ויפקוד משה ואהרן. Beide, Moses und Aharon, musterten die Söhne Kehath: Sie erfüllten damit den V. 1 beiden gegebenen Befehl.

2) Eine besondere Anrede Gottes ordnete die Zählung der Söhne Kehath (V. 1) und eine besondere Anrede Gottes V. 21 die der Söhne Gerschon an. V. 29 wird die Zählung der בני מררי ohne Anrede Gottes angeordnet. Den Unterschied begründet der Midrasch, wie oben (V. 27), mit der besonders heiligen Aufgabe des Kehath und der Erstgeburt des Gerschon.

Für die Söhne Kehath ergeht der Befehl an Mose und Aharon: für die Söhne Gerschon an Mose allein, nicht an Aharon: Weshalb? fragt der Midrasch: Seine Antwort lautet: Niemals ist die Offenbarung Gottes unmittelbar an Aharon ergangen, sondern überall, wo Aharon in der Anrede mitgenannt wird, ist nichts anderes gemeint, als dass Mose zunächst den Befehl an Aharon weitergeben solle: und zwar geschieht dies in den Fällen, wo der Inhalt des Abschnitts eine persönliche Aufgabe für Aharon enthält. Weil also die Tätigkeit der Söhne Kehath durch Aharon persönlich vorbereitet wurde — er und seine Söhne hüllten die Gegenstände ein — nicht aber die der Söhne Gerschon, ergeht die Anrede in V. 1 an Aharon mit, hingegen nicht in V. 21.

Zu dieser Erklärung vgl. man תורת כהנים Anfang ויקרא und Raschi z. Stelle und seine Kommentatoren, insbesondere auch Heidenheim im Commentar מודע לבינה, Mechilta בא, Sifri נשא und Bamidbar R. פ׳ י״ד Ende. In grosser Ausführlichkeit spricht darüber Malbim in seinem Kommentar התורה והמצוה zu ויקרא Anfang. Die Erklärung unseres Midrasch: כל פרשה שהיה אהרן צריך לה כתוב בה אהרן לאמר: הקב״ה אמר למשה שיאמר לאהרן trifft zwar für die hier zur Erklärung stehenden Abschnitte zu, nicht aber für alle Abschnitte, in denen auch Aharon erwähnt ist.

Ueber die feinen Beobachtungen des Midrasch in der Erwähnung oder Nichterwähnung der נשיאי ישראל gehen die Kommentatoren stillschweigend hinweg. Nicht so der Midrasch zu V. 34. — Bei der Zählung Israels werden nämlich auch die Fürsten Israels berufen (1, 4). Dass sie auch in Wirklichkeit bei der Zählung mittätig waren, berichtet 1, 44. Anders bei den Leviten: Ein

Auftrag für die Fürsten erfolgt nicht. Hier V. 34 und auch V. 46 berichten aber, dass sie auch bei der Zählung der Leviten beteiligt waren, während ihrer V. 37, 41, 45, wo die Zählung allemal als auf Befehl Gottes bezeichnet wird, keine Erwähnung geschieht. Der Midrasch erklärt: Nicht auf göttlichen Befehl, sondern nach eigenem Ermessen hat Moses die Leviten hinzugezogen כדי לחלוק להם כבוד.

V. 35 מבן שלשים שנה וגו׳ מכאן אמרו בן שלשים לכח.

Mit der hier gegebenen Altersbestimmung für den Beginn des Dienstes der Leviten begründet der Midrasch die in אבות 5, 21 ausgesprochene Lehre: בן שלשים לכח. Der Dienst der Leviten am Stiftszelt in der Wüste beanspruchte ja durch Aufbrechen und Abbrechen und durch das Tragen der Geräte grosse körperliche Kraft.

V. 36. ויהיו פקודיהם למשפחתם אלפים שבע מאות וחמשים: זו היא שאמרו שהארון היה הורג בבני קהת, שכשמנאם מבן חדש היו שמונה אלפים ושש מאות וכשמנאם מבן שלשים שנה לא נמצאו שלישי.

Vgl. Midrasch Rabb. Bamidb. Cap. 6 Anfang. Eine auffällige Tatsache zeigt sich, wenn man bei den 3 Levitenfamilien die Anzahl der Einmonatigen mit den Dreissigjährigen vergleicht.

	Gerschom	Kehath	Merari
die Anzahl der Einmonatigen	7500	8600	6200
„ „ Dreissigjährigen	2630	2750	3200

Während die Anzahl der 30 jährigen bei Gerschom und Merari mehr als 1/3 der Einmonatigen beträgt, bleibt sie bei Kehath darunter. Der Midrasch erklärt diesen Unterschied mit ihrem besonders verantwortungsvollen Dienst. Ihnen war ja die Hut der heiligsten Gegenstände, insbesondere des ארון, anvertraut, und dass damit Gefahren für ihr Leben verbunden waren, lehrt ja schon der Wortlaut V. 19 ff. וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו וכו׳. Trotz aller Vorsicht müssen nach der Erklärung des Midrasch eine nicht unbeträchtliche Anzahl der בני קהת ihren Dienst mit dem Leben bezahlt haben. Demselben Gedanken gibt der Midrasch Ausdruck weiter V. 40 bei den בני גרשון: ויהיו פקודיהם וגו׳ זו היא שאמרו שבני גרשון לפי שלא היו מטועני הארון, לפיכך לא חסרה ממנין הראשון

שני שלישים אלא היו מאה ושלשים desgl. zu V. 42, bei den בני מררי[1]: ופקודי משפחות בני מררי.

Im V. 37 betont die Thora: Dies sind die Gemusterten der בני קהת. אשר פקד משה ואהרן על פי ד׳ ביד משה. Die Zählung erfolgte durch משה und אהרן nach göttlichem Befehl, zwar halfen auch die נשיאים mit, aber ihre Teilnahme erfolgte nicht על פי ד׳, deshalb bleiben sie hier ungenannt. Dass aber auch Ahron hier zugezogen werden solle, war durch Gott dem Moses und nur diesem mitgeteilt worden, daher ביד משה s. oben z. V. 34.

Zu V. 38. ופקודי בני גרשון למשפחתם ולבית אבתם fügt der Midrasch hinzu: כשם שמנה לבני קהת על פי ד׳ כך מנה לבני גרשון. Es ist nicht ersichtlich, dass der Midrasch etwas Neues zu dem Wortlaut der Thora hinzufügt. Die Worte אשר פקד משה ואהרן על פי ד׳ beschliessen die Zählung der בני קהת V. 37, der בני גרשון V. 41, der בני מררי V. 45.

V. 39. „Von 30 Jahren bis 50 Jahren“. Der Dienst der Leviten dauerte vom 30. Lebensjahr bis zum 50. Lebensjahr. — Denselben Ausdruck gebraucht die Thora in diesem Kapitel V. 2, V. 23, 30, 39, 43 und es ist nicht ersichtlich, warum gerade an diesen Vers die Erklärung geknüpft wird באהל מועד היו פסולים מחמשים שנה ולהלן אבל משנכנסו לא״י לא היו נפסלים אלא בקול, dass nur in der Stiftshütte, wo es sich um das Tragen schwerer Gegenstände handelte, der Dienst mit 50 Jahren aufhörte, später aber die Leviten auch noch über diese Altersgrenze hinaus Dienst versehen, solange ihre Stimme sie zum Singen befähigte.

Ueber die Frage, ob die Leviten auch noch über 50 Jahre Dienst und welchen versahen, weichen die Ansichten von einander ab, hier sei nur auf einige Quellenangaben verwiesen: Sifre zu ושרת את אחיו באהל מועד בהעלתך. Raschi und Ramban in ihren Kommentaren zu diesem Verse, in grosser Ausführlichkeit Misrachi z. St., חולין 25a, Rambam הלכ׳ כלי המקדש III, 9.

---

[1]) Ueber die sachliche Schwierigkeit nach der Auffassung des Midrasch, da es doch zunächst scheint, dass beide Zählungen zu gleicher Zeit und beide vor Beginn der Levitentätigkeit erfolgten, siehe מתנות כהונה z. Stelle und die Erklärung des רש״ש.

Zu V. 41. Eine aufmerksame Vergleichung über die Vornahme der Zählung und der sie Ausführenden zeigt folgende Abweichungen von einander:

Bei den בני קהת heisst es V. 37 אשר פקד משה ואהרן על פי ד׳ ביד משה, hingegen fehlt der Zusatz ביד משה in V. 41 bei Zählung der בני גרשון. Der Midrasch erklärt dies folgendermassen: Der Befehl Gottes zur Zählung der בני קהת war an משה ואהרן ergangen, hingegen zur Zählung der בני גרשון ובני מררי nach dem Wortlaut der VV. 21 und 29 nur an Moses. Zwar war der Wille Gottes, so führt nun der Midrasch aus, dass auch die Zählung dieser beiden Familien gemeinsam durch Moses und Ahron erfolgen solle. Moses aber glaubte wegen der Nichterwähnung Ahrons, er allein sei von Gott beauftragt. Jedoch aus eigenen Antrieb zog er ihn hinzu. כדי לחלוק כבוד לאהרן War an Ahron also auch bei allen 3 Levitenfamilien ביד משה die Aufforderung zur Zählung ergangen, so war sie doch nur bei den בני קהת על פי ד׳ ביד משה ergangen. (s. weiter unten zu V. 45.)

V. 42. Der Wortlaut des V. 42 weicht ab von den gleichartigen V. 38 und 34. In beiden letzten lauten die Eingangsworte ופקודי בני גרשון למשפחתם וכו׳ bezw. ויפקד משה ואהרן וגו׳ את בני הקהתי, hier hingegen bei den בני מררי: ופקודי משפחת בני מררי למשפחתם. Die Betonung der Familien der Söhne Merari erklärt der Midrasch mit dem Zahlenverhältnis zwischen dem Einmonatigen und Dreissigjährigen, das sich bei den Söhnen Merari besonders günstig stellt (s. oben zu V. 36). Bei ihnen übertraf die Anzahl der letzteren die Hälfte der ersteren um 100, hingegen fehlten daran bei den Söhnen Gerschon mehr als 1000, bei den Söhnen Kehass gar mehr als 1500. Deshalb hebt die Schrift bei den Söhnen Merari den Reichtum an Familien besonders hervor. Es scheint, dass die Hinzufügung des Midrasch zu V. 44 ויהיו פקודיהם למשפחתם שלשת אלפים ומאתים זו היא שאמרו לפי שנתרבו באוכלוסין ראוין לעבודה נאמר בהן משפחות eine Wiederholung dieses Gedankens ist. Die Schlussworte נאמר בהן משפחות beziehen sich also auf das משפחות des V. 42 ופקודי משפחות בני מררי.

V. 43. Zur Erklärung des Midrasch vgl. unsere Bemerkung zu V. 39[1]).

V. 45. Vergleicht man V. 37 mit V. 41 und 45, so ergibt sich: Moscheh beauftragte Ahron mit der Zählung der בני קהת, entsprechend dem an ihn und Ahron ergangenen Befehl V. 1. In Bezug auf die בני גרשון fasste Moscheh den Befehl Gottes V. 22 wörtlich auf, bezog ihn (nach Auffassung des Midrasch allerdings irrtümlich, s. oben zu V. 41), nur auf sich, er beteiligte jedoch Ahron nach eigenem Ermessen. Um der irrtümlichen Auffassung Moscheh's bei der Zählung der בני מררי vorzubeugen, befahl ihm Gott ausdrücklich, hier Ahron zuzuziehen, daher die duch Moscheh und Ahron erfolgte Zählung der בני מררי על פי ד' ביד משה, als auf göttlichen Befehl bezeichnet wird.

Im Sinne des Midrasch müssen wir freilich folgerichtig annehmen, dass an den jedesmaligen Befehl Gottes zur Zählung der einzelnen Levitenfamilien sich sofort die Ausführung anschloss, bevor der Befehl für die Zählung der zweiten erging.

Die Bemerkungen des Midrasch zu V. 46 und 48 sind mehr agadisch gehalten: Nachdem jede der 3 Levitenfamilien einzeln gezählt sind, wiederholt die Schrift die Zahl des Gesamtstammes להגיד שכולם שקולים לפני המקום בחיבה לפי שהיו בני ביתו וכשרים וחביבים עליו ביותר.

Zu V. 47 wiederholt der Midrasch das zu V. 38 Bemerkte.

V. 49 bietet der einfachen Erklärung mannigfache Schwierigkeiten: על פי ה' פקד אותם ביד משה איש איש על עבדתו ועל משאו ופקודיו אשר צוה ה' את משה. Die Schlussworte sind nach dem ersten Teil des Verses schwer verständlich.

1. Wer ist das Subjekt des Satzes: על פי ד' פקד אתם ביד משה? **Hirsch** sieht in seinem Kommentar Gott als Subjekt an und übersetzt: Nach Gottes Ausspruch, Er hatte einen jeden durch M. und A. beauftragt. — Neben dem unmittelbar vorhergehenden על פי ד' erscheint diese Erklärung nicht ungezwungen. Neuere Uebersetzungen nehmen als unbestimmtes Subjekt „man“ an.

[1]) Die Bemerkung des R. S. Straschun in der Wilnaer Midrasch-Ausgabe gehört zu V. 43, nicht, wie irrtümlich angezeichnet, zu V. 39.

„Nach dem Befehle des Ewigen durch Moscheh setzte man jeden in seine Arbeit und in sein Tragen ein, oder . . . wies man unter Aufsicht Moschehs einem jeden u. s. w., oder musterte man sie durch Moscheh usw. Allein unter Berücksichtigung von V. 27 על פי אהרן ובניו תהיה und V. 33 lässt sich unter „man“ nur Ahron und seine Söhne denken.

2. Schwieriger noch bleibt die Erklärung der Schlussworte. Was bedeutet hier ופקדיו, und was ist der Sinn des Satzes? Siporno versteht darunter abweichend von der gewöhnlichen Bedeutung die heiligen Geräte, die ihnen anvertraut sind, der Sinn des V. ist also: Man soll jeden Leviten beauftragen על עבדתו mit seiner Aufgabe, die er zu leisten hat während des Lagerns, und ועל משאו während des Zuges und ופקדיו er soll die ihm anvertrauten Geräte mit Namen kennen, entsprechend dem ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם. (Auch die נגינות sprechen gegen diese Erklärung). Raschi nimmt ופקדיו im gewöhnlichen Sinne und sieht darin eine Wiederholung des früher Gesagten: die Zählung umfasse die 30—50 jährigen, sodass der Sinn der Schlussworte ist: Die Zählung erfolgte so wie Gott dem Moses befohlen (s. Raschi ed. Berliner, der in einer Note die Erklärung des ס' הזכרון anführt, dass auch Raschi die im רמב"ן zitierte מסרה gehabt habe, wonach אשר im Sinne von כאשר gebraucht sei).

In eigener Weise löst der Midrasch die Schwierigkeiten. Die Wendung איש איש על עבודתו ועל משאו wird oben V. 19 zur Bezeichnung der Aufgabe Ahrons [und seiner Söhne] gegenüber den בני קהת gebraucht, also ist auch hier von dem Amt Ahrons gegenüber den בני קהת die Rede, Subjekt v. אשר פקד ist also אהרן, und איש איש וכו' heisst jeden von den בני קהת.

Hingegen war in Bezug auf die בני גרשון V. 27, nach den Anfangsworten על פי אהרן ובניו, ופקדתם עליהם במשמרת desgleichen V. 32 in Bezug auf die בני מררי der Befehl an Moscheh und Ahron erteilt, jeden einzelnen mit seiner Aufgabe zu betrauen. Auf sie beziehen sich die Schlussworte, ופקדיו diejenigen seiner d. h. des Stammes Levi Gemusterten, in Bezug auf die Gott auch dem Moscheh befohlen hatte, sie mit ihrem Dienst zu betrauen.

Wir würden nun erwarten, dass Erklärungen in obiger Art sich auch zu dem ersten Teil dieses Kapitels VI 1—21 finden, der ja ähnlichen Inhalts ist; das ist aber nicht der Fall, sondern der Midrasch Paraschah 4 von § 12 an, womit die Erklärung zu Kap. 4 beginnt, trägt zum weitaus grössten Teil a g a d i s c h e n Charakter unter Einfügung mancher halachischen Mischnahs. Ausserdem enthält er einen langen Exkurs aus dem תנא דבי אליהו רבא פי״ג zu V. 16; nur in geringer Anzahl kommen auch hier Erklärungen in der Art wie zum andern Teil des Kap. vor z. B. zu V. 8, 9, 10. 16.

Dass diese oben angeführten Erklärungen nicht dem Gebiet der Agadah angehören, ist klar, wie immer man diesen Begriff auch definieren mag, ob mit R a p p a p o r t in seinem Erech millin als Sagen, Erzählungen, Legenden oder mit F r a n k l im מבוא ירושלמי p. 49 Sittensprüche, moralische Erzählungen, Fabeln, Erklärungen ethischen Inhalts u. a. Jedenfalls haben es die vorliegenden Erklärungen nicht mit solcher Art zu tun, sondern handeln von dem einfachen Sinn, erklären sachliche Schwierigkeiten, Verschiedenheiten des Ausdruckes oder weisen zum Verständnis auf erläuternde Parallelstellen, etwa in תרומה hin, sie verbleiben also, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, im Gebiet des פשט, und bleiben der Agadah, sofern diese homiletische und ethische Zwecke verfolgt, fern. Exegese kann nun in zwei verschiedenen Formen auftreten: sie kann entweder Exegese im eigentlichen Sinne des Wortes sein und Vers für Vers erklären, oder sie kann in abgerundeter, zusammenhängender Darstellung den Stoff behandeln. Als deutliches Beispiel für diese Verschiedenheit in der Form sei auf Raschi's Erklärung des אפוד in תצוה II. B. M. Cap. 28, 6 hingewiesen, er leitet dort seine Erklärung mit den Worten: אם באתי לפרש מעשה האפוד והחשן על סדר המקראות, הרי פירושן פרקים פרקים וישגה הקורא בצירופן, לכך אני כותב מעשיהם כמות שהוא למען ירוץ קורא בה ואחר כך אפרש על סדר המקראות.

Man sieht hier zugleich die Vorteile der zweiten Art vor der ersten.

So könnte auch das hier behandelte Thema, die Zählung der Leviten und ihre Tätigkeit in rein exegetischer Form oder zusammenhängend dargestellt werden. Wie wir sahen, ist die Form hier rein exegetisch, Vers für Vers erklärend.

Aeussere und innere Gründe sprechen gegen die Vermutung, dass der Abschnitt einem alten „tannaitischen" Midrasch angehöre: der ספרי beginnt erst mit Cap. 6, es wird kein einziger Name eines Tanna erwähnt; auch der ספרי זוטא beginnt erst mit Cap. 6. Wohl enthält der ספרי auch neben dem halachischen Hauptteil mancherlei hagadische Stücke, aber keine exegetische, bei denen die Exegese Selbstzweck ist.

Dem Stoffe nach könnte man auf den Gedanken kommen, dass wir ein Stück aus der alten ברייתא דמלאכת המשכן vor uns haben: so wie diese den Bau des משכן in allen Einzelheiten beschreibt, so könnte sie auch den Dienst der Leviten im Einzelnen darstellen. Allein abgesehen davon, dass uns jede sonstige Nachricht darüber fehlt, und sie uns als ein abgeschlossenes Ganze vorliegt, gestattet auch die Form eine solche Annahme nicht. Die ברייתא דמלאכת המשכן ist eine zusammenhängende Darstellung und sie erklärt nicht Vers für Vers, sie ist ihrer Form nach Halacha nicht Midrasch[1]), während dieses Midraschstück im geraden Gegensatz dazu steht. Auch sachlich stehen die Erklärungen z. B. zu V. 31 über die בריחים im Gegensatz zu der ברייתא דמלאכת המשכן.

Dem Charakter nach muss das Midraschstück einer Zeit angehören in der das Streben der Gelehrten auf ein gründliches Verständnis der מקרא, der heiligen Schrift, gerichtet war. In Raschi's Kommentar zur Thora war ein Vorbild gegeben, seine Schüler verbreiteten seine Bestrebungen. In dieser Zeit mag auch derjenige gelebt haben, dessen Erklärungen wir in diesem Midraschstück vor uns haben.

Ob er einen fortlaufenden Kommentar zur ganzen Thora geschrieben, oder einzelne Stücke erklärt hat, vermögen wir für

---

[1]) Siehe Hoffmann, Einleitung in die halachisch. Midraschim S. 1.

jetzt nicht zu entscheiden. In dem Werke מדרש שכל טוב des R. Menachem b. Salomo (herausgegeben von Sal. Buber, Berlin 1900, 1901 in den Veröffentlichungen des Mekize-Nirdamim Vereins) haben wir einen Kommentar ähnlicher Art vor uns. Neben einer grossen Fülle von agadischen Stellen, die er älteren Midraschwerken entnimmt, neben zusammenhängenden Darstellungen halachischen Stoffes, kommentiert der Verf. die Thora im Sinne des Pschat.

Bedauerlicher Weise reichen die 2 einzigen Handschriften des שכל טוב nur bis יתרו, für die weiteren Abschnitte von שמות und für ויקרא, במדבר, דברים fehlen sie gänzlich, und es ist daher unmöglich, ein Urteil abzugeben, ob wir etwa einen Ausschnitt mit dem שכל טוב vor uns haben.

Vielleicht wird es der Zukunft gelingen, durch vermehrte Erschliessung der in den Bibliotheken ruhenden Schätze an Handschriften diese Frage einer bestimmten Entscheidung zuzuführen.

Zur Entstehungsgeschichte der Mischnah.

Von **Louis Ginzberg** (New-York).

Der bekannte Ausspruch [1]) R. Jochanan's „gar viele dem Moses auf Sinai offenbarten Halachot sind in der Mischnah versenkt“ כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה enthält nicht allein seine dogmatische Ansicht über den Ursprung der mündlichen Lehre, sondern auch sein historisches Urteil über die Entstehungsgeschichte der Mischnah. Er wollte damit sagen, dass Rabbi Jehudah ha-Nassi ebensowenig der Verfasser der Mischnah, wie der Schöpfer der Halachah ist, dessen Mischnah sei vielmehr inhaltlich wie formell das Resultat einer Jahrhundert langen Entwicklung. Es ist das grosse Verdienst David Hoffmanns in seiner für die Geschichte der Mischnah grundlegenden Abhandlung, „Die erste Mischnah“ den überzeugenden Beweis geliefert zu haben, dass unsere Mischnah in ihren älteren Bestandteilen Strata enthält, die einer der Tempelzerstörung vorausgehenden Zeit [2]) angehören. Diese alten Halacha-Sammlungen sind bereits in der Form unserer Mischnah abgefasst, und da dieselbe eine lange Entwicklung voraussetzt, so ist die Annahme [3]) wohl berechtigt, dass diejenigen

---

[1]) Jeruschalmi, Peah II, 17a; וכולהן ist nicht wörtlich zu nehmen, da viele sinaitische Halakot sich nicht in der Mischnah finden. Für die Bedeutung des Ausdruckes שקע „versenken“, d. h. einverleiben, ohne Quellenangabe ist zu vgl. Jer. Schab. XVI, 15, c עד שלא שיקע וכו׳ und die Erklärung dieser Stelle bei Lewy, Interpretation I, 19.

[2]) Vgl. Hoffmann l. c. S. 15 ff.

[3]) So schon Krochmal, More Neb. ha-Zeman ed. Lemberg 1851, **167** b, der aber nicht näher auf den Gegenstand einging.

Stellen unserer Mischnah, die der Materie nach wenig oder gar nicht zusammengehören und nur wegen äusserer Aehnlichkeit aneinander gereiht sind, der ältesten Form für die Ordnung der Halachoth angehören. Es ist freilich sehr bedenklich, Fundamentalfragen literar-historischer Kritik nach rein äusserlichen Momenten zu beurteilen, und gerade die häufige Anwendung dieser Methode auf die Mischnah seitens moderner Forscher ist nicht wenig schuld daran, dass diejenigen Kreise, denen am Inhalt der Mischnah mehr gelegen ist als an der Form derselben, dem kritischen Studium der tannaitischen Literatur gegenüber sich sehr skeptisch verhalten.

Als bescheidenen Beitrag zur Ehrengabe für einen Mann, dem der Inhalt wie die Form der tannaitischen Literatur gleich bedeutend sind und dem wir für das Verständnis beider so viel zu danken haben, gebe ich die folgende Untersuchung über die אין בין-Sammlung. In derselben will ich zeigen, dass obwohl die Kritik der Mischnah vom Inhalt derselben ausgehen muss, wir derselben nur dann ganz gerecht werden können, wenn wir auch der Form eine kritische Behandlung angedeihen lassen.

* * *

Der erste Abschnitt der Mischnah Megillah enthält dreizehn Lehrsätze aus den verschiedensten Gebieten der Halakah, die sachlich mit einander in gar keinen Zusammenhang stehen, und deren Zusammenstellung nur durch die einleitende Formel אין בין bedingt ist. Beinahe all [1]) diese Lehrsätze finden sich an anderen geeigneten Orten der Mischnah, so, dass die Frage sich aufdrängt, wo sind dieselben zuerst gelehrt worden? Ist die אין בין Sammlung die Quelle für die in den verschiedenen Traktaten an geeigneten Orten sich findenden Sätze derselben, oder ist dieselbe aus den zerstreuten Lehrsätzen herausgehoben und in einem besonderen Abschnitt zusammengestellt worden? Liesse sich die Richtigkeit der ersten Annahme beweisen, so wäre noch die Frage nach dem Ursprung dieser אין בין-Sammlung zu beantworten. Hatte sie Rabbi aus der Mischnah seiner Vorgänger,

[1]) Vgl. Näheres darüber weiter unten am Schlusse der Abhandlung.

R. Meir, R. Akiba und anderer entnommen, oder gehört sie den vormischnaischen Halakahsammlungen an. Die folgenden Einzeluntersuchungen über die אין בין-Lehrsätze, hoffe ich, werden uns eine befriedigende Antwort auf alle diese Fragen geben.

1) Mischnah Megillah I, 4: אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגלה ומתנות לאביונים. Nach der Behauptung des Talmuds z. St. Meg. 6 b wird diese Halakah nicht von allen Tannaim acceptiert, im Gegensatz zu dieser Mischnah vertritt R. Eliezer b. Jose vielmehr die Ansicht, dass Purim in einem Schaltjahre am vierzehnten des ersten Adars gefeiert werden müsse. Man darf aber nicht daraus folgern, dass der אין בין - Lehrsatz von diesem Tanna verworfen wurde; die Differenz zwischen unserer Mischnah und R. E. b. J. liesse sich am einfachsten darauf zurückführen, dass dieser den Passus אלא קריאת וכו׳ auf אדר ראשון bezieht, jener anonyme Tanna der Mischnah aber auf אדר השני, welche Meinungsverschiedenheit bei der Zweideutigkeit dieses אין בין-Satzes ganz erklärlich [1]) ist. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich die Unhaltbarkeit der Behauptung, wonach die Tannain über die Purimfeier des normalen Schaltjahres differieren. Apriori ist es nämlich höchst auffällig, dass über einen so häufig vorkommenden Fall wie die Purimfeier eines Schaltjahres eine Differenz von solcher Natur aufkommen konnte. Der palästinensische Talmud — Pes. VI, 33 a — fragt verwundert והלא אי אפשר לב׳ שביעית שיחול י״ד להיות בשבת und kann sich nicht erklären, wie man zur Zeit Hillels darüber im Zweifel sein konnte, ob das Passahlamm an einem Sabbat dargebracht werden dürfe. Während es nun ganz gut denkbar ist, dass in alter Zeit die Monate so arrangiert wurden, dass der vierzehnte Nissan nicht an einem Sabbath fiel, um nicht die Vorbereitungen für das Fest zu erschweren, so ist es doch ganz ausgeschlossen, dass zu irgend einer Zeit Schaltjahre zu den Seltenheiten gehörten und unsere Frage ist wohl berechtigt, wie konnte man darüber im Zweifel sein, wann die

---

[1]) In den folgenden אין בין-Lehrsätzen bezieht sich der mit אלא eingeführte Passus auf den im Vordersatz zuerst genannten Gegenstand; vgl. weiter unten S. 16, Anm. 2.

Purimfeier eines Schaltjahres zu begehen sei. Aber abgesehen von dieser Schwierigkeit lässt sich die vom Talmud angeführte tannaitische Quelle[1]) für diese Meinungsverschiedenheit der Tannaim kaum in dem Sinne deuten, wie es derselbe tut. Der in der Baraita erwähnte Fall betrifft die Purimfeier eines Jahres, an dem der Schaltmonat nach dem vierzehnten Adar eingesetzt wurde, und in diesem Falle behauptet R. E. b. J., dass es nicht nötig sei Purim noch einmal zu feiern. Daraus folgt m. E., dass sogar dieser Tanna sonst den Schaltmonat für den eigentlichen Purimmonat ansieht. Andernfalls hätte er nicht von diesem Spezialfalle gesprochen, sondern er hätte die Regel aufgestellt, המגלה נקראת באדר ראשון, was keinen Zweifel über seine wahre Ansicht hätte aufkommen lassen. Die Ausrede, dass aus Rücksicht auf die anderen Tannaim, die sogar in diesem Spezialfalle auf die nochmalige Purimfeier im zweiten Adar bestehen, die Baraita von קראו את המגלה ונתעברה spricht, verfängt nicht; nach dem in der tannaitischen Literatur üblichen Stile könnte R. E. b. J. Ansicht nicht anders ausgedrückt werden, als לעולם קורין אותה באדר ראשון, womit der Gegensatz zwischen ihm und seinem Gegner unzweideutig gegeben wäre. Ganz unbegreiflich ist schliesslich die allgemeine Regel dieses Tanna, כל מצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון da dieselbe nach der Auffassung des Talmuds gerade umgekehrt hätte lauten müssen: כל מ׳ הנוהגות בראשון אין נוהגות בשני, wie schon R. Salomon ibn Adret z. St. bemerkte. Diese letzte Schwierigkeit hat sogar eine Textänderung bewirkt; wie Tosaphot zu R. ha-Schan. 19, b bemerken, lautete die ihnen dort vorliegende Lesart: דמר סבר כל המצות הנוהגות בראשון נוהגות בשני ומר סבר אין נוהגות so dass die Regel R. E. b. Jose: כל המצות הנוהגות בראשון אין נוהגות בבי׳ lautet, und zwar bedeutet dann נוהגות בשני müssen noch einmal begangen werden. Wie jedoch schon die Tosafot bemerken, findet sich diese Lesart nur in R. ha-Sch. aber nicht[2]) in Megillah und mit Recht so, denn im Ausspruche R. Simon b. Gamaliels

---

[1]) Ueber das Verhältnis dieser Quelle zur Tosefta vgl. w. unten.

[2]) Die Londoner Hs. — vgl. Rabbinovicz z. St. — hat sowohl im Ausspruch R. E. b. J. wie in dem R. S. b. G. נוהגות, was natürlich ganz ausgeschlossen ist.

muss אין נוהגות stehen, da sonst das folgende ושוין וכו' keinen Sinn gäbe. Die Emendation war nur in R. ha-Sch. möglich, wo die Baraita nicht wörtlich citiert ist, aber nicht in Megillah, da die Baraita unbedingt die von unseren Texten des Babli, des Jeruschalmi und der Tosefta gebotene Lesart verlangt, wonach also auch die dritte von uns gegen die Auffassung des Talmuds erhobene Schwierigkeit verbleibt. [1])

Alle Schwierigkeiten verschwinden jedoch, wenn man die Controverse zwischen R. E. b. J. und R. S. b. G. auf den Fall bezieht, wenn der Schaltmonat erst nach dem 14. Adar eingesetzt wurde, so dass die Frage um eine zweite Purimfeier sich dreht. R. E. b. J. vertritt die Ansicht, dass der אין בין - Lehrsatz von normalen Schaltjahren [2]) spricht, in dem erwähnten Ausnahmefall jedoch bedarf es einer nochmaligen Purimfeier im zweiten Adar nicht. Er geht aber noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass auch die anderen für den Monat Adar vorgeschriebenen Zeremonien, wie פרשת פרה, פ' החדש in diesem Falle am ersten Adar zu begehen sind, obwohl die Einsetzung des Schaltmonats vor den Sabbaten an dem die Paraschijot zu lesen sind stattfand [3]). Die Regel R. E. b. J. für den Fall, dass der Schaltmonat nach Purim eingesetzt wurde, lautet demnach: כל מצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון all die Zeremonien, die sonst im zweiten Adar beobachtet werden, sind — in diesem Falle — im ersten Adar zu begehen. Im Gegensatz zu R. E. b. J. be-

---

[1]) Wie R. Jom Tob aus Sevilla ריטב״א z. St. bemerkt, erklärt der Talmud die Worte R. E. b. J. dahin, dass derselbe des von seinen Gegnern gebrauchten Ausdruckes נוהגות בשני sich bedient und dann seine abweichende Ansicht נוהגות בראשון hinzngefügt. Dass der Talmud die Baraita so auffasst ist wohl richtig, jedoch ist es höchst unwahrscheinlich eine solche ungewöhnliche Ausdrucksweise bei einem Tanna vorauszusetzen.

[2]) Vgl. Edujjot VII, 7 und Parallelstellen, woraus hervorgeht, dass die Festsetzung des Schaltjahres nach Purim äusserst selten geschah.

[3]) Vgl. ריטב״א z. St., der auf die engen Beziehungen aller פרשיות zu Purim aufmerksam macht und mit Recht die Ansicht derer — lies ואיכא דמפרשי — zurückweist, die unter פרשיות an unsere Talmudstelle nur die zwei ersten verstehen.

hauptet R. S. b. G [1]: קראו וכו׳ שכל מצות הנוהגות בשני אין נוהגות בראשון „auch in diesem Spezialfalle muss Purim noch einmal im zweiten Adar gefeiert werden, denn all den Zeremonien, die für den zweiten Adar vorgeschrieben sind, kann nicht Genüge geleistet werden im ersten Adar"; wie die Purimfeier noch einmal zu begehen ist, so auch die der ד׳ פרשיות, weil sie mit dem Purimmonat in Beziehung stehen. Es ergibt sich nun, dass sowohl R. E. b. J., oder vielmehr sein zur Zeit des Tempelbestandes lebende Gewährsmann R. Zechariah b. ha-Kazzab [2]), wie R. S. b. G. den אין בין - Lehrsatz acceptieren, und nur bezüglich der Auffassung desselben verschiedene Ansichten vertreten. Es kann daher über das hohe Alter dieser Halakah kein Zweifel herrschen.

Was nun den von uns hervorgehobenen Unterschied zwischen dem normalen Schaltjahre und einem solchen, an dem der dreizehnte Monat erst nach Purim eingesetzt wurde betrifft, so findet sich derselbe zwar nicht in Babli, wohl aber in Jeruschalmi. Zu unserer Mischnah gibt derselbe folgende Bemerkung: מתניתא בשעיברו ואחר כך קראו אותה אבל אם קראו אותה ואח״כ עיברו לא ברא [3]) מתניתא לא אמרה כן אלא קראו את המגלה באדר . . . קורין אותה באדר השני. Die Commentatoren haben diese Stelle gründlich missverstanden, obwohl dieselbe gar keine Schwierigkeit bietet, wenn man darauf achtet, dass Jer. das Verhältnis von den beiden Teilen der Mischnah zu einander klar zu stellen versucht. Der zweite Teil, סיפא, bemerkt Jer. enthält die Regel für die normalen Schaltjahre, aber nicht für den Fall, dass erst nach Purim der Schaltmonat eingesetzt wurde, der erste Teil, רישא, fügt aber hinzu, dass auch

---

[1]) Vgl. jedoch weiter unten, wo nachgewiesen wird, dass R. S. b. G. seinen Ausspruch in ganz anderem Zusammenhang tat.

[2]) So lesen die Mss. des Talmuds, die Tosefta, אגדת אסתר ed. Buber S. 75 und שבלי הל S. 159; als seinen Gewährsmann führt R. E. b. J. diesen R. Zechariah auch Tos. Baba B. VII, 10 an.

[3]) R. Nissim in seinem Commentar zu Alfassi, Meg. I, 4 liest — so schon in der ed. princeps! — הדא für ברא, was vielleicht die ursprüngliche Lesart ist; הדא מ׳ ist die רישא im Gegensatz zu מתניתא = סיפא.

in diesem Falle die Megillah [1]) im zweiten Adar gelesen werden muss. Mit anderen Worten, die ס״פא enthält die von allen Tannaim acceptierte Halakah, die ר״שא dagegen nur die Auffassung derselben, gemäss der individuellen Ansicht des Mischnahredactors.

Babli hatte freilich einen triftigen Grund diesen Unterschied nicht zu berücksichtigen und sah sich daher gezwungen, zu einer sehr gewaltsamen Interpretation der tannaitischen Controverse über das Verhältnis der beiden Adarmonate zu einander. Vergleicht man nämlich die Formel R. S. b. G. . . . שכל מצות אין נוהגות בראשון mit der von R. E. b. J. gebrauchten . . שכל מצות נוהגות בראשון, so leuchtet jedem sofort ein, dass die beiden Tannaim von demselben Falle sprechen. Nun zeigt der Schlusssatz in der Formel R. S. b. G. ושוין בהספד ובתענית [2]) ganz deutlich, dass er eine für alle Schaltjahre geltende Regel [3]) aufstellt und zwar lautet dieselbe: „die eigentliche Purimfeier ist immer im zweiten Adar, nichts destoweniger ist am vierzehnten des ersten Adars öffentliche Trauer und Fasten verboten.“ Wenn aber R. S. b. G. eine Regel für alle Schaltjahre aufstellte, so muss auch die der seinigen entgegengesetzte Ansicht, die des R. E. b. J., gleich-

---

[1]) Wie schon der Talmud bemerkt ist das Lesen der Megillah, soviel wie die eigentliche Purimfeier.

[2]) Wie Jer. Meg. I 71a שוין בזה ובזה zeigt, bezieht sich שוין auf die Monate und nicht auf die Tannaim, wonach R. Sal. Kohens Bemerkung – in der Romm Edition des Talmuds — in seinen Randglossen z. St. zu berichtigen ist.

[3]) Beinahe alle Decisoren und Commentatoren verstehen den Passus ושוין von normalen Schaltjahren zu sprechen, denn in einem Jahre dessen Schaltmonat erst nach Purim eingesetzt wurde, beging man den vierzehnten des ersten Adar als Purim, und da hat es doch gar keinen Sinn darüber zu sprechen, ob man an demselben fasten oder trauern darf. Nur R. Meir aus Rothenburg — Mordechai Meg. 784; הגהות מיימ׳, Meg. II, 13 und am ausführlichsten im kleinen תשב״ץ 178 — und sein Schüler R. Ascher behaupten, dass ושוין von dem erwähnten Spezialfall קראו spricht und sehen sich gezwungen, die Baraita dahin zu erklären, dass die Einsetzung des Schaltmonats am Purim selbst stattfand! Mit Recht bemerkt R. Perez — תשב״ץ l. c. — dass der Wortlaut des Talmuds dagegen spricht und möchten wir noch hinzufügen, dass die ganze Darstellung von der tannaitischen Controverse im Talmud sich nur so erklären lässt, dass die Amoraim von der Voraussetzung ausgingen, dass ושוין von dem normalen Schaltjahre spricht.

falls auf dasselbe sich beziehen, und daher die Behauptung des Talmuds: ר' אליעזר בר יוסי סבר אפילו מקרא מגלה לכתחלה בראשון. Nun lässt sich aber aus den palästinensischen Quellen nachweisen, dass R. S. b. G. seinen Lehrsatz in ganz anderem Zusammenhang lehrte, sodass nicht allein aus den Worten dieses Tanna kein Schluss auf die Ansicht R. E. b. J. zu ziehen ist, sondern dass überhaupt zwischen diesen beiden Tannaim keine Meinungsverschiedenheit herrscht. Zunächst ist zu bemerken, dass Jer.[1]) an zwei Stellen den Lehrsatz R. S. b. G. in folgender Form gibt: תני רשב"ג א' מצות הנוהגות . . . ותענית שהן שוין בזה ובזה, und dies zeigt ganz deutlich, dass dieser Tanna nur eine Erklärung zum אין בין-Lehrsatz gibt, ohne sich in eine Controverse einzulassen über den von R. E. b. J. besprochenen Fall. Noch deutlicher zeigt sich der wahre Charakter der von R. S. b. G. aufgestellten Regel in Megillat Taanit, Ende, wo zuerst der אין בין-Lehrsatz gegeben wird, und dann die Worte dieses Tanna als Erklärung zu demselben: ואין בין אדר הראשון לאדר . . . מתנות לאביונים רבן שמעון בן גמ' א' כל מצוה שנוהגת באדר ראשון אינה נוהגת באדר שני[2]) חוץ מן ההספד ותענית שנוהגים זה בזה וכו'. Wir werden daher wohl nicht fehlgehen, wenn wir behaupten, dass die Baraita in Babli aus zwei von einander unabhängigen Bestandteilen zusammengesetzt ist und zwar wie folgt: 1) Die Controverse zwischen unserer Mischnah und R. E. b. J. bezüglich des speziellen Falles קראו וכו'; 2) die allgemeine Regel R. S. b. G., welche eine Erklärung zum אין בין-Lehrsatz enthalten. Diese beiden Baraitas lauteten ursprünglich: קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני ר' אליעזר ב"ר יוסי או' אין קורין אותה באדר השני שכל מצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון. קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני [אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגלה ומתנות לאביונים] ר' שמעון ב"ג א' כל מצות הנוהגות בשני

[1]) Vgl. Meg. I, 71 a; Schek. I, 46a; die Bemerkung daselbst über den Brauch in Sepphoris zeigt übrigens ganz deutlich, dass R. S. b. G. von normalen Schaltjahren spricht, was R. Meir aus Rothenburg — vgl. die vorhergehende Anmerkung — entgangen ist.

[2]) lies שני für ראשון und ראשון für שני; die Leseart der Oxforder Hss. in ed. Neubauer ist nach Tosafot zu R. ha-Schana 19b zu erklären.

אין נוהגות בראשון ושוין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובזה. In diesen beiden Baraitas ist der erste Satz ein wörtliches Citat aus der Mischnah, worauf dann die Zusätze תוספות folgten; der erste Zusatz gehört zur רישא, der zweite zur (1 סיפא der Mischnah und es war nur natürlich, dass die beiden Toseftas zu einer Baraita verschmolzen. In der neuen combinierten Form lag kein Grund vor, die רישא der Mischnah zwei mal zu geben, da aber R. S. b. G. die Ansicht des anonymen Tanna, d. h. der Mischnah mit Bezug auf קראו וכו' zu acceptieren scheint[2], so hat der Redactor der Baraita diese Uebereinstimmung R. S. b. G. mit der Mischnah kurz durch die Worte אף קורין אותה באדר השני angegeben, ohne die Mischnah noch einmal zu wiederholen und dann den eigentlichen Lehrsatz desselben, nämlich die Tosefta zur אין בין - Halakah wörtlich mitgeteilt. Während einerseits Jeruschalmi und Meg. Taanit, wie wir oben sahen, den Lehrsatz R. S. b. G. in seiner ursprünglichen Form kennt und Babli andererseits in seiner vollständigen Umarbeitung, hat Tosefta die beiden Elemente uns aufbewahrt aus denen die combinierte Baraita entstanden ist. Dieselbe lautet Meg. I, 6: קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני ר' אלעזר . . . אין קורין אותה באדר השני שכל מצות הנוהגות באדר השני אין נוהגות באדר הראשון חוץ מן הספד ותענית שנוהגין בזה ובזה. Der erste Satz in der Tos. ist die רישא unserer Mischnah, der zweite enthält die von derselben abweichende Ansicht des R. E. b. J. während die letzte Alinea die Bemerkung R. S. b. G.[3])

---

[1]) Dem Redactor lag diese Tosefta ohne dem von mir in Parenthesis gesetzten Satz vor, da häufig solche Toseftabaraitas nur den Anfang der Mischnah citieren obwohl der eigentliche „Zusatz" gar nicht zu demselben gehört; vgl. z. B. Tosefta Erub. XI, 14, wo der Zusatz אחד האיש zu der סיפא der zitierten Mischnah gehört. Vgl. auch S. 10 Anm. 2.

[2]) Wir sagen „scheint" denn wie aus Meg. Taan. l. c. hervorgeht bezieht sich R. S. b. G. ausschliesslich auf den אין בין-Lehrsatz.

[3]) Die Ausgabe und noch mehr die Wiener Hs. haben einen — nach Babli — „emendierten" Text, Ms. E. allein hat das Richtige; die Worte רשב"ג א' findet sich in der Tosefta nicht, wahrscheinlich um diese Ansicht als Norm zu kennzeichnen. Für שכל hat Meg. Tan. l. c. כל aber auch sonst steht in tannaitischen Quellen ש für ׳, so dass keine Emendation nötig ist.

zum אין בין-Lehrsatz gibt. Die Frage[1]) des Talmuds רשב״ג היינו ת״ק fällt nun ganz weg, denn der anonyme Tanna, der kein anderer ist als der unserer Mischnah, spricht von dem Spezialfall קר־או, während R. S. b. G. sich auf אין בין bezieht.

Aus unserer Ausführung ergibt sich nun folgendes Resultat. Die Halakah אין בין wurde von allen Tannaim acceptiert: in einem Schaltjahre ist der zweite Adar der Purimmonat. Mit Bezug auf ein Schaltjahr, an welchem der zweite Adar erst nach Purim eingesetzt wurde, differieren die Tannaim und zwar hängt die verschiedene Ansicht darüber von der Auffassung des אין בין-Lehrsatzes ab, den der schon zur Zeit des Tempelbestandes lebende Tanna R. Zachariah b. ha-Kazzab anders auffasste, als der Autor unserer Mischnah. Dies Meinungsverschiedenheit wurde in der Form einer Tosefta zur Mischnah Meg. I, 4 gelehrt, eine zweite Tosefta zum zweiten Teile, סיפא, dieser Mischnah enthält die Erklärung R. S. b. G. zum אין בין Lehrsatz. Die palästinensischen Quellen, Jer. und Meg. Taan. citieren noch den Ausspruch R. S. b. G. in seiner ursprünglichen Form, während in der Tosefta schon diese beiden Zusätze zur Mischnah nebeneinander[2]) gegeben sind. Aus einer Combination dieser Zusätze entstand die Baraita, welche den babylonischen Amoraim vorlag, und infolge der Umarbeitung der alten Tradition sah sich Babli zu seiner Behauptung gezwungen, dass mit Bezug auf die zwei Adarmonate drei verschiedene Ansichten herrschten, darunter auch eine solche, welche den ersten Adar als den eigentlichen Purimmonat ansieht, während in der Wirklichkeit alle den Schaltmonat als solchen ansehen.

[1]) Aus dieser Bemerkung des Talmuds geht hervor, dass demselben der Passus שכל מצות im Ausspruche des תנא ק׳ nicht vorlag, da sonst diese Frage unverständlich wäre. Die Hss. des Talmuds und der Tosefta sowie die S. 6, Anm. 2 genannten Quellen haben auch wirklich nicht diesen Passus und wie gezeigt wurde ist der תנא קמא identisch mit unserer Mischnah. Die Annahme des Talmuds, wonach der תנא קמא und ר׳ שמעון ב״ג bezüglich der ד׳ פרשיות differieren, beruht darauf, dass der letztere, aber nicht der erstere den Ausdruck כל מצות gebraucht.

[2]) Vgl. den folgenden Paragraphen der Tosefta, wo gleichfalls zuerst die Mischnah I, 5 zitiert wird mit einem Zusatz, und dann folgt ein zweiter Zusatz zu der zweiten Alinea, die selbst aber nicht gegeben ist. Vgl. auch S. 9, Anm. 2.

2) Mischnah, Meg. I, 5 אין בין י"ט לשבת אלא אוכל נפש. Mit Bezug auf die Parallele zu unserer Mischnah in Bezah V, 2 bemerkt der Talmud daselbst 37 a, dass dieselbe nur die Ansicht der Schammaiten wiedergibt, während die Schule Hillels diesen Grundsatz nicht acceptiert. Was von der Mischnah in Bezah behauptet wird, gilt erst recht von der in Megillah, denn bezüglich der biblisch am Sabbat und den Feiertagen verbotenen Handlungen, von denen in unserer Mischnah die Rede ist [1]), gibt es nach der Ansicht der Hilleliten viele Unterschiede [2]) zwischen Sabbat und Feiertagen und nicht nur einen einzigen wie unsere Mischnah behauptet. Dagegen liegt kein zwingender Grund vor auch die Mischnah in Bezah für schammaitisch zu erklären, denn dieselbe sagt nur, dass die drei genannten Klassen von שבות, welche die Rabbinen am Sabbat verboten, auch an den Feiertagen untersagt sind [3]) כל שחייבין . . . בשבת חייבין עליו ביום טוב, und es wird der alte Lehrsatz אין בין י"ט וכו' citiert, um die Halakah über שבות in conciser Form zusammenzufassen, obwohl derselbe

[1]) Dies zeigt der folgende אין בין-Lehrsatz ganz deutlich, denn erstens beziehen sich die genannten Strafen nur auf biblisch verbotene Handlungen, und ferner ist manches am Sabbath rabbinisch verboten, das am Versöhnungstag gestattet ist, vgl. Schab. 114 b. Wenn jedoch R. Mos. Zacuto in seinem Werke קול הרמ"ז z. St. sagt, dass die Mischnah in Meg., die das biblische Gesetz gibt, den biblischen Ausdruck אוכל נפש beibehält, daher auch hillelitisch sein kann, so hat er die einfache Tatsache unberücksichtigt gelassen, dass die Tannaim in ihren Codificationen des biblischen Gesetzes gerade die aus der Bibel sich ergebenden Unbestimmtheiten zu bestimmen suchen. Er hat auch nicht bemerkt, dass nach seiner Auffassung die Behauptung des Talmuds מתנ' דלא כר' יהודה ganz falsch wäre! Die alten Commentatoren wie רשב"א und ר"טב"א zu unserer Stelle, sowie תוספות zu Bezah l. c. bemerken ganz richtig, dass unsere Mischnah schamaitisch sein muss, und dasselbe behaupten auch die Tosafot zu Bezah, deren Worte Zacuto missverstanden hat; vgl. die Erklärung derselben bei R. Meier aus Lublin.

[2]) Besonders das Tragen und die Darbringung der Ganzopfer; vgl. R. Löb Günzburg טורי אבן z. St., der freilich in sehr gezwungener Weise in אוכל נפש „die Speisen des Altars“ findet!

[3]) Die richtige Erklärung dieser Mischnah gibt R. Sal. Loria in ים של שלמה z. St.; Halevi, Dorot ha-Risch. Ic, 251 zitiert Loria nicht; seine Erklärung aber für die er drei Seiten gebraucht, enthält nichts, was nicht jener schon in zwei Zeilen gegeben hatte.

ursprünglich nicht mit den rabbinisch verbotenen Handlungen zu tun hatte. Ja sogar die Schammaiten [1]) geben zu, dass manches am Sabbat rabbinisch verboten sei, aber nicht an den Feiertagen, so dass der אין בין-Lehrsatz in Bezah ausschliesslich mit Bezug auf die dort besprochenen שבות Klassen seine volle Gültigkeit hat. Es folgt nun hieraus, dass der אין בין Lehrsatz in Bezah unserer Mischnah entnommen ist, da derselbe dort nach der Regel כל שהי"בין weder etwas Neues enthält, noch wörtlich zu nehmen ist. Nur in Megillah, wo das biblische Gesetz codifiziert wird, hat der אין בין-Satz seine volle Gültigkeit, falls wir die schammaitische Ansicht acceptieren. [2])

Was nun die erwähnten drei שבות Klassen in der Mischnah Bezah betrifft, so haben manche Kritiker [3]) auf Grund von Sifra zu XVI, 31 und Mek. R. Sim. 16 versucht, dieselbe auf zwei zu reduzieren und demgemäss die Mischnah zu emendieren. Bei näherer Betrachtung jedoch zeigt sich, dass an dem Wortlaut der Mischnah, die den babylonischen [4]) Amoräern schon in der jetzigen Gestalt vorlag, nichts zu ändern ist. Zunächst ist zu bemerken, dass die Mek. R. S. überhaupt nicht ein einziges Beispiel aus der in der Mischnah als רשות bezeichnete Klasse anführt, was doch höchst auffällig wäre, wenn dieselbe auf der Mischnah basieren würde. Ganz eigentümlich ist auch die Auf-

[1]) Vgl. Jeruschalmi und אבן בוחן z. St.; mit Bezug auf כשילין behauptet Babli, dass die Schammaiten es wirklich verbieten, was aber kaum mit Bezug auf die in Jer. erwähnten Fälle behauptet werden kann. Vgl. auch Schab. XX, 1, wo der Schammaite R. Elieser mit Bezug auf eine bestimmte Handlung bemerkt, es sei am Sabbat, aber nicht an den Feiertagen verboten.

[2]) Die Ansicht des Talmuds, dass auch die Mischnah Bezah schammaitisch sei, enthält eine grosse Schwierigkeit, da die vorhergehende Mischnah, wie der Talmud selbst zugibt nur hillelitisch sein kann.

[3]) Lewy „Ueber . . . . die Mischnah des Abba Saul“ 7; derselbe „Ein Wort über die Mechilta des Rab. Simon“ 6; Dünner הגהות z. St. und Schor in seinen Bemerkungen zu Albarcelonis ספר העתים 328. Die beiden letzteren erklären ביום טוב אמרו, soviel wie „die midraschische Quelle für שבות ist mit Bezug auf die Feiertage gegeben“; vgl. jedoch oben, die von R. Sal. Loria gegebene Erklärung dieser Mischnah.

[4]) Die Bemerkung des Jer. zu dieser Mischnah ist nicht recht verständlich, vgl. Lewy „Ueber . . . Abba Saul“ 7.

zählung der רשות-Klasse im Sifra, wo auf קדושין und גרושין die Auslösung von Früchten folgt, während doch zu erwarten wäre, dass לא יפדה וכו' auf לא יקדיש לא יעריך folgen würde. Unverständlich ist auch, wie Sifra Ehescheidungen [1]) und Annullierungen, מיאון, als מצוה bezeichnen kann, denn wenn auch dieselben unter Umständen „geboten" sind, so sind sie es doch nicht unter normalen [2]) Verhältnissen. All die erwähnten Schwierigkeiten verschwinden jedoch, wenn man unter der רשות-Klasse offizielle Handlungen versteht. Diese Klasse besteht aus solchen Handlungen, die zwar nichts vom werktäglichen Charakter an sich haben, die aber nichts destoweniger verboten sind, weil sie nur von einem Gerichte oder im Beisein eines solchen vollzogen [3]) werden können. Es gehören hierher: Gerichtsverhandlungen אין דנין, Scheidungen und Annullierungen von Ehen אין מגרשין ואין ממאנין sowie die Zeremonie des Schuhausziehens אין חולצין, weil sie alle nur im Beisein eines Gerichtshofes vollzogen werden können. [4]) Die Anwesenheit von Dreien ist für die Auslösung von נטע רבעי und מ"ש notwendig [5]), daher die Behauptung des Sifra, dass dieselbe an den Feiertagen verboten sei, genau so wie

[1]) Ebenso hat Tosefta, Bezah IV, 4 אין מגרשין und dieselbe Leseart lag den mittelalterlichen Autoren in der Tosefta vor; vgl. ר"ן, ריטב"א, רשב"א, תוספות רמב"ן, zu Gittin 77b.

[2]) Vgl. שטה מקובצת z. St., wo mit Recht darauf hingewiesen wird, dass unter Umständen auch die als שבות bezeichnete Klasse מצוה sein kann, so z. B. Tanzen zur Belustigung eines Brautpaares, aber die Mischnah berücksichtigt nur die normalen Verhältnisse; vgl. auch die Bemerkung des R. Sam. Straschun zur Mischnah.

[3]) Gesetzlich kann auch ein einzelner Richter Civilsachen entscheiden — Sanh. 3a, — aber vor einer solchen Praxis warnt die Mischnah Ab. IV, 8 ausdrücklich, sodass Gerichtsentscheidungen in Wirklichkeit von einem aus mindestens 3 Richtern bestehenden Collegium gefällt wurden. Das wesentliche der רשות-Klasse ist demnach der öffentliche Charakter derselben.

[4]) Bezüglich מאון vgl. Jeb. II, 10 und Sanh. I, 3, wo ausdrücklich die Anwesenheit eines Gerichtshofes verlangt wird. Jeb, XIII, 1 wird allerdings diese Ansicht den Schammaiten zugeschrieben. Für Ehescheidungen schreibt der Talmud nirgends einen Gerichtshof vor, wohl aber Targ. Jon. zu Deut. XXIV, 1, und ähnlich in den Assuan Papyri; vgl. auch R. Ez. Landau נודע ביהודה II, 114.

[5]) Sanh. I, 3, wo נטע רבעי auf חליצה folgt wie im Sifra!

die vorgenannten Handlungen, denn sie gehören alle zu der רשות Klasse, sie sind offizieller Natur. [1]) Nicht eigentlich zu dieser Klasse gehören קדושין und יבום, das erstere nicht, weil es ein ganz gewöhnlicher Fall von מקח וממכר ist und daher ohne Weiteres verboten ist [2]), das zweite nicht, weil Ehevollziehungen, נשואין, sogar in den Mitteltagen חול המועד verboten ist [3]) und die Mischnah nur solche Handlungen aufzählt, die ausschliesslich am Sabbat und den eigentlichen Feiertagen verboten sind. Nun aber wird der Ausdruck חולצין ומיבמין sehr häufig gebraucht, und daher hat auch die Mischnah לא חולצין ולא מיבמין, obwohl es an dieser Stelle hauptsächlich auf לא חולצין ankommt. Ebenso dürfte die Mischnah ursprünglich denselben Wortlaut wie Tosefta und Sifra gehabt haben לא מקדשין ולא מגרשין, wobei מקדשין wegen מגרשין mit dem es sonst häufig zusammen genannt wird, aufgenommen wurde und es ist das Fehlen von מגרשין in der Mischnah auf Rechnung der

[1]) Für diese Bedeutung von רשות vgl. besonders Moed K III, 3 אגרות של רשות „offizielles Schreiben", gemäss der geonäischen Erklärung, vgl. הלכות גדולות Moed. 41 d, שערי תשובה N. 217 und Gajat שערי שמחה II, 25. Jer. Moed k. III, 82 a erklärt diesen Ausdruck der Mischnah mit שאילת שלום, was aber kaum richtig sein dürfte. Hoffmann, Magazin IV, 117 ff. verweist zwar mit Recht auf viele Stellen, wo רשות קצת מצוה ist — die interessante Stelle Jer Schab. II, 5 b ist auch ihm entgangen, — aber die traditionelle Auffassung der Mischnah ist aus anderen Gründen kaum haltbar, wie schon der Talmud auf manche Schwierigkeit in derselben hinweist. Nebenbei sei hier bemerkt, dass die Bedeutung von רשות in Verbindung mit במעריב schon von dem Gaon R. Scherira genau so erklärt worden ist, wie von R. Elia Wilna: vgl. תשובות גאוני מזרח ומערב N. 141, wonach Hoffmann's Angabe l. c zu ergänzen ist.

[2]) Das Verlöbnis wird in Kid. I, 1 ausdrücklich als קנין bezeichnet, und mit Recht so, da durch dasselbe dem Manne gewisse Rechte zufallen. Bei der Ehescheidung ist die Frau nur objektiv, aber nicht subjektiv beteiligt, weswegen es auch nicht als מקח וממכר bezeichnet werden kann, da dies immer eine Beteiligung von zwei Personen voraussetzt. Aus diesem Grunde musste auch eine besondere Verordnung für die מצוה-Klasse erlassen werden, denn nicht allein setzt dieselbe keine Handlung voraus — אמירה לגבוה כמסירה להדיוט! — sondern das Heiligtum erwirbt, ohne sich aktiv zu beteiligen, und daher konnte מקדשין nicht als מקח וממכר klassifiziert werden.

[3]) Vgl. טורי אבן zu Hag. 8b, und die Randglosse R. Sam Straschuns zu unserer Mischnah. Wegen יוה״כ allein ist diese Halakah nicht erwähnt!

Abschreiber zu setzen, die für jede Klasse nur vier Beispiele gaben.[1]) Eine Stütze für unsere Auffassung finden wir in der Mekilta R. S. 166, wo auf Grund biblischer Stellen[2]) folgende שבות Klassen aufgezählt sind: 1) מקח וממכר . . . ופקדונות; 2) דינין . . . . מעשה בית דין; 3) קדושין וגטין; 4) חשבונות.[3]) Als biblischer Beweis für den Arbeitscharakter der dritten Klasse wird Ezra X, 13 angeführt, wo aber nur Ehescheidungen als והמלאכה bezeichnet wird, Eheschliessungen sind hier wie in der Mischnah nur als אישגרא neben גרושין gegeben; die רשות-Klasse handelt eigentlich nur von offiziellen Handlungen, während קדושין aus einem ganz anderen Grunde verboten ist. Die drei Klassen der שבות-Handlungen sind in Sifra wie in der Mek. R. S. in zwei zusammengezogen, weil die tannaitischen Midraschim überhaupt nicht mit der שבות-Frage sich befassen. Dieselben weisen zunächst aus der Schrift nach, dass bei den an den Feiertagen — und Sabbat! — verbotenen Handlungen es keinen Unterschied macht, ob dieselben profanem oder heiligem Brauche dienen, das Weben des Tempelvorhanges ist ebenso verboten wie das eines beliebigen Gegenstandes. Mit Bezug auf die biblisch verbotenen Handlungen konnten die halachischen Midraschim nur von רשות — im Sinne von „profan“ — und מצוה sprechen, und sie taten dasselbe, auch als sie denselben Gedanken mit Bezug auf die rabbinisch verbotenen Handlungen ausführten. Als Illustrationen für diese zwei Klassen erscheinen daher in der Mek. R. Simon auch die erste Klasse, שבות, und die dritte, מצוה, da die zweite nichts Entsprechendes bei den biblisch verbotenen Handlungen hat, und aus eben diesem Grunde wird von derselben רשות statt שבות gebraucht. Genau so lautet ursprüng-

---

[1]) Mit dieser „Vierzahl“ hat aber Tosefta Bezah nichts zu tun, vgl. Dünner z. St.; anders Hoffmann, Magazin IV, 119.

[2]) Höchst wahrscheinlich sind diese Beweise als אסמכתא aufzufassen; vgl. jedoch Nachmanides zu Lev. XXIII, 24.

[3]) Vgl. Tosefta Schab. XVII, 6 und Talmud ibidem 150; vgl auch die Bemerkung in meiner „Eine unbekannte jüdische Sekte“ S. 83 Anm. 3. Als Beweis dafür, dass unter, מלאכה auch חשבונות einbegriffen sind, wird Gen. IXL, 11 angeführt, wobei die Haggadah in Gen. R. LXXXVII, 7 und Parallelstellen z. St. vorausgesetzt wird, wonach Josephs Arbeit im „Rechnen“ bestand.

lich der Sifra, eine spätere Hand fügte jedoch aus der Tosefta [1]) Bezah die רשות-Klasse hinzu, aber natürlich nicht unter dieser Bezeichnung, sondern als eine Erweiterung der מצוה-Klasse.

3) Mischnah Meg. 1, 5. אין בין שבת [2]) ליום הכ״פ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת. Im Anschluss an diese Mischnah gibt Tosefta den Lehrsatz R. Nechunjah b. ha-Kannas: ר׳ נחוניה בן הקנה אומר יום הכפורים כשבת לתשלומין, und man sieht ohne Weiteres, dass dieser um die Zeit der Tempelzerstörung blühende Tanna [3]) unserer אין בין-Halacha schon vor sich hatte [4]) und aus derselben seine Ansicht ableitete, dass Sabbat und Versöhnungstag nur mit Bezug auf den von derselben erwähnten Fall differieren, sonst aber gleich sind. Man versteht dann auch, warum dieser Tanna anstatt eines allgemeinen Principes: חייבי כריתות כחייבי מיתות [5]) die speziellen Fälle Sabbat und Versöhnungstag hervorhebt, denn seine Worte sind nicht anders, als eine Erklärung zur אין בין-Halakah, die von שבת und יוה״כ spricht und unterscheiden sich weder sachlich noch formell von der Bemerkung des Talmuds Meg. 6 b: הא לענין תשלומין זה וזה שוין — Aehnliches auch in Jer. z. St. — nur dass dieser זה וזה, jener שבת ויוה״כ gebraucht. Ein späterer Tanna, R. Simon b. Menassia, verwandelte dann die exegetische Bemerkung R. Nechunjah's in die Halakah: מחויבי

---

[1]) Natürlich nicht die unserige, wo das Auslösen des נטע רבעי nicht unter der verbotenen שבות Klasse aufgezählt wird. Ich bezeichne die im Sifre benutzte Quelle als Tosefta im Gegensatz zu unserer Mischnah.

[2]) In der vorhergehenden Mischnah heisst es יום טוב לשבת, was wohl dem Einfluss der Parallele in Bezah V, 2 zuzuschreiben ist, wo dieser Satz auf ביום טוב אמרו folgt, und daher ist יום טוב dem שבת vorgestellt. In all den andern אין בין Sätzen dagegen steht immer erst der „umfassende Fall" und dann der eingeschränkte. Natürlich mit Ausnahme bei Fällen, wie Nn. 1, 6, 7, wo die zeitliche Folge berücksichtigt ist.

[3]) Er gehörte zum Kreise R. Jochanan b. Zakkais, vgl. Bat. 10a und Parallelstellen.

[4]) Allerdings wohl in etwas veränderter Form: dieselbe lautete wohl ursprünglich אלא זדון כרת, dass aber später um Missverständnisse zu vermeiden — auch von Sabbat lässt sich die Bezeichnund זדון כרת gebrauchen; vgl. Ker. I, 2 — zu der jetzigen Form erweitert wurde.

[5]) Vgl. טורי אבן z. St., der diese Frage aufwirft, ohne sie zu beantworten; es ist ihm übrigens die von uns im Texte gegebene Jeruschalmistelle entgangen.

כריתות כמחויבי מיתות, und wir haben in einer Baraita, Jer. Meg. I, 7a, die Aussprüche dieser beiden Tannaim neben einander. Dies gab dann den palästinensischen Amoraim die Veranlassung zu der ganz singulären Ansicht, wonach die genannten Tannaim wesentlich von einander differieren: R. Nechunjah beschränkt das besprochene Princip auf יום הכפ׳ und ähnliche Fälle, während R. Simon dasselbe für alle חייבי כריתות gelten lässt. Aber Tosefta Ket. III, 5 zeigt die Unhaltbarkeit[1]) der von Jer. vertretenen Auffassung, denn an dieser Stelle wird R. Nechunjahs Princip auf אחות אשתו und נדה angewandt, Fälle, die nach der Ansicht des Jer. in demselben gar nicht eingeschlossen sind. Ob nun die Folgerung, die R. Nechunjah aus diesem אין בין-Lehrsatz zieht, berechtigt ist oder nicht[2]), interessiert uns hier nicht, wir wissen aber ganz bestimmt, dass derselbe schon diesem alten Tanna vorlag.

4) Mischnah, Meg. I, 6 אין בין המודר[3]) הנאה מחבירו למודר ממנו מאכל אלא דריסת הרגל וכלים שאין עושין בהן אוכל נפש. Diese Halakah findet sich wörtlich[4]) auch Ned. IV, 1, jedoch zeigt der Passus וכל דבר שאין עושין וכו׳ in Ned., dass der אין בין Satz dort aus einer anderen Stelle entlehnt ist, daher der Wechsel von כלים zu דבר; dieses gehört der Nedarim-Mischnah, jenes der אין בין-Sammlung an.

---

[1]) Babli behauptet daher auch, dass R. Nechunjahs Prinzip keine Einschränkung kenne, vgl. Ket. 29a. Jeruschalmi ist jedoch darin genauer, dass er den Ausdruck ר׳ נחוניה אומר „R. N. sagt", das heisst: „erklärt die Mischnah" gebraucht, während Babli עושה hat: Tosefta Meg. I, 7; Ket. III, 5; B. K. VII, 18 hat gleichfalls אומר wie Jeruschalmi.

[2]) Möglich wäre ja, dass die Mischnah nicht das Verhältnis von Sabbath zum Versöhnungstage bestimmen, sondern, wie in der vorhergehenden Mischnah, den Charakter der an diesen Tagen verbotenen Arbeiten beschreiben will. Die Mischnah Ket. III, 1 und Schebu. IV, 6—7 verwirft das Prinzip R. Nechunjahs.

[3]) Tos. Meg. I, 8 und Ned. II, 7 hat המודר סתם הנאה, auf Grund der in Babli wie Jer. zu Ned. gegebenen Erklärung, wonach unter מודר מאכל der Fall von מודר הנאת מאכל zu verstehen sei, sodass der erste Passus der Mischnah nur von סתם הנאה sprechen kann.

[4]) Jer. liest jedoch in Ned. הנאה מאכל — lies הנאת מאכל — für מאכל auf Grund der amoräischen Interpretation, vgl. die vorhergehende Anmerkung.

Wichtig ist auch die Bemerkung des Talmud Megillah 8, 9, Ned. 32 b, dass diese אין בין-Halakah der Ansicht des Schammaiten R. Eliezers entspricht, während B. Bat. III, 5 die seiner Gegner wiedergibt. Mit anderen Worten, der Redactor unserer Mischnah hat in der אין בין-Sammlung Halakot gelassen, die er nicht billigt und an anderer Stelle sogar ausdrücklich verwirft. [1])

5) Mischnah Meg. I, 6 אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבות אינו חייב באחריותן. Eine Parallele zu dieser Mischnah haben wir Kin. I, 1: מה בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים מתו או נגנבו חייב באחריותן ונדבות מתו או נגנבו אין חייב באחריותן, deren Abhängigkeit von Megillah sich leicht nachweisen lässt. Was zunächst die Formel מה בין für אין בין anbetrifft, so liegt es auf der Hand, dass dieselbe [2]) durch den vorhergehenden Satz איזהו נדר ואיזהו נדבה veranlasst ist, den sie näher bestimmt. Die Worte מתו או נגנבו erweisen sich nicht allein durch ihren erläuternden Charakter als Zusatz, sondern auch dadurch, dass sie die in Megillah gegebene allgemeine Regel für einen speziellen Fall verwenden. Die Formulierung dieser Halakah in Meg. [3]) schliesst alle Arten von הקדש ein [4]), קדשי בה"ב wie קדשי מזבח, während in Kin., wo die Mischnah ausschliesslich von den letzteren spricht, auch der Wortlaut dieser Halakah so modifiziert wurde, dass sie nur קדשי מ'

[1]) Unter den Decisoren herrscht eine grosse Meinungsverschiedenheit darüber. welche von diesen beiden Mischnajot die normierte Halachah enthält; vgl. Meiri und ר"ן zu Ned. l. c. Wie unsere Untersuchung zeigt. enthält die אין בין-Sammlung mehr als eine Halachah. die von dem Redaktor der Mischnah verworfen wird. und dies gilt sicher auch mit Bezug auf die Frage von ויתור, die in B. Bat. anders entschieden wird als in Meg. und Ned.

[2]) Derselbe Gebrauch von מה בין אלא auch Bab. K. I. 4; Men. V. 8; Arak. III. 2 und VII. 2.

[3]) Vgl. auch M. Arak. V, 5, die eine Kombination von Meg. und Kin. bietet. Es sei zugleich bemerkt, dass die Exemplifizierung הרי זה עולה ihren Grund darin hat, dass die biblische Stelle aus der diese Halachah abgeleitet wird — Meg. 8 a — von עולה spricht.

[4]) Vgl. Hullin 139 a. die Kontroverse zwischen Rabbi Jochanan und Resch Lakisch bezüglich der Verantwortung im Falle von Diebstahl oder Verlust bei קדשי בדק הבית. aber auch R. L. gibt zu, dass im Falle, dass der geweihte Gegenstand zerstört wurde, derselbe ersetzt werden muss.

zu ihrem Gegenstand hat. [1]) Da nun nach einer alten Tradition [2]) Kinnin R. Joschua zum Verfasser hat, so folgt daraus, dass die אין בין-Sammlung diesem Tanna vorlag.

6) Mischnah Meg. I, 7 אין בין זב הרואה ב׳ ראיות לרואה ג׳ אלא קרבן. Obwohl diese Halakah an keiner anderen Stelle der Mischnah citiert wird, so wird sie doch sowohl Kelim I, 5, wie Zab. I, 1 in der Controverse zwischen den Schammaiten und Hilleliten vorausgesetzt. In Jer. z. St — 71 b — wird eine Ansicht angeführt, wonach diese אין בין-Halakah in der vorliegenden Form nur der Ansicht R. Eliezers [3]) entspricht, und dies ist vielleicht der Grund, dass dieselbe in Zabim nicht wörtlich citiert ist. Wie schon hervorgehoben worden ist, entsprechen die Halakot Nr. 2 und 4 der Ansicht der Schammaiten, und es wäre nicht auffällig, wenn auch N. 5 dem Schammaiten R. Eliezer zuzuschreiben wäre. Der Grund aber, den Jer. für seine Behauptung gibt, ist nicht überzeugend, und wird sogar in diesem Talmud selbst nicht von allen acceptiert.

7—8) Mischnah Meg. I, 7: אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה. אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים In Jeruschalmi sind diese beiden Halakot in eine zusammengezogen, und die Mischnah lautet: אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה תגלחת וצפרים. Mit der Lesart des Jerusch. [4]) stimmen die Cambridger Mischnah und R. Hananel [5]) überein, während aus der Discussion in Babli zu St. deutlich hervorgeht,

---

[1]) Nach der Ansicht R. Jochanans — vgl. die vorhergehende Anmerkung — kann גגנבו auch auf קדשי בדק הבית sich beziehen, aber natürlich nicht auf alle Arten derselben: נפל הבית ist z. B. nicht berücksichtigt. In Jer. Meg. findet sich der aus Kin. stammende Passus גגנבו וכו׳, dagegen bestätigt die Cambridger Mischnah die Lesart des Babli. Der Text der letzteren ist wahrscheinlich corrumpiert, aber derselbe אלא שהנדרים חייב באחריות — ist sicher nur durch ein Homoioteleuton entstanden und zeigt, dass מתו וכו׳ in dieser Version nicht stand. Ratner אהבת ציון וירושלים zu Meg. S. 21, ist demnach in mehr als einem Punkte zu berichtigen.

[2]) Zeb. 67 b; vgl. Hoffmann Magazin XI, 89.

[3]) Nicht Eleazars!

[4]) Auch in der Diskussion des palästinensischen Talmuds.

[5]) Von den Herausgebern corrigiert!

dass die babylonischen Amoräer den Passus אין בין טהור וכו׳ vor sich in der Mischnah hatten. Für die Lesung des Jer. könnte man sich auf Kelim I, 5 berufen, wo die Worte מצורע מוסגר . . הפריעה ומן הפרימה ומן התגלחת ומן הצפרים beinahe mit unserer Mischnah nach der Version des Jeruschalmi identisch sind. Freilich ist auch ganz gut denkbar, dass in Kelim unsere Mischnah [1]) in etwas condensierter Form vorliegt, und mit Rücksicht auf Neg. VIII, 8 ist diese Annahme wohl die allein richtige. In dieser Mischnah nämlich heisst es: המהור מתוך הסגר פטור מן הפריעה ומן הפרימה ומן התגלחת ומן הצפרים מתוך החלט חייב בכולן. Wie schon die Commentatoren bemerkten, ist die Diction dieser Mischnah höchst auffällig, da man doch nicht gut sagen kann, dass der Aussätzige die Ceremonien der פריעה ופרימה beobachten muss, wenn er in den Zustand der Reinheit, הטהור, eintritt, während diese Ceremonien gerade für die Zeit der Unreinheit gelten. Die einzige Erklärung für diese auffallende Tatsache ist darin zu finden, dass die Mischnah in Neg. eine etwas ungeschickte Zusammenfassung der beiden Alineas in der Mischnah Meg. ist, der sie auch die Phrase טהור מתוך entlehnt hat, obwohl dieselbe nur auf die zweite Alinea sich bezieht. Es folgt nun daraus unwiderleglich, dass der Passus אין בין טהור zum ursprünglichen Bestand unserer Mischnah gehörte. Man merke aber, dass, obwohl unsere Mischnah der in Negaim beinah wörtlich einverleibt ist, die Einleitungsformel אין בין nicht hinübergenommen wurde, und zwar aus folgendem Grunde nicht. Diese Formulierung setzt nämlich voraus, dass es mit Bezug auf das Verbot des ehelichen Umgangs keinen Unterschied gebe zwischen מוסגר und מוחלט, was aber nicht die Ansicht Rabbis [2]), des Redaktors der Mischnah ist. Dieser hat wohl die alte אין בין Sammlung unverändert wiedergegeben, in Negaim aber, wo das Aussatzgesetz im Einzelnen

---

[1]) Genau genommen die Mischnah von Negaim.

[2]) Vgl. Moed K. 7 b, wonach siehe Raschi! ימי הסגר gleich den ימי כיפור bezüglich dieses Verbotes wären; die Tosafot freilich behaupten, dass es in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen מוסגר und מוחלט gebe. Vgl. auch מורי אבן, der merkwürdiger Weise eine Ansicht vertritt, die sowohl von der Raschis als von der der Tosafisten verschieden ist.

behandelt wird, hat er die Einleitungsformel אין בין ausfallen lassen, um seinem Standpunkt bezüglich תשמיש המטה gerecht zu werden. [1])

9) Mischnah Meg. I, 8: אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ותו״מ אינן נכתבות אלא אשורית. Zu dieser Mischnah ist zunächst zu bemerken, dass wir die אין בין Halakah nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vor uns haben. Dieselbe lautete nämlich in Uebereinstimmung [2]) mit all den übrigen אין בין-Sätzen: אין בין ספרים . . אלא כתב אשורי und daher die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Simon b. Gamaliel und seinen Kollegen. Diese behaupteten, dass der Gegensatz zu „assyrisch" alle anderen Sprachen wären, demnach ihr Grundsatz: הספרים נכתבים בכל לשון, während jener die Ansicht vertritt, dass „assyrisch" und „griechisch" die Gegensätze wären, und daher seine Behauptung: אף בספרים לא התירו אלא יונית, wobei [3]) התירו sich auf diese אין בין-Halakah bezieht, die er acceptiert, aber anders als seine Collegen deutet. Durch diese Annahme erscheint aber die Mischnah in einem ganz neuen Lichte. Wie nämlich schon der Talmud z. St. hervorhebt, befindet sich dieselbe in direktem Widerspruch mit Jad. IV, 5 [4]),

[1]) Vgl. Neg. XIV, 2, wo gleichfalls angedeutet wird, dass dem מוחלט der eheliche Umgang gestattet sei.

[2]) Wie schon oben S. XVI, Anm. 4 bemerkt wurde, ist die Fassung שזה . . . . וזה in I, 5 nicht die ursprüngliche; N. 5 hat die Cambridger Mischnah ונדבות וכו׳ nicht, das wohl in unseren Text aus der Parallele in Kin. eingedrungen ist.

[3]) In der Baraita, 7 a scheint התירו auf die Uebersetzung der LXX sich zu beziehen, aber Raschi wie die Handschriften lesen אמרו, weswegen Raschi sich gezwungen sieht, רבותינו mit R. S. b. G. zu identifizieren, obwohl diese Bezeichnung desselben im Munde R. Judahs höchst auffällig ist.

[4]) Die vom Talmud angeführte tannaitische Quelle ist, trotzdem Raschi und Tosafot dieselbe als Baraita bezeichnen — was übrigens bei einer Mischnah aus Teharot nicht auffällig ist — keine andere, als die Mischnah Jad. Bei Citaten aus Teharot und Zeraim nimmt es bekanntlich der Talmud mit dem Wortlaut der Mischnah nicht genau, was schon die mittelalterlichen Autoren bemerkten. Vgl. Frankel, דרכי המשנה 220 Anm. 2, sowie תוספות הרא״ש Sukkah 4 a und Tosafot zu Scheb. 5 b. R. Hannanel hat in Meg. denselben Text, den wir in Jad. haben, was aber wohl eine spätere Emendation ist, da מקרא für עברית sicher das ursprüngliche ist. Blau, Zur Einleitung S. 88 und Bacher, Terminologie I, 205 sind demnach zu berichtigen.

wo ausdrücklich gelehrt wird, dass nur solche Bücher die Hände verunreinigen, welche in hebräischer Sprache und „assyrischer“ Schrift geschrieben sind, während nach unserer Mischnah es für den Charakter der heiligen Bücher keinen Unterschied machte, welche Sprache oder Schrift gebraucht wird. [1]) Dass aber unsere Mischnah von der Heiligkeit der in fremden Sprachen geschriebenen Bücher und nicht von der Zulässigkeit der Uebersetzungen spricht [2]), ergibt sich aus der Tatsache, dass den Büchern die Mezuzot und Tefillin gegenübergestellt werden. Diese müssen assyrisch, jene können in irgendeiner Sprache geschrieben werden. Gegen die Niederschrift der biblischen Abschnitte, aus denen die Mezuzot bestehen, in einer anderen als der hebräischen Sprache, hat die Mischnah sicher nichts einzuwenden [3]). Dieselbe kann nur aussagen, dass solche Mezuzot nicht für ihre religiösen Zwecke gebraucht werden können, während die „Bücher“ auch in einer Uebersetzung gebraucht werden können. Mit anderen Worten, die Heiligkeit der Bücher hängt von deren Inhalt und nicht von ihrer Form ab, und dieselben verunreinigen daher auch in Uebersetzungen die Hände. [4]) Der Widerspruch zwischen unserer Mischnah und der in Jad. lässt sich nur so erklären, dass dieselben die Anschauungen verschiedener Zeiten widerspiegeln. In der von uns supponierten Fassung unserer Mischnah enthält dieselbe eine Halakah, die sich mit der Schrift אין בין ספרים . . כתב אשורי, aber nicht mit der

[1]) Von den fünf Lösungsversuchen, die der Talmud zur Hebung dieser Schwierigkeit bietet, befriedigt nicht eine einzige.

[2]) So versteht Blau l. c. die Mischnah, dem aber entgangen ist, dass schon R. Salomon ibn Adret in seinem Kommentar z. St. diese Möglichkeit erörtert, schliesslich aber zurückweist, und zwar wie gezeigt wurde, mit gutem Rechte.

[3]) Die gegenteilige Auffassung in מרי אבן z. St. ist unhaltbar.

[4]) Frankels Behauptung (Vorstudien 56 ff.), wonach die Mischnah überhaupt nur vom Privatgebrauche der Uebersetzungen spricht, ist demnach ganz unhaltbar. Vgl. auch Blau l. c. 87, der in Tos. Meg. IV, 13 einen Beweis dafür findet, dass schon in tannaitischer Zeit in manchen Gemeinden Palästinas Griechisch die Gottesdienstsprache war. Es ist aber ganz gut möglich, dass die Tos. ausserpalästinische Verhältnisse im Auge hat.

Sprache der heiligen Bücher befasst, und stammt aus einer Zeit [1]), während welcher die althebräische Schrift allmählich durch die assyrische ersetzt wurde. Der erste Schritt zur „Canonisierung" der „assyrischen" Schrift war die Bestimmung, dass Mezuzot und Tefillin in „assyrischen" Charakteren geschrieben werden müssen, während man anfangs diese Bestimmung nicht auf die heiligen Bücher ausdehnte, weil es nicht gut anging, den vielen in den Bet- und Lehrhäusern sich befindenden mit hebräischen Charakteren geschriebenen Büchern ihre Heiligkeit zu entziehen. Aus dieser Zeit stammte die אין בין-Halakah: אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא כתב אשורי, wie unsere Mischnah ursprünglich lautete. Die Concurrenz zwischen der althebräischen und assyrischen Schrift konnte natürlich nicht für immer anhalten, und die Canonisierung der letzteren Schriftgattung brachte es endlich dazu, dass die althebräische Schrift für „heilige" Zwecke nicht mehr gebraucht wurde, wonach die Halakah in Jad. lautet, dass nur „assyrisch" geschriebene Bücher die Hände verunreinigen, d. h. heilig sind.

Die alte אין בין Halakah handelte ausschliesslich über die für die palästinensischen Juden wichtige Schriftfrage; Uebersetzungen der heiligen Schrift gab es in Palästina nicht, und um die Juden in der Diaspora kümmerte man sich in alter Zeit herzlich wenig. Erst später, als der Hellenismus bis an die Thore Jerusalems vordrang, sahen sich die Gelehrten gezwungen, zur Uebersetzungsfrage Stellung zu nehmen. Die alte אין בי-Halakah, die bezüglich der Schriftfrage einen Unterschied zwischen den Büchern auf der einen, Tefillin und Mezuzot auf der anderen Seite statuierte, wurde nun auch auf die Sprachfrage angewandt. So entstand die in unserer Mischnah als anonym gegebene Ansicht: שהספרים נכתבים בכל לשון, während R. Simon b. Gamaliel nur der griechischen Sprache diese Concession machte. Das Ansehen der LXX und der Nimbus, der diese Uebersetzung umgab, konnte von niemandem ignoriert werden,

[1]) Genau lässt sich diese Zeit nicht bestimmen; die spätere Tradition, welche Ezra zum Permutator der Schrift macht, gehört ins Reich der Legende.

und daher behauptete R. S. b. G., dass als Gegensatz zu אשורית nicht כל לשון zu verstehen sei, sondern יונית die bevorzugte Sprache. Dass aber in unserer Mischnah die alte Halakah nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vorliegt, ergibt sich aus dem Gebrauche von אשורית als Gegensatz zu כל לשון, anstatt des zu erwartenden עברית, da dies nur die Sprache, jenes aber die Schrift [1]) bezeichnet. Die umgearbeite Halakah nahm den Ausdruck אשורית aus der ursprünglichen Fassung derselben herüber, bei der es sich um die Schrift handelte, wobei nur אשורית, aber nicht עברית gebraucht werden konnte.

10) Mischnah Meg. I, 9: אין בין כהן משיח . . ומרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות. Wie der Talmud z. St. bemerkt, vertritt R. Meir, im Gegensatz zu unserer Mischnah, die Ansicht, dass sogar der „nicht gesalbte" Hohepriester die Lev. IV, 3 vorgeschriebenen Sühnopfer für den gesalbten Priester הכהן המשיח zu bringen habe. Man würde jedoch irren, wollte man aus dieser Behauptung R. Meirs folgern, dass er diese אין בין-Halakah nicht anerkennt; die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und seinen Collegen hat vielmehr ihren Grund in der verschiedenen Auffassung derselben. Während nämlich diese die Ansicht vertreten, dass unter dem nicht gesalbten Hohenpriester מרובה בג׳, von dem die אין בין-Halakah spricht sogar der fungierende משמש, eingeschlossen ist, behauptet dieser,

---

[1]) In der Mischnah wie in den andern tannaitischen Texten bezeichnet אשורית die Quadratschrift. Vgl. z. B. Meg. II. 2: Jad. IV. 5: Tos. Meg. II. 6: כתובה אשורית לשון עברית „mit assyrischen Charakteren und in hebräischer Schrift." und ebenso bedeutet Jer. Meg. I. 71 b והלועז ששמע אשורית zunächst: „und der Fremdsprachige, der die Esterrolle aus einer a s s y r i s c h g e s c h r i e b e n e n Megillah vorlesen hörte." wobei freilich ohne weiteres vorausgesetzt wird, dass die Sprache hebräisch war, weil schon im vorhergehenden Satze hervorgehoben wurde, dass nur das Hebräische für die Megillah gebraucht werden darf. Blau l. c. 84 — und, was ihm entgangen ist, schon ריטב״א zu unserer Mischnah — beruft sich daher mit Unrecht auf diese Stelle für אשורית = hebräische Sprache. Was Blau — S. 90. 91 — bezüglich des Unterschiedes zwischen den לועזות und den anderen bemerkt, ist richtig, aber nicht ganz neu, da es schon teilweise der Talmud Meg. 19 a hat. Freilich wird dieser Unterschied vom Talmud nur mit Bezug auf die Esterrolle gemacht, und nicht, wie Blau will, auch bezüglich aller anderen heiligen Bücher.

dass der Unterschied zwischen dem gesalbten und nicht gesalbten Hohenpriester sich auf den nicht fungierenden, שעבר, bezieht. R. Meir ist nämlich der Ansicht, dass das heilige Oel dem Gesalbten einen heiligen Charakter für immer verleiht [1]), während der nicht gesalbte Hohepriester nur so lange, als er im Amte ist, gewisser Auszeichnungen sich erfreut. Die Fassung der אין בין-Halakah gemäss der Ansicht R. Meirs gibt uns die Tosefta [2]) Meg. I, Ende: אין בין כהן משוח שעבר למרובה בגדים שעבר אלא וכו׳; durch die Hinzufügung des Wortes שעבר wird dieser Satz als eine Mischnah des R. Meir gekennzeichnet.

11) Mischnah Meg. I, 9. אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים ועשירית האפה. Mit Bezug auf diese אין בין-Halakah bemerkt der Talmud z. St., dass sie nur der Ansicht R. Meirs entspreche, und da die vorhergehende Alinea der Mischnah gerade die R. Meir's entgegengesetzte Ansicht enthällt, so fanden die Amoräer grosse Schwierigkeiten diese zwei Halakot zu harmonisieren. [3]) Nun aber

---

[1]) Vgl. die folgende Mischnah und Hor. III. 2: . . . כהן משיח שעבר מביא פר.

[2]) Dieser Passus in den Ausgaben wie Handschriften: der Rest ist in beiden corrumpiert.

[3]) Die Antwort R. Hisdas auf diese Frage: רישא רבנן וסיפא ר׳ מאיר ist sachlich identisch mit der R. Joses: רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי: der Unterschied zwischen den beiden ist rein formell. R. Hisdas Antwort bezieht sich d i r e k t auf die vom Talmud aufgeworfene Frage, während R. Joses Worte ursprünglich in einem ganz anderen Zusammenhang gegeben waren und hier nur deswegen erwähnt werden, weil in denselben ein Prinzip enthalten ist, das auf unseren Fall seine Anwendung findet. Aehnliches kommt häufig im Talmud vor, vgl. Schors Bemerkung in seinen Noten zum ספר העתים. 17 und ausführlich Halevi. Dorot ha-Rischonim II. 508. Der letztgenannte scheint freilich seine eigene Ausführung später vergessen zu haben, denn auf S. 586 dieses seines Werkes versucht er eine sachliche Differenz zwischen R. Hisda und R. Jose zu statuieren, für die jede Berechtigung fehlte. Zu den חכמי אשכנז, die er nur in der Polemik kennt, gehört wohl auch R. Ascher, der in seinen Tosafot z. St. auf die von Halevi hervorgehobene Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, aber freilich eine von der der seinigen entgegengesetzte Ansicht vertritt, wonach nämlich רבי היא ונסיב לה וכו׳ keine Billigung der in der Mischnah gegebenen Anschauung enthält. Allerdings zeigt nicht allein die von mir im Texte gegebene Ausführung die Unhalt-

haben schon die Commentatoren [1]) darauf hingewiesen, dass diese אין בין-Halakah überhaupt nichts darüber enthält, ob der abgesetzte Hohepriester, כהן שעבר, während des Jahres [2]) Priesterdienst versehen darf oder nicht, worüber die späteren Tannaim verschiedener Ansicht waren; dieselbe besagt nur, dass all die in der Torah für den Hohepriester vorgeschriebenen Gesetze auch für den abgesetzten Hohenpriester gelten. Es liegt demnach gar kein Grund vor, die Gültigkeit dieser אין בין-Halakah von der Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meir und R. Jose über die Zulässigkeit des Priesterdienstes seitens des abgesetzten Hohenpriesters abhängig zu machen. Was aber die Commentatoren nicht bemerkt haben, ist die Tatsache, dass die ganze Discussion im Talmud Meg. zu unserer Mischnah Hor. 11 b entnommen ist [3]), wo der Talmud mit Recht die Behauptung aufstellt, dass die Erläuterung dieser אין בין - Halakah in der Mischnah Hor. die Ansicht R. Meir's im Gegensatz zu der R. Jose's wiedergibt. Diese Mischnah enthält nämlich folgenden Zusatz zur אין בין-Halakah: זה וזה שוין בעבודת יום הכפורים ומשמשין בח׳ כלים

barkeit dieser Auffassung, sondern auch die Tatsache, dass R. Joses Ausspruch an fünf anderen Stellen citiert wird, wo derselbe nichts anderes bedeuten kann, als dass der Redaktor der Mischnah die von ihm aufgenommene Ansicht wirklich billigt. Der von R. Israel Kamhi in seinem Werke עבודת ישראל Smyrna 1737 f. 34 b gemachte Versuch diese Frage zu beantworten, kann ohne weiteres übergangen werden. Die von mir gegebene Antwort wird wohl jeden befriedigen, besonders wenn man berücksichtigt, dass R. Joses Ausspruch mit Bezug auf sechs Mischnahs citiert wird, da es doch höchst auffällig wäre, wenn er alle diese Fälle diskutiert hätte.

[1]) Vgl. ריטב״א z. St., dessen Worte sowohl Kamhi l. c. wie dem Verfasser des בורי אבן zu 7 b entgangen sind.

[2]) Am Versöhnungstage kann natürlich nur der amtierende Hohepriester den Dienst verrichten.

[3]) Bekanntlich gibt es im Talmud eine ansehnliche Anzahl solcher Parallelstellen, und es gab ursprünglich wohl noch mehr, die aber von den Abschreibern später ausgelassen wurden. Noch häufiger sind solche Parallelstellen im gedruckten Texte des Jeruschalmi, aber in den von mir veröffentlichten Fragmenten desselben fehlen sie nicht selten.

ומצווין על הבתולה ואסורין על האלמנה . . ומחזירין את הרוצח ומשמשין בח׳ כלים. Der Passus[1] „und der amtirende wie der abgesetzte Hohepriester versehen den Tempeldienst in den acht Kleidern,“ besagt ganz deutlich[2], dass der abgesetzte Hohepriester gewöhnlichen Priesterdienst verrichten darf, und mit Recht behauptet daher der Talmud, dass die Mischnah im Widerspruch stehe mit der Ansicht R. Joses, der die Behauptung aufstellt, dass der abgesetzte Hohepriester überhaupt keinen Dienst im Tempel verrichten darf. In Megillah ist die ganze Discussion aus Hor. verbatim hinübergenommen worden, sodass man den Eindruck erhält, dass nach der Auffassung des Talmuds die אין בין Halakah nur der Ansicht R. Meirs, aber nicht der R. Jose's entspricht. Es ergibt sich zugleich daraus, dass während in der Mischnah Megillah diese אין בין Halakah ohne jeden Commentar sich findet, in Hor. sie mit einem aus der Schule R. Jose's stammenden Commentar gegeben ist, woraus ohne Weiteres folgt, dass wir in Meg. die Quelle für Hor. haben.

12) Mischnah Meg. I, 10. אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל שהוא נדר ונדבה קרב בבמה וכל שאינו נדר ונדבה אינו קרב בבמה. Ueber das Princip, dass in der Privatbamah nur Freiopfer dargebracht werden dürfen, herrscht unter den Tannaim keine Meinungs-

---

[1] Derselbe fehlt in unseren Ausgaben, aber nicht in Ms. München. Vgl. Rabbinovicz z. St.; die Baraita Hor. 12 b hat gleichfalls diesen Passus.

[2] In Hor. lautet die Beweisführung des Talmuds [illegible], worauf dann die ersten Worte der Mischnah angeführt werden, obwohl der eigentliche Beweis in משמשין בח׳ כלים liegt und [illegible] ist diese Citirungsart sehr üblich. In Meg. dagegen heisst es [illegible], das aber nur איצטריך der vorhergehenden Stellen ist, da der eigentliche Beweis [illegible] die directe Angabe der Mischnah in Hor. selbst. Nebenbei sei hier bemerkt, dass Maimonides עבודת יום הכפורים I, 3 nicht, wie die Kommentatoren behaupten, die Worte R. Meirs wiedergibt, sondern die R. Jose's, der dieselben in Tos. Joma I, 4 gebraucht. Für עבר [illegible] ed. pr. und ed. 1490 ist nämlich עבר zu lesen, das aber nicht „er übertrat“ heisst, wie R. Abraham de Boton in לחם משנה z. St. erklärt, sondern „er gibt sein Amt auf“ bedeutet. Für [illegible] liest ed. pr. כבל, ed. 1490 כבל und beide Lesearten sind zu übersetzen „obwohl alle.“

verschiedenheit [1]), wiewohl über die Definition der Freiopfer verschiedene Ansichten sich finden. Ebenso erkennen alle Tannaim die Halakah an, dass in der Gemeindebamah „Pflichtopfer" dargebracht werden können, nur gibt es drei, bezw. vier [2]) verschiedene Auffassungen von Pflichtopfern. Es folgt nun, dass die zweite Alinea unserer Mischnah זה הכלל וכו' von niemandem disputiert wird, während die אין בין Halakah, die das Passahlamm als die einzige Opfergattung bezeichnet, welche der Einzelne in der Gemeindebamah darbringen kann, sicher nicht mit der Ansicht R. Judah's sich vereinbaren lässt, nach der alle Pflichtopfer in einer solchen Bamah dargebracht werden. Jeruschalmi [3]) bemerkt daher zu unserer Mischnah [4]) כיני מתניתא אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים בלבד ודלא כרבי יהודה, denn wenn die Mischnah die Ansicht R. Judah's geteilt hätte, dann würde sie nicht als Bei-

[1]) Vgl. ausführlich darüber Zeb. 117 a ff.: Tos. Z. XIII. 12 15. Für לא היו מקריבין , . . . שבמדבר ist wohl לא היו מקרי' . . . שבגלגל zu lesen; vgl. auch Sifre D. 65 und Midrasch Tan. S. 49.

[2]) Vgl. Zeb. 118 b; Tos. l. c. Die Meinungsverschiedenheit über die Libationen bezieht sich auf Gemeinde- wie Privatopfer.

[3]) Den Kommentatoren ist merkwürdigerweise die einfache Tatsache entgangen, dass die Worte מן מה דתנינן zum Vorhergehenden gehören, so dass die Diskussion zur Mischnah mit אין בין beginnt, indem dieselbe erst citiert und dann erklärt wird. In der vorhergehenden Diskussion wird entschieden, dass die Asche der auf einer Gemeinde-Bamah dargebrachten Opfer פרים הנשרפים an irgend einer Stelle ausgeschüttet werden darf, während nach der Errichtung des Tempels zu Jerusalem dies ausserhalb der heiligen Stadt geschehen musste, und dies wird mit einem kurzen Hinweis „auf das, was wir gelernt haben" מן מה דתנינן begründet. In den tannaitischen Quellen Zeb. 105 b; Sifra zu IV. 12 wird nämlich gelehrt, dass die Asche ausserhalb „der drei Lager" ausgeschüttet werden muss. Nun aber gab es z. Z. der Bamot nur „zwei Lager", wie die Mischnah Zeb. XIV. 5 ausdrücklich hervorhebt, sodass es keinen Unterschied machte, ob die Asche innerhalb oder ausserhalb der Stadt abgelagert wurde.

[4]) Mit כיני wird hier wie so häufig keine Emendation zur Mischnah gegeben, sondern eine Erklärung zu derselben; פסחים steht für die Klasse der Gemeindeopfer mit Ausschluss der privaten Pflichtopfer, im Gegensatz zur Ansicht R. Judas, der alle Pflichtopfer auch in der Gemeindebamah darbringen lässt.

spiel für Pflichtopfer das Passahlamm gegeben haben, das ausser dieser Qualifikation auch noch die des Gemeindeopfers besitzt. Man merke zunächst, dass Jer. keine Schwierigkeit findet, unsere Mischnah mit R. Meir's Ansicht zu harmonisieren, denn פסחים steht für die Klasse der Gemeindeopfer, zu der es gehört, obwohl es ausserdem noch eine besondere Art dieser Klasse bildet, indem das Gesetz eine bestimmte Zeit für dessen Darbringung קבע לו זמן festsetzt. Hätte nämlich die Mischnah nur die allgemeine Bezeichnung קרבנות צבור gebraucht, dann wäre der Fall von פסחים nicht ganz entschieden, man hätte dann argumentieren können, dass das Passahlamm gar kein Gemeindeopfer sei.[1] Ja, es scheint[2] sogar, dass Jer. eher die Ansicht R. Meir's als die R. Simon in unserer Mischnah zu finden glaubte, und dies nicht ohne Grund. Der Schluss der Mischnah כל שאינו לא נידר ולא נידב אינו קרב בבמה lässt sich nämlich nur in sehr gezwungener Weise mit der Ansicht R. Simons vereinigen, denn nach diesem können nur solche Gemeindopfer in einer Bamah dargebracht werden, für welche ein bestimmter Termin festgetetzt ist, קבוע להם זמן dem aber scheinen die Worte unserer Mischnah zu widersprechen. Im Gegensatz zum Jeruschalmi behauptet dagegen Babli[3] z. St., dass unsere Mischnah die Ansicht R. Simons wiedergebe, weswegen

[1]) Ob das Passahlamm zu den Gemeindeopfern zählt, oder nicht, darüber waren bekanntlich die Bene Batirah und Hillel verschiedener Ansicht; vgl. ausführlich darüber Tos. Pes. IV. 1; Babli 66 a, Jer. VI, 33 a. Hillels Ansicht drang durch. aber es schien doch ratsam über den Charakter des Passahlammes keinen Zweifel aufkommen zu lassen; vgl. Raschi zu Zeb. 117 a. Stichwort כל, der sich ganz besonders angelegen sein lässt, diese Qualifikation des Passahlammes hervorzuheben.

[2]) In der Diskussion citiert der Jer. als die Gegner R. Judas diejenigen. welche den Standpunkt vertreten כל מה שהצבור מקריב באוהל מועד וכו' also nicht Rabbi Simon. sondern R. Meir und die חכמים. vgl. Zeb. 117 a.

[3]) Vgl. auch Zeb. 118 a, wo diese Auffassung aus einer Baraita citiert wird. welche unsere Mischnah mit dem Zusatz פסח וחובות הקבוע להם זמן bietet: diese Baraita ist wohl die Quelle für die Behauptung des Talmuds in Meg. R. Ada bar Aheba scheint freilich die Baraita auf Privatopfer zu beziehen, in dem er das Passahlamm als ein solches auffasst wonach wir gar keinen Grund hätten. die Mischnah mit der Ansicht R. Simons in Verbindung zu bringen.

dieselbe auch פסחים als Beispiel anführe, weil dieses ein Gemeindeopfer ist, dessen Darbringung nur an einer festgesetzten Zeit, קבוע להם זמן, dargebracht werden kann.

Obwohl nun die beiden Talmudim behaupten, dass diese אין בין-Halakah nicht von allen Tannaim acceptiert wird, zeigt doch ein Vergleich mit der Tosefta Meg. I, 17, dass die Meinungsverschiedenheit der Tannaim nur die mischnische Form dieser Halakah zu ihrem Gegenstand hat. In der Tosefta lautet nämlich dieser אין בין-Lehrsatz: אין בין במת יחיד לבמת צבור אלא כל שנודר ונודב קרב וכו'. Wie schon oben hervorgehoben worden ist, enthält dieser Lehrsatz nichts, das nicht von allen Tannaim acceptiert werden kann, denn die Gesamttradition der Tannaim behauptet, dass die Privatbamah den Freiopfern, כל שנודר ונודב קרב בבמת יחיד, die Gemeindebamah den Pflichtopfern כל שאין נדר ונדב קרב בבמת צבור, diene. Ja wir möchten noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass die Meinungsverschiedenheit unter den Tannaim bezüglich der näheren Bestimmung der Pflichtopfer, welche auf der Gemeindebamah dargebracht werden können, ihren Ausgang in der verschiedenen Auslegung dieser אין בין Halakah hat.

R. Meir[1]) sieht nämlich in dem Ausdruck נדר ונדב eine Bezeichnung für alle Freiopfer, während seine Gegner die Ansicht vertreten, dass darunter nur blutige Opfer zu verstehen waren, so dass Speiseopfer überhaupt nicht auf einer Bamah dargebracht werden können. Die Controverse dieser Tannaim über die Opfer des Naziräers[2]) hängt gleichfalls von der verschiedenen Interpretation ab, die unserer Halakah von ihnen widerfahren ist. R. Meir vertritt den Standpunkt, dass diese Opfer zu den freiwilligen zu zählen sind, weil das Nazirat nur freiwillig sein kann, während seine Gegner behaupten, dass, wenn es auch jedem frei-

[1]) Vgl. Sifra zu XVII, 4, aus welcher Stelle deutlich hervorgeht, dass sowohl R. Meir wie seine Collegen den Lehrsatz כל שנודר ונודב קרב בבמה וכו' kannten, ihn aber verschiedenartig auslegten; von der in Zeb. 117 b gegebenen Begründung dieser tannaitischen Controverse findet sich im Sifra keine Spur.

[2]) Jer. Meg. zu unserer Mischnah: לית כאן נזירות; die dort citierte Baraita ist Sifra l. c.

steht Naziräer zu werden, ihm doch nicht die Wahl gelassen wird, welche Opfer er am Ende seines Nazirats darzubringen habe. Trotz dieser Differenzen stimmen diese Tannaim darin überein, dass unsere Halakah ohne weiteres voraussetzt, dass, wie der Gebrauch der Privatbamah den Privatopfern diene, so auch die der Gemeindebamah für Gemeindeopfer[1] bestimmt sei; keine Gemeindeopfer an einer Privatbamah und keine Privatopfer[2] an einer Gemeindebamah. R. Simon schliesst sich im Princip ihnen an, nur geht er noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass sogar Gemeindeopfer von der Gemeindebamah ausgeschlossen sind, falls für ihre Darbringung keine feste Zeit fixiert ist. Der Satz כל שאין נד . . . בבמת צבור will nach diesem Tanna nur sagen, dass k e i n e Pflichtopfer auf einer Privatbamah, aber nicht, dass a l l e Pflichtopfer, und seien dieselben auch Gemeindeopfer, auf der Gemeindebamah dargebracht werden können. Einen von allen diesen Tannaim abweichenden Standpunkt vertritt R. Judah, der in unserer בין אין-Halakah nur eine Beschränkung für die Privatbamah findet, auf der keine Pflichtopfer dargebracht werden können, während in der Gemeindebamah auch diese geopfert werden können, ohne Rücksicht darauf, ob sie Gemeinde- oder Privatopfer sind.

Es ergibt sich nun aus der vorhergehenden Ausführung, dass die בין אין-Halakah in ihrer alten Fassung, wie sie in Tosefta Meg. vorliegt, allen Tannaim für autenthisch galt, weswegen sie dieselbe zu erklären und zu deuten suchten. Der Redactor unserer Mischnah wollte aber den verschiedenartig gedeuteten Lehrsatz nicht ohne Commentar geben und fügte daher das Wörtchen פסחים ein, woraus seine Stellung zu der Hauptfrage, ob Pflichtopfer des Einzelnen auf der Gemeindebamah dargebracht werden können, ohne weiteres sich ergibt. Er unterlässt freilich nicht, die alte Halakah wörtlich mitzuteilen und führt dieselbe

[1] Zu dieser Klasse gehört, wie schon oben hervorgehoben ist, auch das Passahlamm das jeder einzelne Israelit darbringen muss und das daher als Gemeindeopfer zu betrachten ist.

[2] Natürlich können auf der Gemeindebamah alle die Opfer dargebracht werden, für die die Privatbamah genügt.

mit der Einleitungsformel זה הכלל ein, aber erst nachdem er durch den vorhergehenden Satz אין בין . . . אלא פסחים angedeutet hat, wie dieselbe aufzufassen sei. Für die Art und Weise, wie der Redactor unserer Mischnah das alte Material verarbeitet hat, ist der Ausdruck במה גדולה במה קטנה nicht ohne Interesse. Die Mischnah wie die sonstige tannaitische Literatur [1]) gebraucht sonst die Bezeichnungen ב׳ צבור ב׳ יחיד, die Quelle aber, aus der die אין בין-Sammlung floss, sagte dafür ב׳ גדולה ב׳ קטנה, und unser Redaktor behielt diese Ausdrücke bei.

13) Mischnah Meg. I, 11 אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלים קדשים קלים . . . בכל הרואה . . . קדושת שילה יש אחריה היתר וכו׳. Vergleicht man unsere Mischnah mit Zeb. XIV, 6—8, so scheint der erste Eindruck der zu sein, dass dieser אין בין-Satz nichts anderes als eine Umarbeitung der Zebachim-Mischnah sei; diese lautet nämlich . . . באו לשילה קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל הרואה . . . באו לירושלים ק״ק נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני לפנים מן החומה. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass auch die letzte Alinea in unserer Mischnah קדושת שילה וכו׳ gleichfalls in Zeb. l. c. eine Parallele hat, wo es bei der Beschreibung der Bamot heisst: ... באו לגלגל הותרו הבמות באו לנוב וגבעון הותרו הבמות . . . באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להם עוד היתר, was inhaltlich unserer Mischnah entspricht. Bei näherer Betrachtung jedoch zeigt sich ganz deutlich die Unhaltberkeit der Annahme, als wäre die Zebachim-Mischnah die Quelle für diese אין בין-Halakah. Um dies zu beweisen, wollen wir zunächst darauf aufmerksam machen, dass die letzte Alinea קדושת שילה וכו׳ keine Fortsetzung der אין בין-Halakah ist, da es sonst שקדושת als Nachsatz zu אין בין אלא, heissen müsste, und ferner hätte diese Alinea, welche viel wichtiger und umfassender ist als die über die Ausdehnung der beiden heiligen Städte, שבשילה . . . בכל הרואה וכו׳ zuerst gegeben werden müssen, wie es die Mischnah in Zeb. tut, wo erst die Alinea הותרו היתר הבמות . . . לא היה . . . steht und dann בכל הרואה . . . לפנים מן

[1]) Zeb. XIV. 10; Tos. Meg. I, 17; Z. XIII. 13; Sifra D. 65; der von der Mischnah gebrauchte Ausdruck ist biblisch; vgl. I Könige III, 4.

החומה folgt. Wenn dem aber so ist, so fragt man verwundert, wie kommt unsere Mischnah dazu, zuerst einen Unterschied zwischen Schilo und Jerusalem zu statuieren und diesen als אין בין-Satz anzuführen, dann aber einen zweiten ohne die אין בין-Formel zu geben. Die einzige Erklärung dieser auffallenden Tatsache ist die, dass in der אין בין-Sammlung nur der erste [1]) Unterschied zwischen Schilo und Jerusalem stand, den der Redaktor unserer Mischnah auch zunächst wörtlich mitteilte, wozu er dann aber auf Grund von Zeb. l. c., wo neben diesem noch ein zweiter Unterschied angegeben wird, auch diesen hinzufügte, jedoch nicht mehr mit der אין בין-Formel, weil diese Halakah nicht der אין בין-Sammlung entnommen ist. Aber nicht allein diese letzte Alinea gehört nicht mehr der alten Sammlung an, sondern auch der Passus כאן וכאן וכו' ist ein späterer Zusatz zu der alten אין בין-Halakah auf Grund von Zeb. l. c. Denn nicht nur wird in keinem einzigen[2]) אין בין-Satze die Verwandtschaft der verglichenen Gegenstände hervorgehoben, was ja auch ganz natürlich ist, da die Formel אין בין אלא die völlige Uebereinstimmung bis auf die gegebene Ausnahme voraussetzt, sondern auch der Wechsel von אוכלים zu נאכלים in diesem Passus zeigt, dass die Quellen derselben verschieden sind. In Zeb. l. c. wird im ganzen Ab-

---

[1]) Wahrscheinlich vertrat dieselbe einen von Zeb. l. c. abweichenden Standpunkt bezüglich der Fortdauer der jerusalemischen Heiligkeit; vgl. Talmud z. St., wonach R. Elieser der Ansicht ist: קדשה ראשונה לא קידשה וכו' und, wie zu No. 2 und 4 wohl auch No. 6 hervorgehoben worden ist, haben wir vor uns eine schammaitische Sammlung, in der wir erwarten, R. Eliezers Ansichten vertreten zu finden. Möglich freilich ist es auch, dass dieser אין בין-Satz die erwähnten Gegenstände nur mit Bezug auf eine bestimmte Eigentümlichkeit zum Vergleich heranzieht; vgl. Tosafot zu B. K. 62 b und Jer. zu No. 3 71 a . wo hervorgehoben wird, dass es zwischen Sabbat und Feiertag beziehungsweise Sabbat und Versöhnungstag viele Unterschiede gebe, die Mischnah aber dieselben nur — so ist Jer. zu verstehen! — von einem Gesichtspunkte aus beleuchte.

[2]) Lehrreich für diese Eigentümlichkeit unserer Sammlung ist der Vergleich von No. 11 mit ihrer Parallele Hor. III, 4, wo in der Erweiterung des אין בין-Satzes die Verwandtschaft der verglichenen Gegenstände gegeben wird: זה וזה שוין בעבודת יוה"כ וכו'.

schnitte נאכלים gebraucht und ferner gemäss dem Charakter desselben werden nicht allein die Unterschiede zwischen den erwähnten heiligen Plätzen gegeben, sondern auch die Punkte, in denen diese übereinstimmen. Mit Bestimmtheit darf nur behauptet werden, dass dieser Passus in Megillah der Zeb.-Mischnah entnommen ist. Aber eben so sicher ist, dass der אין בין-Satz schon in Zeb. benutzt worden ist.

Die detaillierte Untersuchung über die אין בין-Sätze ergab nun folgende Resultate. Diese Sätze wurden nicht aus den anderen Tractaten der Mischnah herausgenommen und in einen besondern Abschnitt zusammengestellt. Wir haben zwar mischnische Parallelen zu beinahe allen den אין בין Halakot, aber wie oben gezeigt wurde, ist unsere Sammlung die Quelle für die derselben entsprechenden Lehrsätze in den anderen Tractaten, was besonders aus einem Vergleich der Nummern 2, 4, 5, 8, 11 mit ihren Parallelen sich ergibt. Ferner haben wir gesehen, dass die Mischnah den in N. 2, 3, 4 zum Ausdruck gebrachten Ansichten an anderen Stellen direct widerspricht, so dass auch die Annahme, es rühre diese Sammlung von dem Redactor der Mischnah her, der die einzelnen Sätze derselben aus alten Halakahsammlungen zusammenstellte, ausgeschlossen [2] ist. Es bleibt nur noch eine einzige Möglichkeit für den Ursprung derselben übrig und zwar

---

[1] No. 1 und 9 haben anderweitig keine Parallelen, weil die behandelten Gegenstände zu der in Megillah gegebene Materie gehören; die Verwandtschaft zwischen No. 9 und Meg. II 1 ist augenfällig. Das in No. 3 behandelte Prinzip berührt die Mischnah an 2 anderen Stellen, wie S. 16 Anm 2 bemerkt worden ist, wenn auch sie eine von der אין בין Halachah entgegengesetzte Ansicht vertritt. No. 2, 4, 5, 10, 11 finden sich in anderen Traktaten als אין בין - Sätze, während No. 6, 7, 8, 13 mehr oder weniger wörtliche Parallelen aufweisen. Die einzige Halachah in dieser Sammlung, die in der Mischnah nirgends mehr zur Sprache kommt, ist No 12. Vielleicht hat dies auffallende Stillschweigen mit der Vieldeutigkeit dieses Lehrsatzes zu tun, wie z. St. hervorgehoben worden ist.

[2] Widersprüche in der Mischnah sind nicht selten, dass aber drei aufeinander folgende Halachot Ansichten wiedergeben, denen an anderen Stellen der Mischnah widersprochen wird, ist wohl beispiellos.

die, dass sie dem Redactor unserer Mischnah in ihrer jetztigen Form vorlag, und er sie aus Rücksicht auf ihr hohes Ansehen und Alter in seine Mischnah aufnahm, obwohl er nicht in allen Einzelheiten mit den Ansichten derselben übereinstimmte. Das hohe Alter einzelner אין בין-Sätze steht über jeden Zweifel fest, den zur Zeit der Tempelzerstörung lebenden Tannaim, R. Zecharia b. ha-Kazzab, R. Nechunjah b. ha-Kanah und R. Josua b. Hananja waren dieselbe bekannt, wie zu N. 1, 3, 5 näher nachgewiesen worden ist. Aber nicht allein einzelne dieser Sätze, sondern die ganze Zusammenstellung muss von den alten Tannaim herrühren. In Jabneh wurde bekanntlich die Ansicht der Hilleliten zur halakischen Norm erhoben, und da N. 2 entschieden schammaitisch ist, so wäre es höchst unwahrscheinlich, dass diese Zusammenstellung aus der nach-jabnischen Zeit stamme. Es dürfte daher nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir behaupten, dass wir in dieser Sammlung eine schammaitische[1]) Mischnah vor uns haben aus einer Zeit, als noch die Halakoth nach einem solch äusserlichen Principe wie אין בין zusammengestellt wurden.

[1]) Daher die Berührungen derselben mit den Ansichten des Schammaiten R. Eliezer; vgl. die nähere Ausführung zu Nr. 4, 6, 13 und S. XXXIII Anm. 2

Grundlagen der Mischna.

Von Oberrabbiner Dr. **M. Lerner** (Altona).

Capitel I. Einleitung.

Die Autorität und Autentie der mündlichen Lehre ist nicht minder gross als die der heiligen Schrift. Zweifellos ist an sich die mündliche Ueberlieferung das Prius, die schriftliche Fixierung das jüngere Element gewesen. Schon aus den Worten der Schrift: עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורתי „Abraham hat meine Vorschriften, meine Gebote, meine Satzungen und meine Lehren bewahrt" (Genesis 26, 5) folgt unzweideutig, dass Abraham Vorschriften, Gebote, Satzungen und Lehren besessen haben muss, die uns in der heiligen Schrift nicht aufbewahrt wurden, und die er wohl nur mündlich seinen Nachkommen überliefert hat. Beachtenswert ist zugleich die Tatsache, dass das ganze Gesetz, welches von Moses erst kurz vor seinem Tode niedergeschrieben wurde (Deuteron. 31, 24), in den 40 Jahren der Wüstenwanderung dem Volke mündlich überliefert worden sein musste. Auch aus dieser Tatsache geht hervor, dass das mündliche Gesetz älter war, als das schriftliche, welches Anspielungen auf jenes enthält. Vgl. b. Gittin 60a מגילה מגילה נתנה . . . תורה חתומה ניתנה, das. 60b רוב בכתב ומיעוט על פה . . . רוב בע״פ ומיעוט בכתב.

Auf andere Instanzen für das Alter der mündlichen Ueberlieferung, welche Kusari III § 35, 39, Mose b. Joseph Trani in Beth Elohim, II, 31, 34, D. Nieto in Matteh Dan II, 124, 136, S. Hirsch (gesammelte Schriften I, S. 97, III, 354), J. B. Lewinsohn in Serubabel, S. 40 ff. und der von ihm beeinflusste J. H. Weiss, Dor etc. I, S. 5 ff. behandeln, ist hier nicht der Ort ausführlicher einzugehen.

Aber bereits Lykurgus hatte verboten, geschriebene Gesetze zu gebrauchen. Die Erziehung sollte die Stelle eines Gesetzgebers vertreten, denn die wichtigsten Anordnungen können nur dann unabänderlich bestehen, wenn sie dem Charakter der Bürger durch Erziehung tief eingeprägt werden. (Plutarch, Lykurgus § 13). Lykurg hielt es für ratsamer, alle geringfügigen Angelegenheiten, die den Handel betreffen, nicht durch unabänderliche Gewohnheiten einzuschränken, sondern nach den Umständen dem Gutdünken einsichtsvoller Männer zu überlassen, was sie hinzuzusetzen oder davon zu nehmen für nötig finden würden (das.) Die Tora hingegen, das feststehende mit dem flüssigen Element verbindend, hat zu der Richtschnur ewiger Gesetze, welche aus dem Urquell der göttlichen Weisheit hervorgegangen, die Autorität des jeweiligen Richters oder der jeweiligen Behörde hinzugefügt, nach deren die Umstände berücksichtigenden Entscheidung man sich richten sollte (Deuteron. 17, 9–11 und Rosch haschanah 25 b). Ebenso erklärt Aristoteles (Nikomachische Ethik, VIII. Buch, C. 13. § 5) „dass es ein zweifaches Recht gibt, ein ungeschriebenes und ein gesetzliches" und vergleicht mit diesem zweifachen Recht eine zweifache Freundschaftspflicht, nämlich eine ethische und eine gesetzliche. Die Idee von einer zweifachen Lehre, einer geschriebenen und mündlichen, von welcher Hillel (Schabbat 31) spricht, ist keine Abstraktion aus der Zeit der Amoraim, wie Weiss (Dor I, 2 a Anm.) glauben machen möchte. Wie die Zurückführung der ganzen Thora auf das Gebot der Nächstenliebe, stammt auch die Begründung der mündlichen Lehre auf Treue und Glauben der Ueberlieferer von Hillel, (siehe Abot d. Rabbi Nathan C. XV . . כשם שקבלת ז׳ באמונה und Sifre Deuteronom. § 351 . .). שאל . . את רבן גמליאל . : א״ל שתים אחת בכתב ואחת בע״פ. Zuversicht in die Treue der Lehrer ist ja schon bei der Erlernung des Alfabets Voraussetzung.

Cap. II. Die Benennungen.

I. Nicht nur der Ausdruck : תורה שבע״פ, dessen Alter von Weiss angefochten wird, (hierzu vgl. ἄγραφοι νόμοι (Philo II, 361) oder ἄγραφα ἔθη καί νόμιμα (das. II, 619) sowie Ps. 119, 72 תורת פיך, Chronik I 28, 19 הכל בכתב מיד ד׳, Ezechiel 13, 9 ובכתב בית ישראל לא יכתבו,

Chronik I 4, 22 הדברים עתיקים, Koheleth 12, 11 בעלי אספות), sondern noch viele andere Wendungen, die hier nur gestreift werden können, dienen zur Bezeichnung der mündlichen Lehre.

II. Die Wendung: הלכה למ״מ, welche in Pea II, 6 zuerst vorkommt, bezeichnet ein Gesetz, das sich in der heiligen Schrift nicht findet, sondern Moses am Sinai mündlich überliefert wurde (vgl. Nasir 56 b und Tanchuma Bamidbar, ed. Buber, S. 21 § 27 א״ר נחום הלבלר מקובל אני מר׳ מייאשיה. In demselben Sinne sind die Worte in der Mechilta ויקהל (ed. Weiss, S. 111) aufzufassen רבי אומר להביא ל״ט מלאכות שאמר להם משה על פה (vgl. b. Schabbat 97 b אלו ל״ט מלאכות שנאמרו למשה בסיני, vgl. Sifra zu בהר: נאמרו כללותי׳ ודקדוקי׳ מסיני, ferner b. Erubin 4 a; Chullin 42 a: אלו י״ח טרפות שנאמרו למשה מסיני Nedarim 37 a; Chullin 85 b; ferner Sanhedrin 82 a כך למדתני בירדתך מהר סיני; Menachot 38 b). Daher wird als allgemeine Regel (j. Pea II, und Chagiga I gegen Ende) aufgestellt: אם בא הלכה תחת ידך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר, שהרי כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכלהון משוקעות במשנה. „Findest du eine gesetzliche Bestimmung, deren Begründung in der Schrift dir unbekannt ist, so darfst du sie zu den Halachot zählen, die Moses am Sinai mündlich erteilt wurden, denn viele Halachot sind Moses am Sinai mitgeteilt worden, die erst in der Mischna enthalten sind.“ Indess fehlt es nicht an solchen Halachot, welche im uneigentlichen Sinne הלכות למשה מסיני genannt werden; siehe Jadaim IV 3 (vgl. die Commentare von ר״ש, רא״ש und Bartenora) Edujoth VIII 3, Tosefta Pea II. b. Chaggiga 3 b; vgl. Maimonides, Einleitung zur Mischna, Resp. Chavot Jaïr Nr. 192 u. Klein, מפני קשט S. 7.

III. Seltener dient zur Kennzeichnung der mündlichen Lehre der Ausdruck: קבלה = Ueberlieferung (vgl. b. Berachot 62 a אמר רבינא דבר זה מתורת קבלה גמרינן, b. Rosch haschana 7 a משה רבנו לא למדנו מדברי קבלה למדנו; ferner Taanith 17 b, sowie Rasch zu Chullin 137 a s. v. תורת משה (Rpp. Chavot Jaïr Nr. 9 תלמיד טועה כתבו). לֶקח ist soviel als קבלה = traditio. Zum Unterschiede von מסר, das das Ueberliefern bedeutet, bezeichnet לקח das Empfangen; also bedeutet Prov. 4, 1 לקח טוב נתתי לכם = eine schöne

mündliche Lehre, תורתי אל תעזבו meine schriftliche Lehre (s. auch Jesaja 1, 10. 2. 3. 28, 10, 13, 17 u. ö.).

IV. מסורה = „Ueberlieferung" siehe Abot III, 17, b. Joma 21 a, Megilla 10 b: מסורת בידנו מאבותנו מאנשי כנסת הגדולה, auch b. Sota 34 b entspricht Jos. Ant. XIII 10, 6: παράδοσις τῶν πατέρων das. XIII 16, 2: πατρῴα παράδοσις (das. X 4, 1: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων), insofern der Urheber in Betracht kommt, von welchem die überlieferte Lehre stammt, zum Unterschiede von קבלה, einer Ueberlieferung, bei welcher der Empfänger hervorgehoben werden soll, der eine Ueberlieferung erhalten hat. Beide Ausdrücke kommen abwechselnd in Abot I, 1 משה קבל תורה ומסרה u. I 4, 6 קבלו מהם vor.

V. שמועה = aram. שמעתתא (in Pesachim 114 a, Sota 40 a, Baba Kamma 60 b), dient zur Bezeichnung der Tradition als eines Gegenstandes, der durch die Pforten des Gehörs einzieht. Tosefta Edujot I § 3 לא עמדו על דבריהם במקום שמועה; b. Nasir 53 a: מפי השמועה אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי (vgl. j. Parallelst.: מדרש אמרוה מפי חגי זכריה ומלאכי und dazu Tosafot Bechorot 58 a), j. Schabbat I hal. 2 u. j. Pea I, hal. 2 שמועה בשם אמרו.

VI. דברי סופרים. Dieser Ausdruck hat doppelte Bedeutung: er kennzeichnet eine von Moses überlieferte Lehre, welche durch die Sof'rim, das sind Schriftgelehrte, als letzte Tradenten vermittelt wurde (vgl. Sanhedrin XI, 3. b. Sanhedrin 88 b. חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים, Maimonides zu Kelim XVI, 12, Mikwaot VI, 7, Tosefta Kelim das.): aber auch Anordnungen und Erklärungen können hierunter verstanden werden, welche die Sof'rim selbst getroffen haben: דבר חדש חידשו הסופרים (vgl. b. Rosch haschana 19 a, Ta'nit 17 b, Jadaim III, 2 u. A.).

VII. מדות sind Regeln, durch welche Vorschriften oder Ueberlieferungen aus dem Wortlaut der Schrift abgeleitet werden. Diese Interpretationsregeln werden vom Talmud (b. Sanhedrin 99 a דבר ד' בזה, Keritot 5 a) als sinaitische Traditionen bezeichnet. Vgl. Sifra, ed. Weiss S. 2 § 7 und Bereschit Rabba C. 18 ר"ל הכלל מוספת לפרט, Wajikra r. C. 20 und Commentar Einhorn zur Stelle, ferner j. Pea I hal. 4, j. Sota IX hal. 5 ע"ד דרבנן הרי היא בכללו והרי היא בחידושו, R. Simson aus Chinon in ס' הכריתות, ed. Verona S. 16 b בית חמש und J. Chaggis S. 55. Commentar מראה

הפנים zu Sota z. St. s. v. אין כאן. Hoffmann Einleitung. in d. hal. Midraschim S. 4 : 32 Middot d. R. Elieser Anfang ברבוי במיעוט, auch ס' המצות und Nachmanides zu שרש שני s. v. ועכשיו אני הוזר. — Die 5. Regel Hillels (כלל ופרט) ist in R Ismaels Baraita in 7 Regeln detailliert. Als überliefert galten nur die 7 Regeln Hillels, über Bedeutung des Begriffes כלל ופרט konnten daher Meinungsverschiedenheiten herrschen. (Vgl. j. Pea I hal. 1, Sifra ed. Weiss Wien, 1862 Anfang 1a 3a § 7, Abot d. R. Natan c. 37, Tosefta Sanhedrin c. 7).

VIII. Schliesslich verdient noch die Bezeichnung משנה hervorgehoben zu werden. Unter Mischna versteht R. M e i r הלכות, Vorschriften, die in der Regel unmotiviert überliefert sind, wie z. B. דערלה הלכה wie auch der Mischnatext im j. Talmud als הלכה bezeichnet wird. R. J e h u d a bezeichnet damit מדרש, die m o t i v i e r t e Halachah, welche auf das Schriftwort zurückgeführt wird, wie z. B. j. Berachot I 3, 5. IX, 5, Pesachim II, 2 etc. (anders bei Hoffmann, zur Einleitung in die halachischen Midraschim. S. 1 Anm. 3. Vgl. b. Berachot 11b.) משנה, Deuterosis, bedeutet zweite Lehre oder משנה תורה, eine W i e d e r h o l u n g der Lehre, und dient zur Bezeichnung der s c h r i f t lichen Lehre. In Abot VI, 6 wird unter תורה sowohl מקרא, das Schriftwort, wie auch משנה, die mündliche Lehre, verstanden (vgl. auch Midr. rabba zu Canticum I, 3, b. Berachot 5a). Im Gegensatze zu הלכות versteht man unter משנה motivierte Bestimmungen. Sanhedrin 101 אם בעלי משנה הן יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות. Motivierte Vorschriften (משנה), unmotivierte Bestimmungen (הלכות) und agadische Lehren bilden also den Hauptinhalt der mündlichen Lehre. Dieser Gliederung entspricht die Einteilung der Mikra (אם בעלי מקרא הן יעסקו בתורה בנביאים ובכתובים) in Thora, Propheten und Hagiographen, b. Chagiga 3a, Schabuot 41b הילכתא ספרא וספרי וכלהו הש״ס (= משנה), b. Erubin 65,a Berachot 31 j. Pea II (= אין למדין לא מן ההלכות b. Megilla 28a). Nur selten wird הלכה im Sinne einer m o t i v i e r t e n Mischna gebraucht, wie z. B. Jebamot 76b הלכה שנתחדשה בימי בועז עמוני ולא עמונית; im Allgemeinen ist darunter eine unmotivierte Bestimmung verstanden, wie Ketubot 96b, Schekalim IV hal. 3

הלכות ארץ העמים j. Schabbat I hal. 7 ,הלכות שחיטה ,הלכות קמיצה
b. Schabbat 139 b, Moed katon 12 a .הלכות מועד בהלכות כותים

Capitel III. Die Begründer der Mischnah.

§ 1. Zu den Axiomen der modernen Forschung gehört die Annahme, dass die Mischna, welche R. Jehuda Hanassi redigierte auf den Vorarbeiten R. Meïr's u. R. Akiba's basiert (siehe Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte S. 37, D. Cassel S. 111, Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten S. 5). Seder Tannaim berichtet jedoch ausdrücklich, dass Hillel u. Schammai die uns bekannten 6 Ordnungen begründet haben (vgl. Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1886 S. 10). In der Schrift „Kana“ (ס׳ הקנה) werden Beth Schammai und Beth Hillel als Redaktoren der Mischna bezeichnet. Es ist kein Zweifel, dass das gaonäische Seder Tannaim alle Kriterien der Glaubwürdigkeit besitzt, während der compilatorische Charakter der Schrift „Kana“ begründetes Misstrauen gegen seine Autentie weckt.

In Magazin a. a. O., S. 4 wird vermutet, dass „Kana“ ein korrekteres Sed. Tann. als das unsrige vorgelegen. Dieser Vermutung kann ich nicht beipflichten. Ist es denn denkbar, dass eine Compilation, die mit fremdem Eigentum willkürlich schaltet, ein genaueres Sed. Tann. besass, als das um Jahrhunderte ältere, glaubwürdige und präcise Machsor Vitry, das von R. Simcha, dem Jünger Raschis, vor seinem Lehrer geordnet wurde? Und werden nicht in dem R. Scherira zugeschriebenen Responsum (in שערי תשובה וחמדה גנוזה), Schammai und Hillel selbst als Redaktoren der Mischna bezeichnet (Magaz. das.); s. Hoffmann, erste Mischna S. 12; Magazin a. a. O. S. 2 u. S. 9)? Sollte die angeblich correktere LA des ס׳ הקנה auch gegen Scherira Gaon ins Gewicht fallen? Aber nicht nur dieser Gaon, sondern auch R. Simson aus Chinon in seinem Sefer Kerithot (ed. Verona S. 55b זמן עמידת התנאים מהלל ושמאי כי עד ימיהם היו שש מאות סדרים ולא תקנו כי אם ששה סדרי משנה), Juchassin (ed. Warschau S. 57 s. v. Hillel): ומימות משה ועד הלל ת״ר סדרי משנה), Seder Hadoroth (והלל סדר ו׳ סדרים) stimmen mit unserem Sed. Tann. vollkommen überein.

Was aber diese Vermutung völlig beseitigt, ist folgende Bemerkung Asulai's in שם הגדולים T. II. S. 71 No. 30: ואני כתבתי בעניותי הכמתוור ובתשובות ר' שרירא גאון כתוב דהלל ושמאי הם שקבעו ת"ר סדרי משנה ועשאום ששה וכן כתוב בס' הקדוש קנה דף פ"א ע"ב דעד הלל ושמאי היו ת"ר סדרים והלל ושמאי קצרים והעמידום על ששה סדרים (vgl. Sed. Tann. I S. 18, No. 51). Also selbst in dem Text der Schrift „Kana", der Asulai vorlag, war ausdrücklich berichtet worden, dass Hillel und Schammai selbst die Mischna redigiert hatten.

Die Autentie des gaonäischen Berichtes, den wir aus Orla II. 1 (Mag. S. 4) Ketubot IX. 7 (Mag. S. 6), Kelim II. 1 (S. 7) etc. zu erhärten suchten, bezeugt noch eine andere Quelle, nämlich Hieronymus. Dieser Kirchenvater schreibt (in Jesajam III. 14): „Sammai igitur et Hillel orti sunt in Judaea, quorum prior dissipator interpretatur, sequens epiphanus, eo quod per traditiones et δευτερώσεις suas legis praecepta dissipaverint et maculaverint." Dies besagt, dass Schammai und Hillel Mischnasammlungen (Deuteroseis) angelegt, durch welche sie die Vorschriften des Gesetzes verbreiten und (durch etwaige Umwandlungen der Gesetze in Traktaten an Umfang ausdehnten.

Parallelen zu dieser Stelle liefern Tosefta Berachot VII, § 24. b. Berachot 63 a. j. Berachot IX. 5: הלל הזקן אומר בשעת המכניסין פזר בשעת המפזרים כנס ואם ראית דור שהתורה חביבה עליו פזר שנא' יש מפזר ונוסף עוד ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך. „Hillel der Aeltere sagte: Wenn Andere (die Lehre) sammeln, streue Du aus; streuen Andere aus, so sammle Du. In einer Zeit, in welcher Israel die Lehre liebt, schare Jünger um dich und verbreite sie! Lebst du in einer Zeit, in welcher die Lehre in Vergessenheit gerät, so sammle Du sie."

Schammai scheint hiernach der eigentliche מפזר = dissipator, Verbreiter der Lehre, der die Jünger um sich scharende Meister gewesen zu sein, während Hillel sich die tiefere Begründung der Halacha (b. Sukka 10 a, Tosefta Sanhedrin VII ז' מדות) und Sammlung der Traditionen zur Aufgabe stellte. Beide jedoch hatten

an dem Aufbau der Mischna Anteil, welche ein Schulbuch für Unwissende, ein Wiederholungsbuch für Kundige sein sollte, durch das man sich mit allen Vorschriften und allen Traditionen vertraut machen konnte.

Hierzu gehört auch Justinian, Novell. Constitut. 146: τήν δέ πάρ' αὐτοῖς λεγομένην δ ε υ τ έ ρ ω σ ι ν ἀπαγορεύομεν παντελῶς . . . „Quae vero Deuteroseis quasi secundaria (= משנה) traditio ab ipsis dicitur, in universum interdicimus, ut quae sacris libris comprehensa non sint neque desuper tradita per prophetas.

Unter Deuteroseis ist nicht (mit Graetz, Geschichte Bd. V, Note 7) „Midrasch", sondern Mischna zu verstehen, wie aus der Identificierung der Deuterosis mit Paradosis (secundaria traditio = משנה = zweite Lehre bei Hieronymus) unzweideutig hervorgeht.

Der Bericht Scheriras und des Seder Tannaim, von Hieronymus und inneren Kriterien bestätigt, darf nunmehr als ein unanfechtbares litterarhistorisches Factum gelten.

§ 2. Eine Mischna Hillels bildet sicherlich Schebiit X. Von einigen späteren Zusätzen abgesehen, bestand diese Mischna aus X, 1 bis ושלא בשטר, 2, 3 bis זה, 4 u. 8. In X, 1 wird das biblische Grundgesetz in den Satz zusammengefasst: שביעית משמטת: das Erlassjahr bewirkt den Verfall einer jeden Schuld. X, 2 dagegen enthält alle Fälle, die eine Ausnahme bilden. Zu diesen Ausnahmen zählen nicht nur מעשה בית דין, die vom Gericht selbst festgestellten Forderungen, sondern auch מוסר שטרותיו לב"ד, Privatforderungen, die dem Gerichte zur Einziehung überwiesen wurden.

An diese überlieferten Bestimmungen, welche sich auf den Wortlaut der Schrift (Deuteronom. XV, 3) gründen, „was dir bei deinem Bruder steht, soll deine Hand fahren lassen", nicht aber Forderungen, die das Gericht einzuziehen hat, knüpft „Prosbul" an den Hillel angeordnet.

Die Reihenfolge in Mischna 2: האונס אין משמטין, המלוה אין משמטין פרוזבול אינו משמט bestärkt unsere Annahme, dass wir in Schebiit X eine Mischna Hillels besitzen. Die Bemerkung: זה אחר ist ein erklärender Zusatz aus einer späteren Zeit.

Diese Prosbul-Einrichtung ist vielfach missverstanden worden.

Das Formular des Prosbul lautet: מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני כל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה. „Ich übergebe Euch Richtern an dem und dem Orte jede Schuldforderung, die ich habe, damit ich sie jederzeit einfordern kann.“ Von diesem korrekten Formular des Sifre § 113 weicht der Text unserer Mischna nur in dem einen Worte: שכל ab (vgl. b. Gittin 36 a, Raschis Erklärung stimmt besser zu Sifre, vergl. jedoch b. Makkot 3 b in Raschi s. v. מוסר).

Es ist demnach mit keiner Silbe in dem Prosbul-Formular erwähnt, „dass die Verpflichtung des Schuldenerlasses nicht für den Aussteller gelte“ (Lazarus, Ethik des Judentums S. 58). Ebenso grundlos ist der Vorwurf der Aufstellung von Verordnungen, „welche ein biblisches Gesetz ausser Kraft setzen oder eine Umgehung desselben sanctionieren.“

Es war eine uralte, mündliche Ueberlieferung, dass die vom אונס ומפתה zu zahlenden Strafgelder, welche das Gericht auferlegt, Urteile, die das Gericht gefällt, Schuldforderungen, für die dem Gläubiger ein Pfand hinterlegt worden war, sowie Forderungen, die dem Gericht zur Eintreibung übergeben worden waren, im Erlassjahr nicht erlöschen. Was Hillel angeordnet, war daher weder die „Aufhebung, noch die Umgehung eines biblischen Gesetzes“, sondern lediglich die Sanctionierung eines Dokumentes, welches der Form nach einer Schuldübertragung an das Gericht gleichkam. Die tatsächliche Schuldübertragung an das Gericht (מוסר שטרותיו לב״ד) galt lange vor Hillel als legales Mittel, welches dem Erlöschen einer Schuld im Erlassjahr entgegenwirkte.

Die Auffassung von b. Gittin 36 a, welcher im Prosbul nur die Umgehung einer r a b b i n i s c h e n Bestimmung sieht, wird von Maimonides (Rechtscodex Hilchot Schemitta C. 9 § 16), recipiert.

Man darf Prosbul nicht mit einer Schuldübertragung (מוסר שטרותיו לב״ד) confundieren (s. Graetz, III S. 212, jedoch auch Makkot 3 b Raschi u. Tosafot s. v. המוסר), noch in hyperkritischer Weise die Begründung des Sifre § 113 את אחיך als nach-hillelitischen Midrasch hinstellen (Weiss, Dor I, S. 163). Denn die Bestimmung: מוסר שטרותיו לב״ד wird in der Mischna Schebiit X, 2

gelehrt und an diese Bestimmung wird erst Prosbul (X, 3) angeschlossen.

Prosbul war vielmehr eine Erleichterung, die den Gläubiger der Verpflichtung entheben sollte, jede einzelne Schuldforderung dem Gericht zu übertragen und deren Einziehung vom Gericht zu verlangen. (Vgl. dagegen Weiss I, 163, 1 לא הי׳ נחוץ כל כך).

Levy (neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch s. v. פרוזבול) nimmt an, dass Prosbul lediglich eine Willensäusserung war, durch welche der Gläubiger dem Gericht erklärte, dass er seine Schuld zu jeder beliebigen Zeit einzufordern berechtigt sein soll.

Für diese Auffassung scheint freilich die Construktion שכל in Schebiit, sowie die Wendung: מוסרני לפניכם (b. Gittin 32b) zu sprechen; indess lassen die Bestimmungen Schebiit X, 6: אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, welche die Berechtigung zur Ausfertigung eines Prosbul an den Bodenbesitz des Schuldners knüpfen, was von ר״ש z. St. Schebiit X, 6 dahin erklärt wird שאז חשוב החוב כגבוי ביד ב״ד ולא קרינן בי׳ לא יגוש dieses Dokument unzweideutig als Generalvollmacht erscheinen und rechtfertigen in vollem Masse Raschis Erklärung.

Aus der Verbindung, in welcher Prosbul (Schebiit X, 3) mit „Schuldübertragung“ (מעשה ב״ד מוסר שטרותיו לב״ד), gleichsam der Wurzel, aus der dieser Stamm hervorgegangen, steht, dürfte für jeden unbefangenen Beurteiler die Richtigkeit unserer Annahme, dass wir in Schebiit eine Mischna Hillels besitzen, erwiesen sein.

§ 3. Eine andere Mischna Hillels liefert uns Traktat Pesachim X, 1—7.

Die Controverse zwischen B. Schammai und B. Hillel (X, 6) über die Verse, welche aus den Hallelpsalmen (V, 7) vor dem Genuss des dritten Bechers, (X, 7) zu rezitieren sind, betrifft den Ausdruck: הללויה (X, 5), der sich bereits im Texte der alten Mischna, die beiden Schulen vorlag, befunden hat.

Ebenso dürfte es sich in der Controverse zwischen B. Schammai und B. Hillel (X, 2) lediglich um die Verschiedenheit einer Lesart in einer Stelle der alten Mischna gehandelt haben.

B. Schammai nämlich lasen: מוגו לו כוס ראשון מברך על היום ועל היין, B. Hillel dagegen: מברך על היין ועל היום (vgl. Berachot VIII, 1).

Die Bemerkung Rabban Gamliels (X, 5) weist auf den ursprünglichen Inhalt Mischna X, 4 hin, die sich aus 3 Fragen zusammensetzte: I. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה פסח צלוי (vgl. Sebachim V, 8, Pesachim IV, 4. IX, 3, vgl. auch Baba Kamma I ראי mit Baba Mezia 4 a ראוי und Lev. 23, 14 קלי (Samuel 18, 28) mit Lev. 2, 14 קלוי und Tosafot Pesachim 116 a s. v. כולו). II. שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה. III. שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות. Die 4. Frage: שבכל הלילות אנו מטבילין stammt aus späterer Zeit (vgl. j. Pesachim X, 3).

An unsere gegenwärtige Fassung erinnert jedoch Pesachim II, 5, 6, 8 אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו (מצה) ואלו ירקות וכו' אין מבשלין את הפסח.

Mischna 4 enthält die Antwort auf die 3 Fragen: Die Wendung von Mischna X, 5 . . . פסח על שום . . . מצה על שום . . . מרור על שום ist aus dem ursprünglichen Wortlaut: . . . פסח זה שאנו אוכלים מצה זו שאנו אוכלים על שום zusammengezogen und später in unsere gegenwärtige Fassung פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבה"מ קיים על שום . . . umgewandelt worden. Unter מתחיל בגנות (Mischna X, 5) versteht Rab (b. Pesachim 116 a) den Passus: מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו (Josua 24, 2—4, j. Pesachim X hal. 5), Samuel dagegen: עבדים היינו. Unter מסיים בשבח (X, 5) verstehen Rab und Samuel wohl den Passus ברוך שומר הבטחתו bis והקב"ה מצילנו מידם. Der Schlusssatz dieser Mischna lautet: דורש מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה. (Dieser Angabe entspricht in unserer Agada die Stelle, welche mit צא ולמד beginnt und mit לכפר על עונותינו schliesst). Der Annahme Hoffmann's (Erste Mischna S. 8), dass die Mischna kaum diesen Ausdruck כל הפרשה für die Hagada am Pessachabend gebraucht hätte, wenn er ihr nicht vom Tractat Bikkurim her geläufig gewesen wäre, kann nicht beigepflichtet werden. Erstens kann ein Ausdruck, der im Tractat Bikkurim vorkommt, keinen Einfluss auf die Darstellung der Hagada im Tractat Pesachim ausüben. Sodann ist der bei Darbringung der Erstlinge zu recitierende Abschnitt nur um einen Vers (Deuteron. 26, 9) grösser als der Abschnitt aus Deuteron. (26, 5—8), der am

Sederabend erklärt werden soll. (Tosefta Pesachim X § 4 und Jeruschalmi z. St.). Der Ausdruck פרישה kann sogar nur einen einzigen Vers bezeichnen Jebamot VII, 6 וגומר כל הפרישה: Deuteron. 25, 19; ebenso b. Berachot 63 a פרישה קטנה: Sprüche III, 6 und b. Berachot 12 b פרישת משקלות: Leviticus 19, 35. 36. Somit besitzen wir für die Darstellung des häuslichen Gottesdienstes am Sederabend eine Mischna, die mindestens auf Hillel zurückgeht.

Pesachim V, 5—10 gibt eine Schilderung der Darbringung des Pesachlammes, welche ohne Zweifel aus der Zeit des Tempelbestandes stammt. Die Beschreibung der 3 Klassen, in welche die Gesammtheit zerfiel, von den Toren des Vorhofes, die verschlossen wurden, sobald die Menschenmenge den Vorhof gefüllt, von den Priestern, die, mit silbernen und goldenen Schalen zum Auffangen des Blutes in den Händen, aufgestellt waren, von der Art, wie die Opferlämmer aufgehängt, abgezogen und gebraten wurden. (V, 9 כיצד תולין, VII, 1 כיצד צולין — ähnlich Berachot VI, 1 כיצד מברכין, VII, 3 כיצד מזמנין —) verrät sehr hohes Alter. Aus Mischna V, 8 כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת müsste man schliessen, dass diese Darstellung noch älter als selbst Hillel ist (vgl. b. Pesachim 66 a u. Pesachim IX, 3 ודוחין את השבת). Jedenfalls erinnert diese Darstellung des סדר הפסח lebhaft an Seder Tamid, mit dessen endgültiger Redaktion R. Simon aus Mizpa in Zusammenhang gebracht wird (b. Joma 14 b).

§ 4. Zahlreich sind die in der Mischna angeführten Controversen zwischen den Schulen Schammais und Hillel's, welche beweisen, dass beiden Schulen ein und derselbe Mischnatext vorgelegen, über dessen Sinn sie miteinander differierten und zu dessen Bestimmungen sie neue ergänzend hinzufügten.

So lautet Schabbat III, 1 die anonyme Mischna: „Man darf auf einen Ofen, Kirah genannt, wenn er mit Stoppeln oder Reisig geheizt worden, am Freitag Abend ein Gericht stellen, wenn aber mit Oeldrüsen oder Holz, darf man kein Gericht hinstellen, solange man nicht die Kohlen weggeschafft oder mit Asche bedeckt hat.“

An diese Mischna schliesst sich eine Controverse der beiden Schulen. Die Schule Schammai's lehrt, dass warmes Wasser auf die Kirah, von der es weggenommen wurde, nicht zurückgestellt werden darf, die Schule Hillel's erlaubt auch dieses zurückzustellen. Offenbar handelt es sich bei diesem Disput um die Bedeutung des Wortes נותנים = „stellen" in der anonymen Mischna. Nach der Schule Schammai's deckt sich dieser Ausdruck mit dem Begriff נטילה = „hinstellen" (vgl. b. Schabbat 36b לישהותו . . . משהין und 37a משהין sowie Tosefta ואין מקיימין, j. Schabbat III, 1 I שורין . . . אין Tosefta I, 5 מעשה) und schliesst daher ein Zurückstellen (ואבל לא מחזירין) aus. Nach der Schule Hillel's jedoch involviert dieser Ausdruck beide Begriffe. Ebenso handelt es sich bei der ersten Controverse, ob ein mit warmem Wasser gefülltes Gefäss oder ein Gericht auf einen Ofen ohne Kohlen gestellt werden darf, lediglich um eine Ergänzung des Objekts zu dem Prädikat יתן in der alten Mischna. Es heisst nicht לא יתננו (d. i. תבשיל), sondern לא יתן, wozu Schammai's Schule „warmes Wasser", Hillel's Schule dagegen das vorangehende Wort תבשיל „Gericht" ergänzt. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Mischnatext, über dessen Auslegung die beiden Schulen differieren, schon vor ihrer Existenz bestanden hat und mindestens von Hillel selbst redigiert worden sein muss.

Ein anderes Beispiel liefert Pesachim I, 1. Die anonyme Mischna lautet: „Eine Nachsuchung wurde auch in einem Keller angeordnet, in welchem 2 Reihen Fässer aufeinander stehen, eine Vorschrift, die sich nur auf einen solchen Keller bezieht, in welchen bisweilen Gesäuertes gebracht wird.

An diese anonyme Mischna schliesst sich gleichfalls eine Controverse zwischen der Schule Schammai's und der Schule Hillel's.

Nach der Schule Schammai's muss man 2 Reihen Fässer im ganzen Keller durchsuchen, nach der Schule Hillel's genügt es, die 2 äusseren Reihen zu durchsuchen, welche die obersten sind.

Es bedarf nicht erst einer eingehenden Analyse, um zu erkennen, dass die zwei Schulen die Worte: שתי שורות במרתף „2 Reihen im Keller", welche in der alten anonymen Mischna

standen, erläutern wollen und eben in der Auslegung dieses Satzes von einander abweichen (s. „Tosaphot R. Akiba Eger“ z. St. im Namen des Sefer Kerithut und die Bemerkung zu Mebo Hatalmud des R. Samuel Hannagid, die ich in ספר כריתות ed. Verona nicht gefunden habe; vgl. jedoch § 58).

Nicht minder klar geht diese Tatsache aus der im § 2 behandelten Mischna Pesachim X, 6 hervor. Nach der Schule Schammais reicht das Hallellied, das vor dem Genuss des dritten Bechers Wein am Pesachabend angestimmt wird, nur bis zum Ende des 113. Psalms, nach der Schule Hillels dagegen bis zum Ende des 114. Psalms.

Diese Controverse bildet jedoch nur eine Erläuterung der in der alten Mischna (Pesachim X, 5) vorkommenden Wendung: ונאמר לפניו הללויה „Lasset uns vor Ihm den Gesang Hallelujah (das Hallellied) anstimmen“. Welcher Abschnitt aus dem Hallellied nämlich zum Vortrage gelangen soll, ist in dieser alten Mischna nicht angegeben; dies bildet eben den Gegenstand der Discussion zwischen den beiden Schulen. Aehnliche Stellen liefern Berachot VI, 5; Demai I, 8; Schebiit XIII, 3; Therumoth I, 4 אין תורמים . . . ואם תרמו; Challa I, 6 und I, 1—4; Schekalim II, 3 und 5; Sukka III, 1 und 2; Chagiga I, 1; I, 2 und I, 5, Chagiga II, 3 und Chagiga I, 3; Jebamot VI, 6, III, 1; Kidduschin I, 1; Nedarim III, 1; Chullin I, 2; Kelim XIV, 3; XV, 1 verglichen mit Kelim XVIII, 1, Kelim XX, 6; Oholot II, 3 und VII, 3, (vgl. Dor, I. Teil S. 172 Anm. 3, 4, 5, Dorot Harisch. I S. 206); Orla II, 4 ist von mir bereits im „Magazin“ 1886 S. 4 eingehend erörtert worden.

Aus diesen Controversen der beiden Schulen kann jedoch nicht mit „Dorot Harischonim“ (S. 204 ff.) gefolgert werden, dass die Mischnas, über welche die Schulen Schammais und Hillels differierten, von den Männern der grossen Synagoge redigiert worden sind, denn nach der Ueberlieferung sind viele הלכות המשוקעות במשנה als הללמ"מ zu betrachten. Vom Standpunkte der Wissenschaft liegt nicht der geringste Anlass zu einer derartigen geradezu grotesken Schlussfolgerung vor, denn

zwischen der Periode der zwei Schulen und der Zeit der grossen Synagoge liegen vier Jahrhunderte, welche mit einem phantastischen Sprunge nicht überhüpft werden können. *)

Ausserdem aber lässt Dorot die Notiz in j. Schekal. V hal. 1 unbeachtet א״ר אבהו כתיב משפחות סופרים יושבי יעבץ מה ת״ל סופרים אלא שעשו את התורה ספורות, חמשה לא יתרמו . . . (s. auch Jalkut zu I. Chronik § 1074). Hiernach haben die Familien der Schriftgelehrten die Bewohner der Stadt Jabez (vgl. Tanch. יתרו, II. Chronik 55) diese Zahlen-Mischnas gesammelt. Ebenso unbekannt ist Dorot die Bemerkung R. Aschis (b. Sanhedrin 104 b) מי מנאן . . . אנשי כה״ג; die den Männern der grossen Versammlung die Urheberschaft der Mischna Sanhedrin X, 1 zuschreibt, nach welcher „3 Könige und 4 Privatpersonen: Jerobeam, Achab, Manasse, sowie Bileam, Doeg, Achitofel und Gechasi keinen Anteil an „Olam habba" besitzen" (vgl. b. Sanhedrin אר״י א״ר; j. Sanhedrin X, 3 נמנו; Pesikta de Rab. Kahana S. 36, 41 und שהש״ר C. 1). Ferner weiss Dorot nichts von der im Sendschreiben R. Scherira Gaons hervortretenden Auffassung: ולא הוסיפו על מימרא דקמאי מאנשי כנסת הגדולה אלא טרחו טירחא נפישא ודקו דקדוקי ורברבי עד דאסיקו מאי דהוו אמרין הנך ראשונים, wozu auch der Anfang des Schreibens אם אנשי כה״ג התחילו לכותבה zu vergl. ist. Selbst die Voraussetzung eines vor R. Jehuda Hanassi redigierten Mischnatextes, an welchen die Diskussionen der Tannaim sich angeschlossen, ist bereits von R. Simson in ס׳ כריתות gemacht worden. (Vgl. § 58 und § 71 S. 88 und 93.) Wer behauptet, dass z. Zeit

*) Die zahlreichen Irrtümer des Verf. der Dorot zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Bemerkt sei nur, dass die Art, wie Dorot gegen Tossafot Jomtow (S. 252), gegen Tossafot (687) gegen Maimonides (96), gegen Raschi (115, 135; vergl. Or Zarua z. St.) polemisiert, sehr bedauerlich ist. Die Auffassung, die Dorot dem Tossafot Jomtow entgegenstellt, ist unhaltbar, wobei D. nicht nur Rosch Haschana IV, 8, sondern die Erklärung des Talmud selbst z. St. Beza 37a unbeachtet gelassen und den Sinn des Tossafot Jomtow nicht erfasst hat. Die Erklärung, die Dorot Maimonides gegenüber geltend macht, ist ganz irrig. Wie kann D. Schammai rechtfertigen, der nicht in Babylonien gelebt hat, dennoch aber 9 Kabbin feststellte, eine Ansicht, die mit dem Zeugnis der beiden Weber in Widerspruch steht. Die Deutung, die Dorot der

der Synagoga magna die 6 Mischnaordnungen bereits bestanden haben, übersieht den Bericht des Seder Tannaim, der von R. Scherira Gaon bestätigt wird, nach welchem die gegenwärtigen 6 Ordnungen von Hillel und Schammai herrühren. Ausser der Mischna Hillels besitzen wir noch, wie in meinem unter der Presse befindlichen Werke: תורת המשנה nachgewiesen wurde, eine Mischna Serubabels, Esras, Nehemias und Juda Makkabis.

naturgemässen Erklärung Raschis entgegensetzt, ist sehr gewunden und steht weder mit der Logik noch mit der Grammatik im Einklang. Der Beweis, den Dorot gegen Raschi anführt, ist verwerflich. Um Raschi zu bekämpfen, erlaubt sich Dorot den Text des j. Joma hal. 4. VI zu verstümmeln. Der Text lautet: א״ר חייא בר יוסף אלכסנדריים היו אומרים עד מתי אתם תולים הקלקלה. Dorot dagegen citiert: „א״ר חייא בר יוסף אלכסנדריים היו", lässt also die Worte אומרים וכו׳ weg, um den Eindruck hervorzurufen, als ob nach dem Jeruschalmi die in der Mischna genannten Babylonier in Alexandrien gewohnt hätten!

Ueber die Mechilta des R. Ismael zum Buche Vajikra.

Von **A. Marmorstein** (London).

Der Meister und Lehrer, dem diese Zeilen als Zeichen unserer unendlichen Dankbarkeit und Verehrung gewidmet sind, hat in seiner bahnbrechenden Arbeit über die halachischen Midraschim [1]) auf die Spuren einer verlorengegangenen Mechilta zum dritten Buche der heil. Schrift hingewiesen. Nebst den zahlreichen Stellen in der talmudischen Literatur, die als תנא דבי ר׳ ישמעאל citiert werden, sind es Vajikra rabba, Tanhuma und Pseudo-Jonathan, die aus diesem Schriftwerk geschöpft haben. Unser Sifra selbst hat viele Stellen der Mechilta des R. Ismael entlehnt. [2]) Wir stellen uns die Aufgabe die Stellen im Pseudo-Jonathantargum, die mit der Mechilta übereinstimmen zu prüfen und einige Reste dieses tanaitischen Midrasch, die im מדרש הגדול erwähnt sind, mitzuteilen. Wir konnten, dank der Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft des Mr. Elkan N. Adler, London die in seiner an wertvollen Handschriften und Werken reichen Bibliothek befindliche Handschrift [3]) benützen, wofür wir auch an dieser Stelle dem gelehrten Besitzer unseren innigsten Dank abstatten.

A) Wir beginnen mit dem Pseudo-Jonathan [4]) K. 1. V. 2. PJ bringt die Halacha des Sifra (= S.) p. 4a מכם להוציא את המומרים mit den Worten מנכון ולא משומדיא Midraš Haggadol [5]) liest מכם להוציא את המשמדים und hat zwei Recensionen, die eine stimmt mit dem Wortlaut des Sifra überein, die andere ist hiervon verschieden. Wir bringen beide wie folgt:

I.

אדם, לרבות את הגרים, מכם להוציא את המשומדים, מה ראית לומר כן
או אדם לרבות את המשומדים, מכם להוציא את הגרים, לאחר שריבה הכתוב

[1]) Zur Einleitung in die halachischen Midraschim. Berlin 1887. p. 72 ff. [2]) s. daselbst p. 27 f.

[3]) Ms. Adler 176. — [4]) Pseudo Jonathan als PJ. zitiert.

[5]) Midrasch Haggadol als Mhg. zitiert.

מיעט, ת״ל בני ישראל, מה בני ישראל מקבלי ברית אף הגרים מקבלי ברית, יצאו המשומדים שאינן מקבלין ברית, או מה בני ישראל בני מקבלי ברית אף המשומדים בני מקבלי ברית יצאו גרים שאינן בני מקבלי ברית ת״ל מכם ולא כולכם, הא אל תאמר מה ישראל מקבלי ברית אף גרים מקבלי ברית יצאו המשומדים שאינן מקבלי ברית, וכן הוא אומר זבח רשעים תועבה (משלי כ״א כ״ז).

II.

ד״א אדם לרבות את הגוי וכן הוא אומר [ויקרא, כ״ב, כ״ג] מיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה בעלי מומין אין אתה מקבל מהן אבל אתה מקבל מהן תמימין, אין מקבלין מהן אלא עולות נדבה בלבד אפי׳ עובד ע״ז שאין הפרש בגוים (כדאמר ר׳ יוחנן אין מין באומות). מכם ולא כולכם להוציא את המשומדים מכם אומר הקב״ה בכם חלקתי באומות העולם לא חלקתי. מן הבהמה להביא בני אדם הדומין לבהמה מכאן אמרו מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה.

Die Barajta war dem Redactor des Vajikra rabba K. 2 bekannt, jedoch wird die Stelle nicht wörtlich angeführt, s. j. Sekalim 1, 5 (erste Recension), b. Hulin 5 a 13 b, b. Erubin 69 b; b. Zeb. 29 a lässt die Bekanntschaft mit der zweiten Recension vermuten. Beachtung verdient die Tatsache, dass in der talmudischen Literatur zwischen פושעי ישראל und פושעי עכו״ם unterschieden wird (s. b. R. Hasana, 17 a, b. Sanh. 105 a Tosefta p. 434. Z 7 und b. Gittin 57 a). Nach PJ geschah die סמיכה Handauflegung mit der rechten Hand (so K. 3, V. 2. K. 3. V. 8; K. 3, 13; K. 4, 27, 29, 33, K. 8. U. 14, 18) יד ימינא also nicht mit beiden Händen, wie unsere Halacha es lehrt s. S. p. 6 a, b. Menachot 53 b, nur K. 16. V. 21, wo das Schriftwort die סמיכה mit beiden Händen fordert, stimmt PJ mit den anderen Quellen überein. Die Norm für diese Semicha war jedoch בסידרא חדא ימינא על שמאליה, um dieselbe von anderen Semichot zu unterscheiden, denn sonst wäre nach PJ die Erwähnung בשני ידיו unerklärlich. Ebenso findet sich in unseren Quellen keine Parallele für K. 4, V. 15. ויסמכון תריסר סבי כנשתא דמתמנין אמרכולין, da nach unserer Halachah entweder drei oder fünf Zekenim fungieren. Von einem Collegium aus zwölf Zekenim bestehend hören wir nichts. K. 5, V. 10 richtet sich PJ mit seiner Deutung ולא כהילכת חטאתא דתורא ודאימר בר עיזא nach R. Ismael S. p. 23 d gegen die erste Ansicht כמשפט עולת בהמה. Wir werden noch sehen, dass Sifra viele Stellen der Mechilta R. Ismaels enthält (vgl. Hoffmann p. 27). K. 5, V. 23 hat PJ ויומר

und er schwört, eine Barajta, die noch dem Amoräer R. Amran bekannt gewesen ist, hat b. Baba kama 105 b zu ישבע והודה - ינחיש K. 6. V. 12. דאתיא למכפרא על הרהור לבא ist im Vajikra Rabba K. aus dem Midrasch des R. Simon ben Jochai. וני ר' שמעון בן יוחאי אין העולה באה אלא על הרהור הלב. Der Satz ist, wie schon Hoffmann (p. 76) vermutet aus einer Mechilta des R. Ismael. (s Tanhuma לך לך 10). Wir können es noch an einer anderen Stelle beobachten, dass im Vajikra rabba תנא דבי ר' יש mit תדברשב"י verwechselt werden. K. 10, V. 9 bringt nämlich: יכמא דעברו בנך דמיתו ביקידת אישתא, danach war die Sünde der Ahroniden die Trunkenheit. Diese Ansicht ist im Vajikra rabba K. 12 zweimal zuerst als תני רשב"י und dann als וני ר' ישמעאל לא מתו בניו של אהרן אלא על שנכנסו שתויי יין באהל מועד. Diese Ansicht ist gegen S p. 42 b wo Neid (אמר לו נדב לאביהו עוד ישני זקנים הללו מתו ואני נוהג) oder Uebereifer S. p. 43 a als die Ursachen der Strafe angegeben werden. Es ist ferner ersichtlich, dass diese Anschauung als eine der Schule Ismaels eigentümliche angesehen worden ist So bringt Sifra p. 67 a

ישום ר' ישמעאל אמרו הואיל ונאמר שתי דיברות זה בצד זה, אחד פתוח ואחד תום — ואיזה זה (זה) דבור של יין ושל שכר שנאמר, ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ד' וידבר ד' אל אהרן לאמר יין ושכר אל תשת. Wir werden ferner aus einem Excerpte, das dem מדרש הגדול entlehnt ist, sehen, dass diese Ansicht den Autoritäten, die nur in den Midraschim aus der Schule R. Ismaels vorkommen, geläufig ist. Wir dürfen daher mit Recht behaupten, dass im Leviticus Rabba תנא דבי ר' ישמעאל und נא דבי ר' שמעון בן יוחאי verwechselt wurden und diese Lehre dem תנא ר' ישמעאל zuzuschreiben ist. Dasselbe war daher auch zu K. 6 V. 12 der Fall. K. 6, V. 5. עד ר' שעין דיומא wir in der Mischna Edujot 17, 1 von R. Jehuda ben Baba bezeugt der nur im Sifre zu Numeri erwähnt wird, also in einem aus der Schule R. Ismaels hervorgegangenen Midrasch. An mehreren Stellen entscheidet P.J. gegen unseren Sifra. So K. 7, V. 27 כול אף דם מהלכי שתים, דם שרצים ת"ל לעוף Sifra 39 b מן כל דחי ולבהמה. K. 7, V. 35 על כל אחיכון ליואי דיכלון, S. p. 40 c. K. 9, V. 1 ונתוב מיניה צרור אדכרתא, S. p. 42 b קמץ ועלה בידו צרור פסול. K. 19 V. 24 מתפרק מן כהנא gegen Sifra p. 80 a.

Eine Kontroverse zwischen dem Midrasch aus der Schule R. Ismaels und R. Akibas scheint auch in der Frage über die Art und Weise des Todes der Ahroniden bestanden zu haben. K. 10, V. 2 schildert PJ. ganz so wie S.
ונפקית שלהבית אישתא מן קדם ד׳ ברגז ואיתפלגית לארבעה חוטין ועאלת בגו אפיהון ואוקידת ית נשמתהון ברם גוביהון לא אתחרכו
ביצד היתה מיתתן שני חוטין של אש יצאו מבית ק״ק ונחלקו S. p. 43 a.
לד׳ שנים נכנסו בחוטמו של זה ושנים בחוטמו של זה ונשרף גופם ובגדיהם קיימים

Nach PJ. ist nur die Seele verbrannt, aber der Körper blieb ganz, nach Sifra ist auch der Körper verbrannt. Wir haben zu dieser Stelle im Sifra zwei verschiedene Recensionen. Die erste ist Sifra Semini I. 17—28, die zweite 29—95. Die mit dem PJ. übereinstimmende Meinung wird von אבא יוסי בן דוסתא erwähnt (43 c), ferner 44 c. מה שרפה האמורה כאן שריפת נשמה וגוף קיים. Der Name des Tradenten kommt im Sifre Num. 42 (2 mal) vor, daher dürfte diese Recension auch der Schule R. Ismaels entstammen. Andere Uebereinstimmungen mit dieser Recension sind K. 10, V. 5.
וסוכרינון באנקליון דברזלא, Sifra 43c. מלמד שהטילו חנית של ברזל וגררום
והוציאום לחוי, wie R. Ismael Sifre Num. 44., K. 10, V. 3
וישתק וקיבל שכר על משתוקיה, Sifra 43c. וקיבל שכר על שתיקתו. V. 6.
לא תבזעו = S. 43d לא תקרעו.

K. 10, V. 12 hat PJ. die Tradition, dass Elasar und Itamar alle drei Opfer (ראש חדש, חטאת und נחשון) verbrannt hätten, was gegen S. p. 44 c ist, wo es heisst: יכול ששלשתם נשרפו ת״ל ובנה שלשתן נשרפו ולא נשרף אחד שורף. Hier scheint PJ. der Mechilta gefolgt zu sein, wie es auch in der Erklärung von K. 10, V. 19—20 der Fall ist, wie wir nach einer im Vajikra rabba K. 13 noch erhaltenen Stelle aus der Mech. d. R. Ism. schliessen dürfen. P. J. וארע ימי מקיל כאלין בתרין בניי הלא מעשרא תניינא אתפקד די לא למיכל
אביל מניה כל דכן קרבן חטאתא = א״ל היום מתו בני והיום אקריב קרבן מיד דרי
אהרן קל וחומר למשה ומה למעשר הקל אסור לאונן חטאת דחמיר אינו ד׳. —

Der Schlussatz ומה אילו אשתליית ist identisch mit S. 44 c. הוציא קבור אילו לא אלו בלבד K. 10, V. 20 ואפיק כרוזיה hev. v. K. 13 כר Mhg. hat. ד״א מלמד שהשמיע לכל ישראל היום למדתי הלכה מאהרן.

Vielleicht gehen auch die Uebereinstimmungen zwischen PJ. und Tanhuma auf eine Mechilta des R. Ismael zurück. Zu

den von Hoffmann erwähnten Beweisen (p. 77) sei folgende Stelle hinzugefügt. PJ. übersetzt K. 14, V. 7 und 53. ויהי אין איטימוס ההוא גברא למילקי תוב במצרעיא חמרא צפרא חייתא לבייתיני ביומא ההוא ומתכשרא למיכלא. Die Agada wird in Tanhuma ed. Buber II p. 43 folgendermassen vorgetragen. למה שוחט אחת ומשלח אחת, אלא אם עשה תשובה אין את רואה אותה עוד; ואם אין את חוזר כך הצרעת חוזרת עליך כשם שהצפור ההיה יכולה לחזור לכך ישלח את הצפור. Die Stelle dürfte in Verbindung mit der vorheregbrachten Deutung des R. Simon ben Elazar, der oft in den Midraschim aus der Schule R. Ismaels erwähnt wird, zusammenhängen und aus der Mechilta entstammen. K. 14, V. 34 בחטופין ist im Tanhuma III p. 44 ועל הגניבות.

Wie wir oben zu K. 10, V. 2 gesehen haben, finden sich im Sifra zwei verschiedene Recensionen, von denen eine der Mechilta des R. Ismael entstammt. Dasselbe ist zu K. 19, V. 9 zu bemerken. Daselbst erklärt PJ. בשמא מפרשא. Sifra 82 b wird dasselbe von ר אחי בר יאשיה gesagt. Dieser Tanna wird nur im Midrasch des R. Ismael erwähnt. Die zwei Recensionen sind I. Sifra 81 a und II 81 b. Wir sehen also, dass PJ. eine Mechilta des R. Jsmael zu Leviticus gekannt und benutzt hat. Dieses ist auch aus den Citaten, die in der talmudischen Literatur als תנא דבי ריי״ש erwähnt sind, wie Hoffmann (p. 74 ff.) gezeigt hat ersichtlich. Wir bringen bloss einige Belege. Die Erwähnung der achtzehn Terefot K. 11, V. 1 gewiss nach b. Hulin 42 a. תני ר׳ ישמעאל אלו י״ח טרפות שנאמרו למשה בסיני. K. 15, V. 5, 6 ff. wird ein rituelles Bad vorgeschrieben, s. b. Sabb. 84 a. דבי ר׳ ישמעאל תנא כמשכב נדתה יהיה לה מקיש משכבה מה היא אית לה טהרה במקוה אף משכבה נמי אית לה טהרה במקוה.

In der Halachah zu K. 21 2—9. וברת גבר כהן מארסא דהיא עם בית אביה folgt PJ. der Ansicht R. Ismaels gegen R. Akiba.

Die Stelle aus der Mechilta ist b. Sanh. 51 b. j. Sanh. VII, 1 erhalten. Obwohl wir sehen, dass PJ. sich oft die Ansicht des R. Akiba aneignet, so in K. 5, V. 2; V. 3 (S. ונעלם ממנו לכל גוון דיפרש איגשא לדהווה לדעתיד אין לי .V. 4 (שני פעמים דברי ר״ע S. להבא לשעבר מנין ת״ל לכל אשר יבטא, hier gegen R. Ismael, der alles auf die Zukunft deutet. K. 7, V. 32. K. 23 V. 43. ענני יערא. K. 21, V. 10. Die Erklärung von מרוח אשך als נפוחין

וקלוטין ist eine Zusammenschliessung der Ansichten des R. Ismaels und R. Akibas, wie wir sie im PJ. häufig sehen.

B) Wir haben schon darauf hingewiesen, dass der Midraš Haggadol die Reste einer Mechilta erhalten hat. K. 17, V. 3. גבר טלי או סיב ist die Stelle im Midraš Haggadol zu vergleichen. איש איש מבית ישראל, האיש מוזהר אין הקטן מוזהר או יכול שאין מוזהרין עליו ת"ל מבית ישראל. Vielleicht ist auch derselben Quelle die Erklärung zu 17, 4 entnommen: אדם קטל יתחשב לגברא ההוא ותהי ליה כאילו אדם זכאי אשד, die wir auch in Raschi zur Stelle (s. Berliners Raschi p. 247) finden, entnommen. K. 17, V. 11 fügt PJ. hinzu מטול למכפרא על אדם נפשתכון ארום אדם ניכסא הוא על חובי נפשא מכפר.

In unseren Editionen fehlt hier etwas oder der Text ist nur unvollständig erhalten. Mhg. hat hier: כי הנפש הבשר בדם היא להגיד מה גרם, לימד על הדם שהיא הנפש ואין ראוי למי שצריך לנפש לאכול את הנפש, ואני נתתיו לכפר, נאוה שיהיה לכפרה שהנפש מכפרת על הנפש ואני נתתיו לכפר, לכפרה נתתיו לא למעילה, מכאן אמרו אין מעילה בדמים, עד שיצא בנחל קדרון. ואני נתתיו לכפר מלמד שאם נתנו מרועה אחת כיפר, לכם ולא לאחרים. Wie in den Ausgaben zu K. 22, V. 27. ist der schon in Vajikra rabba K. 27. erwähnte, aus der Mechilta stammende Midraš zu vergleichen. שור או כבש שור בזכות אבינו אברהם ואל הבקר רץ אברהם, כבש בזכות אבינו יצחק וירא והנה איל, עז בזכות אבינו יעקב לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיים עזים. שור כי יולד לא אדם כי יולד, לימד על יוצא דופן שפסול בבהמה וכשר באדם, gegen die Ansicht R. Nachmans, b. Hulin 51 b. K. 23. V. 40 hat וערבין דמרבין על נחלין nach Borajta Sukka 33 b, wie Hoffmann (p. 74) zeigt. Midraš Haggadol hat zu dieser Stelle einen längeren Auszug aus der Mechilta. Die Stelle lautet: ד"א הדר, אם יבש פסול, וכן שאר המינין, אם היה אחד מהן יבש פסול שאינו הדר. כפות תמרים, זה לולב שהוא כמו שרביט, כפות נפרדו עָלָיו כשר. נפרצו פסול. ד"א כפות תמרים, מה תמר זה אין לו לב אחד וזקוף כלפי מעלה, כך ישראל אין להן לב אחד לאביהן שבשמים, וענף עץ עבות, עץ שהוא עבות שענפיו חופין את עצו הוי אומר זה הדם (ות"ר קלוע כמין קליעצי ודומה לשלשלת זהו הדם) ר' אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבות, עץ שטעם עצו וענפיו שווין, הוי אומר זה הדם, וערבי נחל הגדילות על הנחל, אין לי אלא של נחל של בקעה ושל הרים מנין ת"ל וערבי נחל מכל מקום, אם כן למה נאמר נחל, שרוב מין זה גדול על הנחל. ד"א וערבי נחל שעָלֶה שלה משוך בנחל, פרט לצפצפה הגדילה בהרים ואיזה היא ערבה איזה היא צפצפה, ערבה

קנה שלה אדום ועלה שלה משוך ופיה חלוק, צפצפה קנה שלה לבן ועלה שלה עגול ודומה לסִרְפָּר. אבא שאול אומר וגו'.

Zu K. 10, V. 2. hat Midraš Haggadol, wie der Name des Tannaiten איסי בן יהודה beweist (s. Hoffmann p. 73) auch ein Stück aus der Mechilta: מלמד שהטילו חנית של ברזל וגררום והוציאום לחוץ ואיסי בן יהודה אומר לא מתו בני אהרן אלא לקדש שמו של המקום ושלא ליתן פתחון פה לבאי עולם שלא יאמרו שלא שרתה שכינה באוהל מועד אלא בערפל. שהרי נדב ואביהו נכנסו לפני לפנים ולא הוזקו, משל להי"ד למלך שבנה פלטין ושכללה וקבע כסא בתוכה נכנס אחד מבני פלטורין (פלטין) נטל כתר ונתנו בראשו וישב לו על כסאו אומר המלך אם אני מאריך פני עם זה עכשיו כל בני פלטין שלי עושין לי כך ונמצא כבידי מתמעט מיד אומר לספקלטור וחתך את ראשו ונפלה חלושה במקורבין קל והומר במרוחקין, כך כיון שנכנסו נדב ואביהו לפני לפנים אמר הקב"ה אם אני מאריך פני עם אלו עכשיו כל אחד ואחד מישראל עושין לי כך ונמצא כבודי מתמעט, אלא ימות נדב ואביהו ומאה כיוצא בהן ואל יתמעט כבודי אפילו שעה אחת ואמר למלאך ונגפן וגררן לחוץ ונפלה חלושה במקורבין קל והומר במרוחקין, ועליהן [וכיוצא בהן אומר אשר לא נשא פני שרים לא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כולם (איוב, ל"ד י"ט). מאי אשר לא נשא פני שרים, אלו משה ואהרן, שלא נשא להם הקב"ה כהרף עין, אין לך בעולם גדול למעלה מגדולתו של משה שהוא אב בתורה, אב בחכמה אב בנבואה, שהוא מבקש רחמים על כל ישראל ונענה ובשביל דבר הקל שיצא ממנו שאמר שמעו נא המורים (במדבר י' י) נגזרה עליו גזרה מיד שלא יכנס לארץ אעפ"י שסידר כמה תפלות וכמה תחינות שתיבטל גזרה זו, ולא נותן לו אלא אומר לו הקב"ה לך אל תוסף לדבר אלי עוד. שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משא פנים ולא מקח וכן אין לנו יתר מקדושתו של אהרן ולא מעלה על מעלתו וכשבאו בניו לאותו חטייה לא האריך להם לכבוד אביהם אלא וימת נדב ואביהו על פני אהרן אביהם מאי על פני אהרן שלא נשא להם פנים בשביל אביהם, והלא דברים קל וחומר ומה אם משה ואהרן שיש בהן כל המדות הטובות שבעולם שכל העולם אינו עומד אלא בשבילו לא נשא להם הקב"ה פנים שאר בני אדם הדיוטות על אחת כמה וכמה].

Hierauf wird die Agada des R. Jeremia und des R. Elieser המודעי gebracht, wie Vajikra r. K. 20, jedoch viel ausführlicher. Inzwischen ist eine Barajta mit תני ר' חייא, also aus dem Sifra (s. Hoffmann p. 74). Aus diesen Stellen erscheint es als wahrscheinlich, dass auch der Redactor des Midrasch Haggadol noch eine Mechilta aus der Schule R. Ismaels zu Vajikra benützt hat.

Die כללי התלמוד des R. Bezallel Aschkenasi.

nach der einzigen Hs. des New-Yorker Rabbiner-Seminars

Von **Alexander Marx** (New-York).

(Vgl. hebr. Abt. S. 179).

R. Bezallel Aschkenazi [1]) war einer der bedeutendsten und einflussreichsten Gelehrten des 16. Jahrhunderts. Seine wissenschaftliche Tätigkeit galt in allererster Linie dem Talmud und dessen Commentatoren. Nicht nur vereinigte er aus seiner an wertvollen Handschriften äusserst reichen Bibliothek die wichtigeren älteren Commentare zu vielen Talmud-Traktaten in Catenenform, er zeigte auch ein tiefes Verständnis für die Grundlage jedes wissenschaftlichen Studiums, eine gründliche Textkritik. In dieser Hinsicht war merkwürdigerweise das 16. Jahrhundert den folgenden Zeiten weit voraus. Durch sorgfältige Collation und Sammlung der Varianten zahlreicher Hss. des talmudischen Textes sowohl als auch der grundlegenden Commentare Raschis und der Tosafisten bemühte sich R. Bezallel in hervorragendem Masse um die Herstellung von korrekten Texten, wie in ähnlicher Weise gleichzeitig R. Josef Aschkenazi [2]) sich um die Mischna verdient machte. Des letzteren Arbeit wurde von einem Schüler R. Bezallel's, R. Salomo Adeni, fortgesetzt, der auch, wie sein Lehrer, vielfach handschriftliche Commentare älterer Autoritäten excerpierte. Der textkritische Teil ist bei weitem der wertvollste in Adeni's

---

[1]) Vgl. über R. Bezallel Ginzbergs Artikel in Jewish Encyclopedia II. 193. Zu der dort angeführten Literatur sind hinzugekommen: Luncz ירושלים IX 71–75 und Bensimon, טוב מצרים (Jerus. 1908) f. 9 b—10 a.

[2]) Vgl. über ihn D. Kauffmann MGWJ 1898 p. 38 ff.

nunmehr endlich vollständig veröffentlichtem[1]) Mischna Commentar מלאכת שלמה. Von R. Bezallel's kritischer Arbeit sind die ausserordentlich wertvollen Noten zu dem am meisten korrumpierten Teile des Talmuds, der Ordnung Kodeschim, in der Wilnaer Talmudausgabe zugänglich gemacht worden, wenn auch leider nicht immer mit der nötigen Sorgfalt[2]). Aber zu vielen anderen Traktaten sind R. Bezallel's Glossen noch handschriftlich vorhanden. So besitzt, nach S. Sachs' handschriftlichem Catalog, die Günzburgsche Bibliothek etliche Bände der Venediger Talmudausgabe mit seinen Bemerkungen, andere habe ich in der Frankfurter Stadtbibliothek gesehen[3]). Eine baldige vollständige Veröffentlichung dieser wichtigen Randglossen[4]) wäre dringend zu wünschen.

Neben seinen Commentaren und Glossen verfasste R. Bezallel auch ein methodologisches Werk über den Talmud, das von Salomo Algazi in seinem ziemlich seltenen גופי הלכות (Smyrna 1680) und von Asulai im יעיר אזן (Livorno 1793)[5]) recht ausgiebig excerpiert wurde. Diese Auszüge gestatteten es ohne Schwierigkeit, unser Werk in der vorne und hinten defekten Hs. zu erkennen, die Herr Gerichtspräsident Sulzberger im Sommer 1910 in einer Sammlung von ca. 160 Hss. der New Yorker Seminarbibliothek schenkte.

Von den drei Teilen, in die die כללי התלמוד in der Hs. deutlich zerfallen, erscheint der mittlere (f. 17 b—36 b der Hs.),

---

[1]) In der grossen Wilnaer Mischnaausgabe: vgl. JQR. NS. II 266—70.

[2]) Vgl. Rabbinowitz דקדוקי סופרים zu מנחות p. 10 Anm.

[3]) Ueber seine Correkturen zu Mischna und Maimonides Commentar zu Taharoth vgl. JQR. l. c, p. 268.

[4]) Ebenso der Correcturen eines anderen Zeitgenossen, Jehuda Gedalja, zu einigen Traktaten der Venediger Talmudausgabe in Oxford (vgl. Steinschneider Cat. Bodl. Nr. 1528 b, 1540 a 1735 b) und R. Bezallel's Glossen zum Jeruschalmi; vgl. Frumkin אבן שמואל p. 68.

[5]) Asulai, der מ׳ 47 f. 56 b die Kürze und ungewöhnliche Belesenheit (רוב בקיאות), die für das Buch charakteristisch sind, rühmt, wurde es erst nach Beginn des Druckes des יעיר אזן zugänglich, wie er ת׳ 23 f. 68 d und שה״ג I s. v. 18 a ed. Wilna ausdrücklich angibt. Er citiert es erst von f. 33 an, gibt aber am Schluss einige Nachträge zu den früheren Teilen. — Was Abraham Wilna in רב פעלים 10a anführt, hat er Asulai מ׳ 41 entnommen.

allein כללי התלמוד betitelte auf den ersten Blick als der interessanteste, da er mit einer genauen Studienordnung für den Talmud und Raschi's Commentar beginnt. Aber, wie sich bei näherem Zusehen herausstellt, ist der ganze Teil wörtlich [1]) den methodologischen Werken des Immanuel ben Menachem ben Husein und R. Bezallel's Lehrer, R. David Abi Zimra, wenn auch ohne Angabe der Autorschaft, entnommen. Die Capitelzählung ist hier sehr verworren, da der Sammler ohne Rücksicht auf die שערים, in welche Immanuels Werk geteilt ist, und ohne Aenderung der Zahlen die einzelnen Capitel auf einander folgen lässt, sodass z. B. 4 Capitel als פרק ב' bezeichnet werden. Da beide Werke 25 Jahre später [2]) (1599) in Venedig [3]) gedruckt wurden, erübrigte sich eine Herausgabe dieses Teiles.

Der eigentliche Wert des Werkes beruht also auf dem ersten und dritten Teil, denen auch Algazi und Asulai ihre Excerpte [4]) entnahmen und die hier, soweit die Hs. sie enthält, veröffentlicht werden. Diese Teile enthalten eine äusserst wertvolle Sammlung methodologischer Bemerkungen der hervorragendsten Commentatoren des Talmud. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine mechanische Zusammenstellung solcher Sätze. Vielmehr hat R. Bezallel mit sehr scharfem Blicke die

---

[1]) Nur ist das Wort תלמוד, wohl mit Rücksicht auf die Censur, überall in גמרא geändert.

[2]) Am Ende f. 36 b heisst es ausdrücklich תם שנת השל"ה ליצירה (של עולם =) ש"ע.

[3]) In מהררי נמרים f. 3 –14 a resp. 14 b—18 b. Die Hs. enthält von Immanuels Werk fol. 17 b –18 a I 1 ohne die Einleitung. 26 b—28 a III 2, 28 a—29 a II 1 (als פרק ג'). 29 a—32 b I 2 4. 32 b—36 b II 2—4. Die כללים des רדב"ז sind als פרק ב' f. 28 b—29 b eingeschoben.

[4]) Im Folgenden wird mit arabischen Ziffern unsere Hs. nach der von mir hinzugefügten Paragraphenzahl citiert; Algazi's גופי הלכות ist ebenso in Paragraphen mit durchgehender Zählung eingeteilt, wonach es hier (mit den hebräischen Zahlen) angeführt ist. Bei Asulai, der sein Werk gleichfalls alphabetisch (ohne Ordnung der Schlagworte unter den einzelnen Buchstaben) eingerichtet hat, beginnt bei jedem Buchstaben eine neue Paragraphenzählung. Er wird daher mit dem (hebr.) Buchstaben des Alphabets nebst arabischer Ziffer citiert. Es bedeutet also 421 = רט"ו = ו 25, dass § 421 der Hs. bei Algazi § 215 und Asulai Buchst. ו § 25 citiert ist.

Werke studiert, die er als Quellen heranzog. In zahllosen Fällen abstrahiert er stillschweigend aus der speziellen Erklärung einer Talmudstelle ein ihr zu Grunde liegendes allgemeines methodologisches Princip. Es ist daher vielfach gar nicht ohne Schwierigkeit festzustellen, welche Stelle R. Bezallel gerade im Auge hat, trotz seiner Angabe der Seitenzahl.

Wieviel von dem ursprünglichen Umfang des Werkes fehlt, ist sehr schwer zu beurteilen. Der Umstand, dass von den ca. 140 von Algazi und Asulai [1]) angeführten Paragraphen über 80 in der Hs. fehlen [2]), zeigt, dass wir den Verlust einer grösseren Partie zu beklagen haben, wenn man auch daraus nicht ohne Weiteres einen Schluss auf das Verhältnis des verlorenen Teils zu unserer Hs. ziehen darf. Wären die כללי התלמוד systematisch angelegt, so würde man z. B. auf das Fehlen eines Capitels über die

---

[1]) Asulai citiert Sätze aus den כללי התלמוד, die schon bei Algazi zu finden sind, nur wo er sie zu korrigieren hat; bei längeren Stücken begnügt er sich mit der Mitteilung der Berichtigungen: vgl. ו 20 — ת״ח, ב 18 — פ״ג, ל 27 — ש״ה, ד 28 — ש״י, מ 32 — שצ״ז, נ 1 — רכ״ג. Sonst verweist er einfach auf Algazi: vgl. ו 25 — רכ״. Dagegen ist ihm entgangen, dass פ 17 = שכ״ו ist.

[2]) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben gebe ich folgende Liste der Parallelen aus unserer Hs. zu Algazi und Asulai, die ich mir notiert habe:

Algazi	Hs.	Asulai	Hs.	Asulai	Hs.
קמ״ה	319	ה 51	306	ל 29	178
ק״ס	374	„ 52	307	„ 30	189
קס״א	390	„ 57	78	מ 9	377
רכ״ד	369	„ 59	285	„ 26	416
רמ״ב	81	„ 60	313	„ 30	241
ש״י	206	„ 60	311	„ 35	263
שי״א	206	„ 60	373	נ 7	126
שי״ב	205	„ 63	290	ס 5	303
שפ״ב	399 400	„ 64	294	צ 5	100
שפ״ט	415	„ 66	378	ק 22	260
ת״ח	206	„ 67	389	ר 2	112
ת״ט	219	„ 68	379	ש 2	247
ת״י	280	ו 21	372	„ 3	304
תי״א	316	„ 30	225	„ 4	386
תי״ב	367	„ 33	6	ת 18	228
תי״ג	382	ח 30	71	„ 19	226
תפ״ד	193	כ 22	119	„ 23	117
תקי״ג	320	„ 23	120		
תקי״ד	212	„ 24	138		
		„ 25	245		

Deutungsregeln, schliessen können, dem מ 29 (über ק״ו), ק״ו (ג״ש) ה 56 (הקיש), מ 5, 28 (בנין אב), כ 20, ר 1, שצ״ז (כו פ רו״ם) u. s. w. angehörten. Derartige Sätze fehlen indessen auch nicht in der Hs. (vgl. 277 über בנין אב) und eine wirkliche Ordnung vermisst man in dem ganzen Buche.

Wenn Asulai (מ 35 ff.) einige Sätze über משנה כיחידאה zusammenstellt, deren erster in unserer Hs. (263) vorkommt, bemerkt er ausdrücklich, dass er sie aus verschiedenen Stellen des Buches gesammelt habe. Es ist meist nicht zu ersehen, welcher Gesichtspunkt den Verf. bei seiner Zusammenstellung geleitet hat. Gelegentlich excerpiert er die Tosafot eines Traktats der Reihe nach, aber auch dann nicht erschöpfend. Nur zweimal, vor 78 und 395, finden sich in der Hs. Ueberschriften; vielleicht bezieht sich 343 שער המקישה und 346 נתיב המקישה auf frühere Teile des Buches; doch könnten die Sätze auch einem anderen Werke entnommen sein. Im ganzen machen die כללי התלמוד mehr den Eindruck einer Vorarbeit, einer Materialiensammlung zu einer Methodologie des Talmuds als den eines ausgearbeiteten Werkes. Wiederholungen sind nicht vermieden[1]), beständig wird von einem Gegenstand zum anderen übergesprungen, häufig, um nach mehreren Paragraphen auf den ersteren zurückzukommen. Dieser Mangel an Ordnung erschwert sehr die Benutzung, verringert aber nicht sehr erheblich den inneren Wert der Sammlung, deren Edition hoffentlich nicht überflüssig erscheinen wird.

Was nun die von R. Bezallel benutzte Literatur betrifft[2]), so empfiehlt sich eine Scheidung derselben, je nachdem sie dem Autor gedruckt oder handschriftlich vorlag. Am meisten sind von ersteren die תוספות herangezogen. Von ca. 230 benutzten Stellen dürfte wirklich die Hälfte den 3 בבות entnommen

---

[1]) Vgl. z. B. 65—118, 127—187, 130—177, 185—272, 196—250; ferner 25—77 (— 104), 28—83, 158—203 sowie 80—92, 156—217.

[2]) Im Folgenden sind nur direkte Citate R. Bezallel's berücksichtigt, abgesehen von den Ibn Verga entnommenen Sätzen, da ich den Eindruck habe, als wären dessen Buch mehr Stellen entnommen, als ausdrücklich angegeben ist.

sein. Viel seltener werden der Talmud selber[1]), רש"י[2]), רשב"ם zu ב"ב[3]) und פסחים[4]) (Cap. 10, ר"נ zu נדרים[5]) und פסקי הרא"ש[6]) citiert.

Weiter sind benutzt:

הלכות גדולות[7]).

Alfasi[8]) und seine gedruckten Commentatoren R. Nissim[9]), R. Josef Habiba (נמקי יוסף)[10]) und R. Jonathan[11]).

Mordekai b. Hillel[12]).

R. Vidal di Tolosa's מגיד משנה[13]).

R. Meir Cohen's הגהות מימוניות[14]).

Nachmanides' Commentar zu בבא בתרא[15]).

R. Salomo ibn Adret zu גטין[16]) und חולין[17]) sowie seine Responsen[18]). Responsen des ריב"ש[19]) und מהרי"ק[20]).

Alle diese Werke, ausser den Responsen des Ibn Adret (Bologna 1538) und R. Isak b. Scheschet (Constantinopel 1545),

---

1) 267 der babylon., 198 der palästinische.

2) 4, 6, 38, 53, 76, 87, 89, 105, 137, 147, 157, 158, 171, 182, 246, 258, 259, 269, 277, 305, 348, 392, 421.

3) 7, 27, 31, 32, 66, 171, 212, 224, 235, 242, 253, 329, 334, 381 387, 414.

4) 93.

5) 55, 60, 72, 188, 362.

6) 1, 67, 72, 120, 121, 136, 155, 263, 274, 281, 283, 308, 312, 317, 318, 319, 320, 322, 325, 330, 332, 333, 337, 338, 348, 349, 352 a, 358, 363, 411; 407 הגהה אשרית.

7) 57.

8) 298, 311, 322, 325, 359, 380, 381.

9) Zu סוכה 280, 281, 311; תענית 394; כתובות 281, 411; גטין 54, 61, 65, 118, 120, 282, 286, 311, 366; קידושין 64, 122, 199, 201, 297, 299, 300, 336, 405; ע"ז 132; שבועות 357; חולין 125.

10) Zu יבמות 193, 304; ב"ק 301, 302, 303, 311, 323; ב"מ 407; ב"ב 356.

11) עירובין 329.

12) 191, 295, 359.

13) 18, 40, 69, 81, 119, 144, 275, 307, 311, 315, 316, 360, 404, 406, 409, 410.

14) 353, 398.

15) 16, 47, 57, 69, 112, 127, 133, 218, 227 a, 273, 284, 375, 404.

16) 5, 23, 94, 144.

17) 17, 178, 293. Die letzte Stelle offenbar nach einer Sekundärquelle.

18) 144, 329, 334, 335, 361.

19) 62, 211, 395, 400.

20) 63, 185, 191, 272, 321, 325, 326, 344, 353, 354, 355.

wurden in Venediger Ausgaben aus Bomberg's Druckerei benutzt, deren Seitenzahl neben der Angabe des פ״ק in der Regel in der Hs.[1]) angeführt wird, leider mit vielfachen Verschreibungen.

Von methodologischen Werken werden R. Josua's הליכות עולם[2]) und R. Josef ibn Verga's שארית יוסף[3]) angeführt.

Interessanter sind die handschriftlichen Citate, die uns über einige wichtige anderweitig unbekannte Werke unterrichten. Aus dem arabisch geschriebenen, methodologischen Werke des Saadia, das er דרכי התלמוד nennt, übersetzt der Verfasser mehrere Stellen ins Hebräische, die vielleicht zur Auffindung dieses Werkes unter den Schätzen der Geniza führen könnten. Diese Stellen sind schon von Algazi und Asulai[4]) aufgenommen worden. Ebenso geht es mit einem methodologischen Werke des Maimonides, סדר עולם[5]), das nach einer Vermutung Steinschneider's[6]), mit den 2 ungedruckten Schlusskapiteln von Maimonides' Einleitung in die Mischna identisch sein könnte, die Asulai in einer alten Hs. entdeckte[7]). Doch ist es schwerlich anzunehmen, dass Asulai in diesem Falle das Vorkommen dieser Citate aus Maimonides' סדר עולם in den Capiteln entgangen sein sollte. Von

---

1) Auch öfters bei Algazi und Asulai.

2) 19.

3) Stets mit der Abkürzung ש״י. 323. 327. 329. 331. 334. 335. 336

4) 228, 229, 319, 369, 372. Die beiden ersten und die letzte Stelle nach Asulai ת 18, 19, ו 21 unter den ליקוטים in Oeuvres complètes de Saadia IX als 119—121; von den anderen, die Algazi 145 und 224 aufgenommen hat, ist die erste ib. 122 sehr frei (nach יד מלאכי) wiedergegeben, die letzte fehlt, trotzdem sie auch in שט״מ zu ב״מ 102 a (ed. Amsterdam 202 d) vorkommt.

5) 206 (drei kurze Sätze, bei Algazi 311, 408, 310, vgl. zu letzterem Asulai ל 28), 306, 313 (bei Asulai ה 51, 60). Eine weitere Stelle (Michael אור החיים p. 360) in שט״מ zu כתובות 51 a: מצאתי בסדר עולם להרמב״ם שרב היה שלש מאות שנה ורב נפטר קודם רבי יוחנן ושמואל. נמצא שהיה רב בזמן התנאים fand Asulai יעיר אזן Nachtrag zu א § 44 auch in R. Bezallels כללים. Ratner מבוא לסדר עולם (Wilna 1894) p. 142 behauptet, dass Citate noch sonst in שט״מ und bei Asulai בכ״מ vorkämen, unterlässt aber Stellenangabe. Responsum 58 R. Bezallels, das er anführt, existiert nicht, und die Quelle des יד מלאכי ist nicht ein Responsum, sondern שט״מ zu כתובות.

6) Cat. Bodl. p. 1886.

7) שה״ג II (ed. Wilna 33 d); auch יעיר אזן כ 8, 29, ת 39.

Maimonides' Talmud-Commentar lag R. Bezallel ein schon von R. Moses Alaschkar [1]) benutztes Autograph zu den Traktaten סנהדרין und שבת vor, das viele Randbemerkungen von der Hand des R. Abraham [2]), des Sohnes des Autors, enthielt. Er citiert daraus dieselbe Stelle, die auch Alaschkar anführt.

Einmal wird eins von Maimonides' Responsen nach Lunel [3]) angeführt.

Von spanischen Autoren werden ferner benutzt [4]):

R. Josef ibn Migasch [5]) zu ב"ב [6]) [sowie seine Responsen] [7]).

R. Meir ha-Levi Abulafia (רמ"ה) zu סנהדרין [8]), sowie [ein anonymer Schüler desselben zu ע"ז] [9]).

Nachmanides [10]) zu כתובות [11]) und ב"מ *[12]).

---

1) שו"ת Nr. 121. R. Bezallel führt die Stelle auch im שמ"ק zu כתובות 109 b an; vgl. Michael l. c. 549.

2) Randnoten zu seines Vaters Commentar zu סוכה, die er au[f] dessen Wunsch gemacht hatte, erwähnt R. Abraham selber in seinen Antworten an Daniel ha Babli (ברכת אברהם No. 29 p. 43).

3) 144; bezieht sich auf פאר הדור 23. Lichtenbergs קובץ תשובות הרמב"ם I. Nr. 30.

4) Im folgenden sind auch die in der Hs. fehlenden Stücke bei Algazi und Asulai berücksichtigt. Nur in diesen citierte Werke sind in eckige Klammern eingeschlossen. Noch jetzt nicht gedruckte Werke sind mit * bezeichnet. Sie sind zum grossen Teile handschriftlich noch vorhanden; vgl. Freimann. קונטרס המפרש השלם, hebr. Teil dieser Festschrift.

5) 307.

6) 374.

7) ט 41.

8) 389. ז 34; nach ז 32 ist auch bei Algazi רמ"ה שצ"ו (statt רמב"ן) zu lesen.

9) י 17. מפרש למסכת ע"ז מתלמידי הרמ"ה לא נודע שמו. וז"ל כפ' שני [ל' ב'] א"ר ירמיה זקן והוי (in unseren Ausgaben שולע מדברי הבריתא הוא ותנא היה שכן מצינו בב"ר פ' ויהי מקץ גבי שבע פרות שנזכר שם אצל ר' יהודה עכ"ל. (Ueber den Tannaiten ר' ירמיה vgl. R. David Luria zu מגלה 18 a. D. Hoffmann. Zur Einl. in d. hal. Midr. p. 87, wo der Verf. in s. Handexemplar u. A. notiert hat, dass in יומא 72 b Ms. Oxford nach Rabbinowitz ר' ירמיה statt ר' נחמיה liest; Bacher, Agada der Tan. II 31 A. 2 und Heymann תולדות תנאים ואמוראים p. 803.)

10) 411.

11) 420.

12) 14, 47, 111, 121, 145, 210, 215, 364, 395; ח 53, ו 11, י 19, ט 44, 50, ת 23, Nachtrag zu א 105. vgl. auch Anm. 8.

R. Jonah's עליות zu ב״ב[1].

R. Aron ha-Levi[2] [zu ביצה][3].

R. Salomo Ibn Adret[4] zu ראש השנה[5], יבמות[6], ב״ק[7], ב״מ[8], ב״ב[9] und ע״ז[10], sowie seine nicht erhaltenen הלכות עירובין[11] aus seinem תורת הבית הארוך.

Zwei Schüler desselben, R. Chajim [b. Samuel] b. David[12], zu מ״ק[13] und [ein Anonymus, vielleicht Sohn des רשב״א, zu קידושין[14]].

R. Jom Tob aus Sevilla selber zu עירובין[15], [יומא[16], מגילה[17]], יבמות[18], כתובות[19], ב״מ[20] und שבועות[21].

---

1) 70, 74 [illegible] 411.

2) 146, vgl. Anm. 14.

3) ב 18.

4) 409, 411.

5) 270 Nach Asulai [illegible] sind die gedruckten [illegible] ein kurzer Auszug.

6) 29, 236.

7) 148, 150, 310, 347, [illegible].

8) 80, 138, 139, 143, 145, 151, 214, 215, 310.

9) [illegible]

10) 219.

11) [illegible] vgl. Asulai [illegible]; Michael [illegible]

12) Ben David ist Familienname. Ueber den Autor vgl. שה״ג s. v. Michael [illegible] MGWJ II [illegible].

13) 241. Eine inhaltlich recht interessante Stelle.

14) [illegible]

15) 374 (wo ק״ם liest רשב״א). ו 28, כ 21. Die Stellen finden sich nicht in den gedruckten חי׳ הריטב״א.

16) Nachtrag zu ב [illegible].

17) ה 65, ו 24, כ 19, ק 4. Asulai weist dabei meist auf die Uncorrektheit der Ausgabe hin.

18) 139, 383, 385; vgl. p. X Anm. 3; 383 und 385 finden sich nicht in den gedruckten חי׳ הריטב״א, [illegible] aber in חי׳ הרשב״א.

19) 28, 78, 87, 94, 231, 232, 395.

20) 33, 263, 264, כ 2, מ 5. Natürlich ist derselbe Text wie in שמ״ם zu ב״מ benutzt.

21) 6, 82, 83, 153, 230, ו 23.

R. Nissim b. Ruben [1]) zu שבת [2]), יבמות [3]), כתובות [4]), [קידושין][5]) ב״ק [6]) ב״מ [7]), ב״ב [8]) und [ע״ז][9]). Was R. Bezallel 255 und 382 aus שיטה (resp. מפריש) נראה שהיא להר״ן לסנהדרין citiert, findet sich wörtlich in den gedruckten חי׳ הר״ן zu סנהדרין [10]), ebenso das Excerpt (285) aus שיטה לפסחים נראה שהיא להר״ן in den handschriftlichen חידושים zu פסחים [11]).

Hierher gehört auch die anonyme שיטה על עירובין [12]).

Viel weniger, als man es auf Grund der reichen Auszüge aus verschiedenen handschriftlichen תוספות - Sammlungen in R. Bezallels שטה מקובצת erwarten sollte, werden solche in den כללי התלמוד angeführt und zwar:

תוספות שאנץ zu ב״ק [13]) und ב״מ [14]).

תוספות נכדו של הר״ר שמשון [15]).

R. Simon aus Coucy zu ביצה [16]).

ר״ש zu שבועות [17]).

[Handschriftliche תוספות zu ברכות [18])].

---

1) 411.

2) 327.

3) 45, 281, 294. In רב״ץ ist nach Asulai אזן יאיר ז 6 statt ריטב״א zu lesen ר״ן.

4) 190.

5) מ 17.

6) 323.

7) 87, 110, 215, 340, 396, 397, 398. Nachtrag zu ב 39.

8) 111, 112, 243, ב 25, ת 23. Die 243 angeführte Stelle findet sich bei Nachmanides ad l.

9) מ 47.

10) Ohne weiteres citiert 181, ב 20.

11) Asulai bemerkt zu unserer Stelle am Rande der für ihn copierten Hs., jetzt in der New-Yorker Seminarbibliothek, früher Codex Halberstam 179 (vorn schreibt er: העתקתי ע״י סופר בכסף מלא לעבודתו ית׳ אני הצעיר חיד״א ס״ט) f. 15 a בכללי רבנו בצלאל כ״י הביא לשון זה משיטת הר״ן לפסחים.

12) 367, 368.

13) 66, 200, 216, 287, פ״ז (nach Asulai's Ergänzung כ 18) תקמ״ד ת 1, כ 18.

14) 413.

15) 181. Es ist ungewiss, welcher Simson gemeint ist, ebenso Anm. 17.

16) 189. Gross, Gallia 554 ff.

17) 288, Das Citat aus dem Commentar des R. Simson zu עירובין 332 ist dem ראַ״ש entnommen und bezieht sich auf R. S. aus Chinon, in dessen ס׳ כריתות IV 3 es wörtlich vorkommt. Vgl. Gross 384.

18) י 18.

[גליון תוספות zu ב"מ [1]].

Teilweise hierher gehören auch R. Ascher b. Jechiel's [2]) תוספי הרא"ש zu ב"ק [*3]), ב"מ [*4]), ב"ב [*5]), מכות [*6]), שבועות [7]), הוריות [8]), ערכין [*9]).

Von D e u t s c h e n werden nur angeführt:

Der Mainzer Kommentar, der R. Gerschom zugeschrieben wird, zu תמורה [10]) und R. Baruch b. Samuel aus Mainz und sein ספר החכמה [11]).

Von P r o v e n ç a l e n:

R. Abraham b. David aus Posquières (ראב"ד) zu [ב"ק [*12]), [ב"מ] [*13]) ב"ב [*14]) und [ע"ז] [*15]) sowie [ת"כ] [16]).

R. Jonathan ha-Cohen aus Lunel zu Alfasi ב"מ [*17]) und ב"ב [*18])

Meiri zu [ב"ק] [*19]) und סנהדרין [*20]).

---

1) תכג nach Asulai's Correctur ב 1. der dazu bemerkt, dass R. Bezallel auch im שט"מ die Stelle aus dieser Quelle anführe, deren Verf. bekanntlich R. Eliezer aus Touques sei. Algazi citiert שיטה מציעא קדמונית als Quelle.

2) שצ"ה wird ein handschriftliches Responsum des רא"ש angeführt

3) 156, 324, 344, 346. קנ"ז. מ 34, 36, 38.

4) 339, 361, 408. רנ"ו (= פ 17) שצ"ו שנ"ו. ה 56, ט 15. ל 4, מ 27, 33.

5) 73, 223, 224, 225, 411, 423, תקמ"ב.

6) 260 ?, ם 1, ק 22.

7) מ 34.

8) 100, ם 42.

9) 271.

10) 37. Ueber diesen Commentar vgl. Epstein in Steinschneider-Festschrift, S. 115 fgg.

11) 421, auch שט"מ zu ב"ק 105 b, aber verkürzt; רי"ו wörtlich wie שט"מ zu כתובות 34 b, ת"ה wozu י 20 Correcturen.

12) ת 2.

13) מ 28, 45.

14) 247, ש 2.

15) כ 6, ם 3.

16) ר 1, weiter p. XII Anm. 3.

17) 380.

18) 373.

19) קי"ז

20) 390, 416.

הרב המעילי[1]) d. i. R. Meir b. Simon aus Narbonne.

R. Moses ha-Cohen (רמ״ך) aus Lunel, השגות zu Maimonides[2]).

[Unbekannt ist das Buch לבנת הספיר, aus dem ein Citat von R. Eliezer aus Chinon mitgeteilt wird[3]). Weder der alte Sohar-Commentar noch Jehuda Messer Leon's Grammatik dürfte gemeint sein]. Michael 327 hält es für das auch in Schitta zu BB. 75a citierte Werk des David ben R. Juda ha-Chassid.

Diese Liste der von R. Bezallel benutzten Autoritäten dürfte wohl noch erheblich umfangreicher werden, wenn die fehlenden Teile der כללי התלמוד aufgefunden werden sollten. Interessant wäre eine vollständige Zusammenstellung aller von R. Bezallel in seinen Schriften benutzten Autoren und Werke.

Während wir über die Abfassungszeit der Schriften des R. Bezallel Aschkenasi sonst gar nicht unterrichtet sind, bietet unsere Schrift (378 und 379) genaue Daten. Der erste Teil ist in Cairo am Montag den 12. Tischri 5335 (= 27. Sept. 1574) beendigt, der letzte Dienstag den 3. Kislev (= 16. Nov.) in Safed. Zwischen dem 27. September und 16. November war der Autor also nach Safed gereist. Ob er sich schon damals in Palästina niederliess, ist schwer zu bestimmen. Wie Frumkin[4]) nachgewiesen hat, war er 1587 in Cairo. Nehmen wir an, dass er schon vorher in Palästina gelebt habe und nur auf kurze Zeit nach Cairo zurückgekehrt sei, so verstehen wir besser die wiederholten Klagen über Büchermangel an letzterem Orte, da seine Bibliothek in Jerusalem sei. Er hatte sie dort zurückgelassen, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, vorausgesandt.

---

[1]) 37. Vgl. über ihn Gross, Gallia 425. Lubetzki, בדקי בתים. Paris 1896. p. XXII f. denen beiden die zahllosen Citate in שמ״מ zu קדשים in der Wilnaer Talmudausgabe entgangen sind.

[2]) 145; vgl. über den Autor Gross p. 285.

[3]) ר 1. Die Stelle lautet: אע״ג דבכל דוכתי רבוי אחר רבוי למעט ה״מ כשהן בענין אחד כגון גם לי גם לך אבל כשהם בשני ענינים כההיא דפ׳ שלמים בת״כ [דבורא דנדבה פ״פ י״ו] אם זכר לרבות את התמורה אם נקבה לרבות את הולד ששניהם לרבות זכר תמורה ונקבה ולדות [בתו״כ גורס איפכא] ור׳ יהודה קאמר ע״ה התם הרי הוא אומר ארי ודוב הכה עבדך פי׳ אל תתמה שהרי כיוצא בו גם את הארי גם את הדוב וגו׳ ששניהם מרבים לפי שהם שני ענינים. מ״כ׳ לבנת הספיר משם רבינו אליעזר מקינון ולא כן פירוש הראב״ד שם.

[4]) אבן שמואל p. 67.

Die Hs., die der vorliegenden Ausgabe zu Grunde liegt, ist auf starkem orientalischem Papier von 20,7 × 14,8 cm mit deutlicher spanisch-rabbinischer Schrift wohl nicht allzu lange nach Abfassung des Werkes, geschrieben. Gegenwärtig besteht sie aus 48 Bl., nämlich einer Lage von 30 und einer zweiten von 20 Bl., doch fehlen die beiden Schlussblätter der letzteren. Trotzdem ist das Buch am Schlusse wohl vollständig. Die fehlende letzte Zeile des Textes nebst dem Epigraph folgt mit der Ueberschrift שייך לעיל auf das Ende des ersten Teiles f. 17a der Hs. (§ 279 der vorliegenden Ausgabe). Der Schreiber hat diese Seite künstlich durch Verkürzung der Breite der Zeilen 5—19, auf dieselbe Zeilenzahl (26) wie der Rest der Hs. gebracht. Es ist mir daher sehr zweifelhaft, ob die letzten 3 Zeilen, die die Seite erst ausfüllen, nachträglich dort hinzugefügt wurden, oder ob der Schreiber dies in seiner Vorlage so vorfand. Jedenfalls ist das לעיל bei einem zu dem viel späteren Schluss des Textes gehörigen Nachtrag sehr auffällig. F. 48b ist der Custos המקשה durchstrichen und durch תם von späterer Hand ersetzt. Vorn fehlt dagegen wenigstens eine Lage von unbestimmtem Umfang. Auf dem ersten Blatt hat Deinard, der die Hs. aus dem Orient mitgebracht hat, seinen Namen zweimal verewigt. Die Hs. hat besonders am Schluss von Feuchtigkeit gelitten, ohne dass die Schrift dadurch sehr undeutlich geworden wäre.

Beim Abdruck ist der Text der Hs. genau wiedergegeben,[1]) Korrekturen und Zusätze des Herausgebers sind in eckigen Klammern hinzugefügt. Hauptsächlich handelt es sich dabei um Quellenangaben, worin ich zur bequemeren Benutzung recht

---

[1]) Die Orthographie liess ich, auch wo sie auffällig ist, unverändert; auch manche Unebenheiten des Stils, die das Verständnis nicht erschweren, blieben stehen, da sie wahrscheinlich vom Verfasser herrühren. Auf abweichende Lesarten ist nicht hingewiesen, obgleich Manches nicht uninteressant sein dürfte (vgl. z. B. 277 die Lesart in Raschi, auf die Schwarz, Hermeneutische Induktion p. 26 auf Grund des שמ"ם schon aufmerksam macht). Die Texte gehen auf zu verschiedenartige, jetzt meist vollständig zugängliche Quellen zurück, die systematisch auf ihren Wert für die Textkritik untersucht werden müssten.

weitgehen zu sollen glaubte. Zur Angabe der פרקים ist stets die des Traktates, zu den Blattangaben der alten Bomberger Drucke, die den meisten Benutzern schwer zugänglich sein dürften [1]), sind Verweise auf die neueren Ausgaben [2]) hinzugefügt. Bei den תוספות sind die Stichworte angegeben, die ich mir beim Kontrollieren der Blattzahlen notiert hatte. Die vielen falschen und ungenauen Zahlenangaben haben die Arbeit, zu der nur relativ kurze Zeit zur Verfügung stand, sehr erschwert. [3])

Die Herausgabe dieses Werkes des hervorragendsten Talmudkritikers des 16. Jahrhunders dürfte in diesem zu Ehren des grossen Talmudkritikers der Gegenwart, meines hochverehrten Lehrers und Schwiegervaters, veröffentlichten Bande ganz besonders am Platze sein.

---

[1]) Sie lagen mir sämtlich in der Sulzberger-Sammlung des New-Yorker Seminars vor.

[2]) Bei den Commentatoren des Alfasi habe ich das bezügliche, in den neueren Ausg. am Rande verzeichnete Blatt des Talmud und das Stichwort angegeben, desgl. bei Nachmanides zu ב״ב und Ibn Adret zu חולין und גטין, bei Ascheri und Mordechai die Paragraphen der gewöhnlichen Ausgaben, bei מגיד משנה die Nummer der Halacha.

[3]) Mein College Prof. Ginzberg hat mir dabei sein enormes Wissen oft und gerne zur Verfügung gestellt und auch eine Correktur des Textes gelesen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

שטר עסקא und contractus trinus.

Von Rabbiner Dr. **Moses Hoffmann** (Emden).

Hatte das Christentum durch Paulus den scharfen Schnitt vollzogen, der es gänzlich vom Judentum und vor allem vom jüdischen Gesetze loslösen sollte, so konnte es späterhin, als es galt, eine straff disciplinierte, weltumfassende, von einem Oberhaupt regierte Kirche zu organisieren, doch nicht umhin, wieder in einigen Fällen auf das Machtmittel des Gesetzes zurückzugreifen. Ein lehrreiches Beispiel hierfür bietet das kirchliche Zinsverbot, durch welches die Kirche sich fast ein volles Jahrtausend hindurch einen massgebenden Einfluss auf das gesamte Wirtschaftsleben ihrer Bekenner sichert. Jüdisches und kirchliches Zinsverbot haben den gleichen Ausgangspunkt in den Worten der heiligen Schrift. Sie versuchen beide, sich auf teils gleichen, teils verschiedenen Wegen den verschiedenen Entwicklungsphasen im Wirtschaftsleben der Völker und der Jahrhunderte anzupassen, und es wäre vielleicht eine religionspsychologisch nicht uninteressante Aufgabe, diese Gleichheiten und Verschiedenheiten im einzelnen festzustellen und daraus wertvolle Schlüsse zu ziehen auf den Geist, welcher die Gesetzeslehrer dieser beiden Religionen beseelte. Uns soll hier nur kurz das Endergebnis beschäftigen, zu welchem diese Entwicklung führte. Es war bei beiden das Gleiche. Die wirtschaftlichen Notwendigkeiten führten de facto zu einer praktischen Aufhebung des Verbotes, wenngleich es noch de jure aufrecht erhalten wurde, und zwar ist diese Aufrechterhaltung seitens der jüdischen Gesetzeslehrer strenger, konsequenter und besser durchgedacht als

seitens der christlichen, welche ja ohnehin eine Autorität hatten, die sie über das Gesetz stellten, die also auch dieses eine Gesetz, wie so viele andere, geradezu ohne weitere Umschweife hätte aufheben können.

Zu diesem Zwecke erfanden die Scholastiker zuerst in Spanien gegen Ende des Mittelalters einen Vertrag, den sie contractus trinus nannten (S. für das folgende Funk: Zins und Wucher S. 84 ff.; derselbe: Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes S. 57 ff.). Derselbe erhielt seinen Namen daher, dass er eine Zusammensetzung aus drei verschiedenen Verträgen war, nämlich aus dem Gesellschaftsvertrag und zwei Versicherungsverträgen, von denen der eine die Garantie des Kapitals, der andere die der Zinsen betraf. Sehr klar wird dieser Vertrag von Papst Benedikt XIV. in folgender Darstellung veranschaulicht: „Titius init contractum societatis cum Sempronio mercatore, cui mille aureos tradit, e quibus probabiliter sperat se centum et triginta lucraturum; sed metuens Titius, ne una cum sperato lucro etiam capitale amittat, alium contractum init cum eodem Sempronio, cui condonat sexaginta aureos sperati lucri, ut, qualiscumque sit futurus negationis exitus, ipsi caveat de securitate capitalis mille aureorum; rursusque secum reputans Titius, melius sibi fore aliquod moderatum lucrum, sed certum habere, quam pinguius, sed incertum exspectare, tertium contractum cum eodem Sempronio init, quo eidem remittit alios viginti aureos sperati lucri, ut quinquaginta residuos ei solvat, sive negotiatio bene, sive male succedat. Obstringitur itaque hisce contractibus Sempronius ad reddendum Titio intra certum tempus integram sortem, id est summam mille aureorum salvam, et quinquaginta insuper aureorum incrementum.

Der Vertrag wurde dann kurz in folgende Formel zusammengefasst:

Ego infrascriptus confiteor hoc meo chirographo me accepisse a Titio mille aureos, ut eos impendam legitimae negotiationi et loco incerti lucri maioris, quod illi ex hac negotiatione posset competere, pro mille me illi daturum 5 (vel 6) in centum quotannis et eiusdem summae periculum praestiturum.

Da die einzelnen Bestandteile dieses dreifachen Vertrages für sich allein von den Moralisten nicht beanstandet wurden, so wurde von einer grösseren Anzahl von Theologen der Schluss gezogen, dass sie auch in ihrer Verbindung als einheitliches Ganzes zulässig seien.

Betrachten wir nun im Vergleiche mit diesem Vertrage den שטר עסקא, dessen Fassung ich bei den Lesern dieses Buches als bekannt voraussetze. Auch er ist, wie der contractus trinus ein Gesellschaftsvertrag. Aber gleich hier zeigt sich die grössere Feinheit des talmudisch geschulten Denkens. Während die Scholastiker einen solche für unbedenklich vom Standpunkte des Zinsverbotes ansehen, wittern die Talmudisten auch hier eine Zinsspur. Sie definieren: Ein Vertrag, nach welchem A dem B eine Summe Geldes gibt, um damit Geschäfte zu machen deren Gewinn und Verlust zu gleichen Teilen geteilt werden solle, sei zur Hälfte eine Schuld und zur Hälfte ein Depositum. Für die Hälfte, welche Schuld ist. ist B haftbar und trägt also mit Recht Gewinn und Schaden davon. Für die andere Hälfte. welche Depositum ist, hat A die Verantwortung und trägt Gewinn und Schaden. „Aber. so fragen sie, warum beschäftigt sich denn B mit der Hälfte des A, ohne etwas dafür zu empfangen?“ Diese Arbeit sei der Zins für das Darlehen. Um diesem Verdachte vorzubeugen. muss in dem Vertrage ausgesprochen sein. dass der Geldnehmer eine wenn auch minimale Entschädigung für seine Tätigkeit erhalte.

Der Empfänger ist also mit dem Geber in gleicher Weise haftbar für Gewinn und Schaden. Wie kann er aber diese beweiskräftig so belegen. dass sein Auftraggeber ihm glaubt? Für den Schaden muss er Zeugen bringen und für den Gewinn einen Eid leisten. Hier ist nun die Möglichkeit gegeben. einen festen Zinsfuss einzuschieben. Der Geldnehmer, der einen Schwur gerne vermeiden möchte, macht die Bedingung, dass er auch das Recht haben soll. sich vom Schwur zu befreien. indem er einen festen Satz pro Monat oder pro Jahr zusichert. Voraussetzung aber ist, dass ihm auch die erste Möglichkeit bleibt. sich durch Zeugen oder Schwur auszuweisen. wenn auch diese Möglichkeit

so eingeschränkt werden kann, dass sie fast zur praktischen Unmöglichkeit wird: wie z. B. in einem mir vorliegenden deutschen Formular durch den Passus: „Für jedes mit den entliehenen Geldern zu unternehmende Geschäft bedarf es der ausdrücklichen und schriftlichen Genehmigung des Geldgebers, andernfalls dieser für einen Verlust nicht in Anspruch genommen werden kann. Doch trifft wegen solcher nicht genehmigter Verwendung dem Entleiher nicht der Vorwurf der Untreue.“

Wie reich gegliedert und mannigfaltig erscheint uns dieser שטר עסקא gegenüber dem contractus trinus! Wie feinmaschig ist hier das Netz, welches rabbinische Gewissenhaftigkeit gegenüber dem Thoragesetze geflochten hat, dass auch nicht das feinste Stäubchen des Zinses hindurchdringen kann! Würden wir den contractus trinus nach rabbinischen Gesetze beurteilen, so müssten wir ihn als רבית קצוצה bezeichnen.

Der Fall ist ausdrücklich angedeutet in י״ד ס׳ קע״ז ס״ו. Möge der hier von mir skizzierte Vergleich zu weiterem Forschen auf diesem Gebiete anregen!

Die Polemik des Rabbenu Tam gegen Raschi.

Eine Studie[1])

von

Distrikts-Rabbiner Dr. **M. Weinberg**-Neumarkt (Oberpfalz).

In der ganzen Literatur aller Zeiten und aller Länder dürfte kaum eine Parallele nachzuweisen sein für das Verhältnis der direkten leiblichen und geistigen Nachkommen Raschis, der Söhne des R. Meir, zu ihrem Grossvater. In diesen Enkeln sind Raschi nicht nur die besten Interpreten und Ergänzer[2]) seiner Werke erstanden, sondern, in einem vielleicht noch bedeutenderem Grade, die schärfsten und energischsten Angreifer. Raschis Schriften, insbesondere die talmudischen Erläuterungen, bildeten die Grundlage für die literarischen Werke seiner Enkel (wie überhaupt der Tosafisten), von der aus sie entweder seine Aussprüche durch neue Beweise noch verstärkten und gegen Angriffe verteidigten oder aber durch Gegengründe zu einem oft ganz entgegengesetzten Resultate kamen, u. zw. durch eine scharf-geistige (pilpulistische) Methode. In der Regel gingen die Tosafisten von der Ansicht und Erklärung Raschis aus, sie in gleicher oder entgegengesetzter Richtung weiter ausführend. Raschis talmudische Kommentare sind eng verwachsen mit denen der Tosafisten, wurden von diesen auf dem Amboss der Diskussion breit geschlagen und sicherlich grade dadurch einer von

[1]) Die Vorarbeiten hierzu fallen im Wesentlichen bereits in die Zeit meiner Studien am Berliner Rabbinerseminar, wo ich auf Veranlassung des Dozenten Herrn Prof. Dr. Berliner auf Grund eingehender Nachforschungen in Rabbenu Tams literarischem Nachlass versuchte, festzustellen, inwieweit sich grundlegende Differenzen zwischen dieser Tosafoth-Autorität und seinem grossen Ahnen ergeben. Die Halacha im engsten Sinne musste im Rahmen einer wissenschaftlichen Betrachtung ausser Betrachtung bleiben.

[2]) Vgl. Raschbams Fortführungen der talmudischen Raschikommentare.

tieferem Verständnis begleiteten Verbreitung bei der grossen Volksmenge zugeführt.

Direkten persönlichen Einfluss hat Raschi vermutlich nur auf die älteren seiner 4 Enkel ausgeübt. Dem Enkel Samuel war es noch vergönnt, belehrende Eindrücke aus dem Munde des Grossvaters selbst auf sich einwirken zu lassen. Dagegen ist es zweifelhaft, ob Raschi die Geburt des Enkels Jakob (= Rabbenu Tam) überhaupt noch erlebte; sicher ist jedenfalls, dass seine letzten Lebensjahre höchstens in die ersten Kindheitsjahre Tams hineingereicht haben können. Dieser kann an positivem Wissen also nichts von seinem Grossvater direkt übernommen haben[1]). Wenn nun der Redaktor des S. Hajaschar im § 362 Raschi als den „einzigen Lehrer" R. Tams bezeichnet, der eine abweichende Stellung in der dort behandelten Streitfrage einnimmt[2]), so haben wir offenbar in dem Worte „Lehrer" (Rabbi) die allgemeine herkömmliche Bezeichnung zu sehen, die jedem anerkannten Talmudgelehrten zugebilligt wird. Dagegen hat sich der Enkel um so mehr in das literarische Erbe des Grossvaters vertieft; von ihm ging er überall aus, in der Absicht es auszuspinnen oder es gegen Angriffe zu verteidigen, in den meisten Fällen aber, um es zu bekämpfen. Ist es doch eine bemerkenswerte Erscheinung, dass in den Fällen, wo er in einer Meinungsdifferenz zwischen Raschi und R. Chananel Stellung nimmt, er sich meist auf die Seite des letzteren stellt[3]).

Die Kampfesstärke R. Tams liegt auf dem Gebiete der Halacha; auch wo er in der Auffassung einer Bibelstelle anderer Ansicht ist als Raschi[4]), ist diese Differenz nicht rein exegetischer

---

[1]) Raschi starb 4865 (1105), R. Tam vermutlich 4931 (1171). Vgl. hierüber und die einschlägige Literatur Weiss תולדות ר' יעקב בן מאיר איש תם im בית תלמוד III. Jahrg., abgedruckt im תולדות גדולי ישראל ב' III S. 6–7. Tam selbst gibt im S. hajaschar als seinen Lehrer R. Jakob Tob Elim an. § 620 Fol. 74 a.

[2]) Die Stelle lautet וכל רבותיו של רבי (תם) שוים לאיסור חוץ מרבו הזקן וגו'. R. Tam selbst spricht stets von רבנו זקני nicht רבי זקני.

[3]) Tosafot: Erubin 86 b, Menachoth 42 b, Kethuboth 50 a, Nidda 66 b, Schabbath 34 a, Schebuoth 46 b; S. Hajaschar öfter.

[4]) Uebrigens werden wir an einigen der weiter zu behandelnden Stellen finden, dass dort R. Tam eine ausführlichere L. A. in Raschis Kommentaren

sondern halachisch-midraschischer Art. Selbst dort, wo wir vielleicht eine „voraussetzungslose" Exegese vermuten könnten, in den exegetischen Sammelwerken, sehen wir R. Tam seine Angriffswaffen aus der Rüstkammer des Talmud, d. h. fast stets der Halacha, suchen [1]). Es wiederholt sich hier überhaupt die Erscheinung aus der Amoräerzeit, dass die Autoritäten ihren speziellen halachischen Standpunkt durch eine spezifische Auffassung ein und derselben Bibelstelle in Verbindung mit den tradierten Deutungsregeln begründen. Es bleiben daher nur ganz wenige, von einem durch Hagada oder Halacha unbeeinflussten Standpunkte aus entstandene, Bibeldifferenzen, die am Schlusse dieser Betrachtungen zusammengestellt sind.

In Betracht kommen für unseren Zweck folgende Werke, die wir zu unserem Zwecke in ausgiebigster Weise benutzt haben:

I. Die Tosafoth zum Talmud.

Sie bieten die reichste Fundgrube für Meinungsdifferenzen der verschiedensten Art. Viele Aeusserungen Tams kehren in mehreren Traktaten wieder, sodass, wenn ihr Sinn an einer Stelle nicht ganz deutlich erscheint, er an einem anderen Ort klarer zutage tritt. Jüngere Tosafothsammlungen (Moëd katan, Taanith usw.) bringen in der Regel nichts Neues, sondern rezipieren die bereits in älteren behandelten Differenzen.

II. S. Hajaschar [2]).

Dieses Werk erweckt unser besonderes Interesse, weil sehr oft R. Tams Ausführungen im originalen Wortlaut vorgeführt

hatte, als wir, indem er sich auf Ausführungen bezieht, die wir in die wenigen Worte unseres Raschikommentares kaum hineingelesen hätten.

[1]) Selbst Bibelstellen, die für eine Halacha nicht in Betracht kommen, werden als im Dienste der Halacha stehend aufgefasst. Vgl. besonders Jer. XXIII. 29 s. w.

[2]) ed. Wien 1811 fol. unkorrekt fast bis zur Unbrauchbarkeit. Wir zitieren wegen Ungenauigkeit der Paragraphierung in der Regel nach fol. Vgl. über das S. Haj Weiss a. a. O. Durch ungenauen Druck sowohl des S. H. wie der Tosafoth sind öfter Verwechslungen zwischen ר"ת und ר"ח (Tam und Chananel) entstanden. Die im S. H. enthaltenen direkten Responsen des R. T. wurden von Dr. F. Rosenthal 189-, mit gründlicher kritischer Bearbeitung, neu herausgegeben (14. Jahrg. des Vereins Mekize Nirdamim).

werden und wir einen Einblick in die Art und Weise gewinnen, mit der er seine Kontroverse gegen den Grossvater führte (vgl. f. Seite). Es wird übrigens oft in den Tosafoth erwähnt [1]), zuweilen unter wörtlicher Wiedergabe ganzer Stellen [2]).

III. Exegetische Sammelwerke.

In Betracht kommt nur das Werk מנחת יהודה [3]), welches in Verbindung mit den Tosafoth zur Thora unter dem Titel דעת זקנים und הדר זקנים erschienen ist. Die meisten Differenzen dieses Werkes kehren in den talmudischen Tosafoth wieder.

IV. Hachraoth [4]).

Nur an 2 Stellen polemisiert R. Tam direkt gegen Raschi (S. S. 87 und 92; Deut. XXIII 25 und Sech. XII 5; s. w.). Da es an einer systematischen Darstellung des exetisch-grammatischen Standpunktes Raschis noch fehlt, so lässt sich nicht feststellen, inwieweit an den übrigen Stellen Tams Ansichten mit den seinigen harmonieren oder differieren.

R. Tams literarische Grundstimmung ist die Polemik. Wo er seinen Standpunkt für berechtigt hält, greift er unerschrocken, oft gradezu derb, an. Unbekümmert um entgegenstehende Meinungen, ist er bestrebt, mit den schärfsten logischen und sachlichen Gründen das für richtig Erachtete ans Licht zu ziehen [5]). Dabei erscheint seine Sprache oft hart. Dieser seiner polemischen Natur ist es zu gute zu halten, wenn er auch dem Grossvater gegenüber mit unerschütterlicher Festigkeit seinen Standpunkt behauptet. Zuweilen möchte es uns geradezu bedünken, als überschreite er die Grenzen bescheidener Ehrfurcht. So schreibt er öfter von Raschi לפום חורפיה לא עיין בה (S. H. § 327 u. ö.) oder ור' שלמה הפך הסיגיא וישבש הספרים (S. H. fol. 40d) und dgl. Trotzdem dürfen wir ihm nicht Mangel an Pietät vorwerfen [6]). Gerade die Ehr-

[1]) Seb. 59 b—60 a; Jeb. 120 a; Nidda 72 b; Kidd 76 a; B. B. 166 a und sonst.

[2]) Sota 30 a; B. B 173 b; vgl. Weiss a. a O. S. 21.

[3]) Livorno 1783 und Ofen 1834; wir zitieren nach ed. Ofen

[4]) Verteidigung des Machbereth von Men. ben Saruk durch R. Tam gegen die Teschuboth des Dunasch b. Labrat; ed. London 1855.

[5]) Vgl. Weiss a. a. O. S. 41, woselbst Beispiele.

[6]) Wie Weiss daselbst.

furcht vor dem grossen Ahnen war es, die ihn zu der Unerschrockenheit in seiner Kritik veranlasste, denn zu ihr gehörte nach seiner Ansicht das zielbewusste Streben nach Wahrheit.

Hören wir ihn selbst (S. Hajaschar fol. 65a, Einleitungsworte eines Responsum): מגילה עפה מבין עיניך ר׳ שלמה הרי בן בתך חוגר כלי מלחמה לעומתך ובזאת תשמח נפש הצדיק אשר זכה לצאת מחלצו בן כזה כי אין אדם מתקנא לא בבנו ולא בתלמידו דאמרי אינשי הנפיק ממך טעמא [מי] מילפך. „Eine fliegende Schriftrolle (Sech. V 1) vor deinen Augen, R. „Salomo! Siehe, dein Tochtersohn umgürtet sich gegen dich mit „Kriegswaffen. Und darob freut sich die Seele des Gerechten, „dem es vergönnt ist, dass ein solcher Sohn aus seinem Stamme „(Hüfte) hervorkam. Denn nie wird jemand auf seinen Sohn „oder seinen Schüler eifersüchtig sein (Sanh. 105 b); so sagt „auch der Volksmund: „der von dir abstammt belehrt dich" (Jebamoth 63 a).

Und fol. 73 d § 620 sagt er ממי רבינו שלמה אנו שותים; vgl. überhaupt diesen ganzen § 620, wo er mit heiliger Ehrfurcht von seinem Grossvater spricht; desgl. fol. 67 b den Absatz beginnend mit den Worten . . . מי יגיד. An sehr vielen Stellen, besonders der Tosafoth, greift R. Tam Raschis Stellung an oder weist eine Auffälligkeit in ihr nach, ohne selbst eine eigene Ansicht entgegenzustellen (הקשה ר׳ תם)[1]; gewöhnlich sucht dann eine andere Autorität Raschis Ansicht zu rechtfertigen. Derartige Stellen sind, da sie keine positive Aeusserung Tams bringen, für unseren Zweck belanglos. Oft genug findet er übrigens Gelegenheit, seinen Grossvater zu verteidigen; an zahllosen Stellen weist er Angriffe auf ihn zurück[2], gelegentlich mit beissendem Spott[3]; zuweilen führt er seine Erklärungen weiter

[1]) Nidda 26 b; S. Haj. fol. 54 d, 66 d und öfter.

[2]) Oft steht dann וכן פירש ר׳ תם z. B. Ab. sara 76 a; vgl. Schabbath 31 a, R. Hasch. 8 b, Kethuboth 65 b, Ab. sara 58 b (2 mal), Bechoroth 32 a. Die Uebereinstimmung der Ansichten beider wird sehr oft hervorgehoben, vgl. Joma 79 a, Sanh. 66 a (פי׳ הק׳ וכן ר׳ תם), Meg. 23 a (ושינו את המנהג רש״י ור׳ תם . . .) ib. Kidd. 25 b (וכן פי׳ רש״י); Schabbath 13 b (רש״י . . . וכן ר׳ תם) b. 121 a (וכן גירסת רש״י ור׳ תם) ib. 35 a (ולא כר״ת ורש״י); Joma 6 b, (ותירץ רש״י וגם ר״ת).

[3]) S. H. fol. 73 b, ואם היית נותן לב לפי׳ ר׳ שלמה וכבר היו טפשים שנחלקו על ר׳ שלמה; fol. 74 b, ומבקש אני פני כל תלמידי ר׳ שלמה שלא יקילו ראשם כנגד לשער שלמה היה טוב לך

aus oder erläutert sie.[1] Die Erwähnung des Grossvaters geschieht meist mit den Worten ר׳ שלמה זקני[2], oft durch ר׳ שלמה[3] oder רבינו זקני[4] oder bloss רש״י[5] oder endlich קונטרס[6].

Die Beweise R. Tams für seine Ansichten sind nicht „wissenschaftlicher" Art in landläufigem Sinne, sondern durchweg Autoritätsbeweise, aber auf ungemein scharfer dialektischer Beweisführung aufgebaut, wobei er sich immer auf talmudischer oder, was meist dasselbe, halachischer Grundlage bewegt. Er widerlegt Raschis Ansicht entweder als in sich selbst sich widersprechend oder als in Widerspruch stehend mit einer Talmud- oder Bibelstelle oder endlich mit einem anderen Ausspruch Raschis selbst. Wir werden im folgenden die Differenzpunkte beider einfach konstatieren und systematisch gruppieren, wobei das hohe Interesse, das gelegentlich eine Materie in uns wach ruft, uns hier und da nötigt, erläuternde Bemerkungen beizufügen. Die rein pilpulistisch-halachischen Divergenzen sind naturgemäss, als in den Rahmen einer solchen Arbeit nicht hineingehörend, in die Aufstellung nicht aufgenommen.

Wenn wir nun die Frage aufwerfen, ob sich prinzipielle, durchgreifende Differenzen zwischen Raschis und Tams Ansichten und Beweismethoden konstatieren lassen, so lässt sich diese Frage wohl bejahen.

Raschi ist stets bestrebt, die Materien aus sich selbst oder aus ihrer nächsten Umgebung heraus zu erklären; er bemüht

---

ואטו אנן קטלי קני באגמא אנן fol. 73 d, המזרחי ואם לא ישמעו אל ענשם ישאו נפשם
שלא יחוש לכביד זקננו אל נא אחי תרעו das

[1]) Bech. 44 a; oft zitiert er Raschi als Beweis für sich, z. B. 133 b; einmal wird Tams Ansicht direkt auf Raschi zurückgefürt (ר״ת בשם רש״י) Ab. s. 56 b; ib. 64 b verbessert er den Text in Raschis Kommentar; Nidda 73 a wird mitgeteilt, dass R. T. nach Raschis Angabe den Text in seinem Talmudexemplar korrigierte; Keth. 80 a beantwortet er eine von Raschi aufgeworfene aber nicht gelöste Frage.

[2]) הכרעות S. 87 und ö. im S. Haj.

[3]) הכרעות S. 92 und sehr oft im S. Haj.

[4]) Sehr oft im S. Haj, zuweilen sogar זקננו fol. 81 b 87 d.

[5]) Selten; z. B. S. Haj. 54 c;

[6]) S. Haj. 36 c; selten.

sich, die einfache, natürlichste und nächstliegende Deutung zu finden (פשט), wie er selbst oft genug betont.

Ganz anders R. Tam. Er arbeitet nur im Reiche der Idee, wobei die natürliche Möglichkeit seiner Ansicht oft genug unbeachtet bleibt. Der Grundzug seiner Ausführungen ist die dalektische Diskussion (פלפול). Darum klingt seine Beweisführung oft zwar kunstvoll, aber unmöglich, gegenüber derjenigen Raschis, die meist die Wahrscheinlichkeit für sich hat. [1])

I.

Der Talmud.

A. Talmudische Textkritik.

Diese ist mehrfacher Art [2]):

1. Raschi hat die vorgefundene Lesart zu widerlegen versucht und entsprechend geändert R. Tam stellt sie wieder her.

2. R. Tam ersetzt die bisher anerkannte und von Raschi rezipierte oder verteidigte Lesart durch eine andere.

3. Beide haben von einander verschiedene Lesarten in ihren Talmudexemplaren vorgefunden; jeder erklärt sich mit der seinigen zufrieden.

ברכות

4 a (2).

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן ה"א ובניהו בן יהוידע	ואחרי אחיתופל יהוידע בן בניהו זה סנהדרין וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע

שבת

12 b oben (2).

שבנא איש ירושלים	שבנא איש ירושלים

ib. unten (Stichwort שמש שאינו קבוע) (3).

הא והא בשמש קבוע	הא והא בשמש שאינו קבוע

[1]) Aus zahllosen Beispielen heben wir die weiterhin gebrachte Erklärung zu Schabb. 65 b hervor (מטרא במערבא סהדא רבה פרת).

[2]) Wir haben (soweit nicht diese Unterordnung in einigen Fällen nicht möglich) versucht, durch Beisetzung der Ziffern 1, 2 oder 3 jede Differenz in folgendem unter eine dieser 3 Gruppen zu bringen. Soweit nichts Anderes bemerkt, befindet sich die umstrittene Talmudstelle auf derselben Seite, wie die Tosafothnote mit der Kontroverse R. Tams.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
17 b (2 ?).	
מפני שמקרב את כיבויו	מפני שמקרב כיבוי (nach R. Chananel)
76 b ferner Pessachim 48 b (zu vergleichen Tos. Pes. 48 b u. Erubin 83 b, sowie Schabb. 15 a) (1 oder 3 ?).	
חמשת רבעים קמח	חמשת רבעים קמח ועוד
110 a (2).	
רב יוסף אמר זיתים המצרי	Dieser Passus ist zu streichen.

עירובין

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
4 a, Ende, ferner Sukka 6 a (2).	
גפן כדי רביעית יין לנזיר	גפן כדי כזית יין לנזיר
86 b (3)	
אלא קל היא שהקילו חכמים	Das Wort אלא ist (nach R. Chananel) zu streichen.
88 b (3).	
התם למאי ניחוש לה	אלא למאי ניחוש לה

פסחים

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
30 a (2).	
אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בכל שהוא כרב	Die Worte בכל שהוא כרב sind zu streichen.
44 a vgl. Nasir 36 a (3).	
מקום מגעו אמאי פסולה הא בטלי להו תבלין ברוב	מקום מגעו אמאי פסילה הא לא הוי כביצה.
48 b vgl. zu Schabbath 76 b	
64 a (2).	
טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור.	לשמו אמאי פטור שלמים לשם פסח קשחיט . . .
65 b vgl. zu Joma 67 b.	
76 a (1).	
Die Worte בישול את מקומו סגי sind zu streichen.	Diese Worte sind aufrecht zu halten (wie Chananel).

Lesart Raschis	Lesart R. Tams

יומא

67 b, ferner Pesachim 65 b (1).

והקטירן ס״ד אלא אימא להקטירן	אטו במגס מקטר לה ... In Pesachim ergibt sich diese L. A. aus Tams Beweisführung.

סוכה

6 a s. zu Erubin 4 a.

15 b (3).

יהא אפשר לצמצם	והא אי אפשר לצמצם (= R. Chananel).

44 a (2).

דילכין אמרי דילהון היא	דילכון אמר דילהון היא (= R. Chananel).

ביצה

34 a. Mischna beginnend ועוד (1).

Die Mischna hat hier ihren falschen Standort, ist in die vorhergehende einzufügen.	Der tradierte Standort ist richtig.

39 b (1).

במגביה מציאה לחברו קא מפלגי	במגביה מציאה קנה חברו קא מפלגי מר סבר קנה ומר סבר לא קנה So auch Tams Bruder Samuel (Raschbam).

חגיגה

2 a (3)

יִרְאֶה יֵרָאֶה	יֵרָאֶה יִרְאֶה

יבמות

11 a (2).

חד אמר בעשה	חד אמר בלאו (= R. Chananel)

32 b (1).

Die Worte ותו המיתי ונעשית אישת איש איסור מוסיף הוא sind zu streichen.	Diese L. A. ist aufrecht zu halten.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams

כתובות

31 b (2).

כדרבא. דאמר רבא ידי ישל אדם חשובה לי כד על ד	In dieser Stelle ist alles, mit Ausnahme des ersten Wortes (כדרבא), zu streichen.

59 a (2).

אי נמי אין הלכה כת״ק אי נמי הלכה כר״ע	ונימא הלכה כת״ק אי נמי אין הלכה כר״ע (= R. Chananel).

63 b (3).

יאיהי כמאן סבר	איהי כמאן סברה (nach Hal. gedoloth und alten Lesarten).

6[illegible] a (2).

מפין ומיצלת למה לה	Das Wort מפין ist zu streichen.

נזיר

36 a vgl. w. oben zu Pesachim 44 a.

גיטין

11 a (vgl. zu Sanh. 3[illegible] a (2).

הורמיז	הורמין

47 a Mischna (3).

ליקח ימביא	ליקח מביא (י del.)

87 a Mischna (Tosafoth 87 b Stichwort עד) (2).

Vermutliche L. A. Raschis, nach R. Tam: עד אחד עברי ועד אחד יוני באין מתחת זה ועד אחד עברי וא׳ יוני באין מתחת זה לתחת זה	עד אחד עברי ועד אחד יוני ועד אחד עברי ועד אחד יוני באין מתחת זה לתחת זה

ib. b Gemara (vgl. auch S. Haj. 15 d).

ולהתכשר ראי בעד אחד עברי ועד אחד יוני והאי בעד אחד עברי ועד אחד יוני	ולהתכשר האי בעד א׳ עברי ועד א׳ יוני. Der weitere Text ist zu streichen.

קידושין

3 b oben (2).

ואישה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפישה	Das Wort נפישה del.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
12 b oben (3), vgl. w. S. XIV s. v. אוריה.	
באידית	באורית
19 a. oben (3).	
במאי מוקי לה כרבי אליעזר	במאי מוקי לה כרבי עקיבא
23 a, oben (2).	
ודלא כאבא שאול	(Tosafoth, beginnend 22 b) וכאבא שאול
42 b, oben (2).	
דא דאמרן יתר משתות בטל מקח לא אמרן אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא אבל אמר בשומא דבי דינא לא . . . . והא דאמרן שתות קנה ומחזיר אונאה לא אמרן אלא במטלטלי אבל במקרקעי אין אונאה לקרקעות במקרקעי לא	הא דאמר שתות קנה ומחזיר אונאה לא אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא אבל אמר נפלוג בשומא דבי דינא לא . . . והא דאמר יתר משתות בטל המקח לא אמרן אלא במטלטלי אבל במקרקעי . . . . (= R. Chananel).
54 a, (2).	
ואין מועלים בעתיקים דברי ר יהודה	Die Worte דברי ר יהודה sind zu streichen.

בבא מציעא

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
79 b, unten (3).	
השתא מניקא אמרת מעוברת מבעיא	השתא מעוברת אמרת אין מניקה מבעיא
116 b, zweite Mischna (1).	
הבית והעליה	הבית והעליה של שנים

ב״א בתרא

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
20 b (vgl. Tosafoth 18 a Stichw. לא) (2).	
האי דידן אפילו קוטרא דשרגא נמא קשיא ליה	Das Wort . . . קוטרא ד del.

סנהדרין

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
17 b (2) vgl. auch Tos. Jebamoth 83 b Stw. אמרי	
אלא רב המנונא	אימא רב המנונא. Doch rechtfertigt Tam auch die L. A. אלא, wenn auch in anderem Sinn als Raschi.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
39 a (vgl. oben Gittin 11 a) (2).	
דהורמיז . . . דאהורמיז	דהורמיז . . . דהורמין
62 a vgl. Tosafot 63 a. (1).	
זיבח וקיטר וניסך	זיבח וקיטר וניסך והשתחוה
67 a (1).	
רבינא אמר	אמר רבינא
שבועות	
46 b (3).	
ולא אמרן אלא בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר	ובכולהו לא אמרן אלא בדברים שאין עשויין להשאיל ולהשכיר (= R. Chananel.)
עבודה זרה	
22 b (3).	
רגלא בחבריה ידע	רגלא בחבריה ידע
33 a (2).	
נודות הנכרים גרודים חדשים מיתרין ישנים ומזופפין אסורין	נודות הנכרים גרודים מותרין חדשים זפותים אסורין
זבחים	
22 b (1).	
In der tradierten L. A. אי הכי טמא שרין sind die Worte אי הכי zu streichen.	Die tradierte Lesart ist aufrecht zu halten.
23 b (1).	
אם עון פיגול . . . לא ירצה אם עון נותר . . . לא יחשב	אם עון פיגול . . . לא יחשב אם עון נותר . . . לא ירצה
24 b (vgl. auch Tosafot Nidda 40 b Stw. פרט) (2).	
והרי זריקה . . . ותנן זרק בשמאל פסול	והרי מליקה . . . ותנן מלק בשמאל פסול
61 b (3).	
ד׳ אמות מן הדרום וד׳ אמות מן המערב	ד׳ אמות מן הצפון וד׳ אמות מן המערב
מנחות	
4 a, unten. (3).	
ניתק אין לא ניתק לא	Diese Worte sind zu streichen.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
חולין	
74 b (1).	
Die Worte הלבי דמאי sind zu streichen.	Diese Worte sind aufrecht zu halten.
77 a (3).	
והוא דקנה גרמא דידיה	והוא דקנה דידיה (= R. Chananel).
בכורות	
34 a.	
כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למוכרה דברי ר׳ עקיבא ר׳ אליעזר אומר כיון שבגד בה	כיון שפירש . . . דברי ר׳ אליעזר ר׳ עקיבא אומר כיון שבגד בה
זבים	
IV 5 (3) (Vgl. S. Haj. 22 a und Tos. Schabbath 83 a).	
[1]) הזב בכף מאזנים ואוכלין ומשקין בכף שניה טמאין כרע הזב טמאין כרעו הן טהורין	הזב בכף מאזנים ומשכב ומושב בכף שניה כרע הזב טהורין כרעו הן טמאין

B. Talmudische Lexikographie

Man kann auch hier nicht von einer streng sprachwissenschaftlichen polemischen Methode Tams sprechen, die etwa auf die Wurzelstämme zurückgeht. Im allgemeinen verfährt er so dass er Raschi durch Hinweis auf irgend eine Talmudstelle zu widerlegen sucht. Es genüge daher die einfache Aufzählung der Differenzen, wenn wir nicht in jedem Falle uns in die Tiefe talmudischer Diskussion versenken wollen.

Lesart Raschis	Lesart R. Tams
אודיינא	
(B. bathra 144 a).	
Zisterne mit zugehörigem Deckel.	Gestell für den Feldwächter, bestimmt zum Ausschauen ev. auch zum Schlafen.
אסימון	
B. Mez. 44 a; s. a. Erubin 31 b.	
Münze ohne Prägung.	Eine geprägte, aber nicht mehr kursfähige Münze.

[1]) Diese Stelle ist vermutlich eine Boraita.

Raschi	R. Tam

עציל s. אציל

אוריה

B. bathra 25 a; vgl. Tos. Kidduschin 12 b und ob. S. XI. Im Talmud B. bathra etymologisch als Composition אור־יה erklärt.

Raschi	R. Tam
Osten.	Westen (= R. Chananel).

אשמאי

Kidduschin 32 b.

Raschi	R. Tam
„Schlechter Mensch“ רשע ועם הארץ	„Dummer, ungebildeter“ Mensch בור ועם הארץ vom Stamm שמם.

בוצינא

Sukka 56 b; Keth. 83 b; vgl. weiter.

Raschi	R. Tam
Ein kleiner, noch nicht ausgewachsener Kürbis (דלעת קטנה).	Eine Gurke (קישואין).

בינִיתא

Makkoth 16 b (vgl. Kohut Aruch compl. s. v.)

Raschi	R. Tam
Ein Wurm, der sich im Kohl findet; Raupe. In B. Mez. 79 b erklärt Raschi דג הנמכר בשוק במשקל. In Gittin 69 b einfach דג.	Ein auf dem Lande lebender Fisch.

גולל

Schabb. 152; Keth. 4 b; Sanh. 47 b.

Raschi	R. Tam
Deckel des Sarges (כסוי של ארון המת)	Grabstein אבן גדולה שעל ארונו של מת שקירין מצבה von גלל „wälzen“ (nach Gen. XXIX 3).

דופק

Dieselben Belegstellen.

Raschi	R. Tam
Seitenbretter des Sarges. דף שנתן מצדו ונקרא דופק על שם שהמת דופק שם	Die beiden Stützsteine des Grabsteines. אותן האבנים שמניחין בצדדים שהאבן גדולה יושבת עליהם שלא תכבד על המת. In dieser Erklärung dürfen wir einen Beweis sehen, dass zu R. Tams Zeiten die Grabsteine horizontal lagen.

Raschi	R. Tam

דגל

In der Hifilform. Schabb. 63 a; מרגיל von דגל „Fahne“, also versammeln.	Tosafoth Ab. s. 22 b Stw. רגלא. „Ableugnen, streiten“ von דגל „Lügner.“ (vgl. oben S. XII.)

דולבא

Sukka 32 b; R. Hasch. 23 a; B. b. 81 a.

Kastanie (עץ ערמון קישטניר).	Jedenfalls nicht „Kastanie“: denn deren Blätter bilden nicht, wie im Talmud erfordert, ein Geflecht (קליעה).

דרס

Chulin 59 a; Tosafot das. 61 a; S. Haj. 37 a.

Nach der Mischna eine Eigenschaft des Raubvogels.

Mit den Krallen fassen und verzehren. אוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל	(Raschis Erkl. passt auch auf Hausvögel). Erfassen und lebendig verzehren.

הורמיז

Sanh. 39 a, Gittin 11 a. Vgl. oben S. X.

Name eines bösen Geistes. (Ormuzd).	Name eines guten Geistes.

הדריינא

Bech. 50 a; Ab. s. 52 b; vgl. w. sub. טריינא.

Kaiser Hadrian.	„Rund“ vom St. הדר.

הכרע

Schabb. 81 a.

„Mittelgrösse“ etwa einer Nuss (kleiner als Ei, grösser als Olive). מדוכה קטנה bezieht sich auf das folgende.	„Fuss“ (vgl. כרעי המטה). מדוכה קטנה bezieht sich auf das vorhergehende „wie der Fuss eines Gewürzmörsers“ (= R. Chananel)

זבל

Ab. s. 18 b (Pielform).

Anordnen (vgl. יזבלני אישי Gen. XXX 20).	= מזבח „götzendienerische Opfer bringen.“

Raschi	R. Tam

חביצה

Menachoth 75 b.

Eine Speise, die in verkrümeltem Zustand genossen wird (Berachoth 37 b).	Eine Mehlspeise, die durch Honig, Milch oder Fett zusammengehalten wird.

חומר

Kidd. 22 b; Minchath Jeh. 56 b.

Ein Halsschmuck mit Edelsteinen oder wohlriechenden Kräutern.	„Tun, Handlung". מה המרך = מה מעשיך.

חרם

Erubin 47 b, Ende.

Eisernes Gitterwerk nach Habakuk I 16 על כן יזבח לחרמו.	Wassergrube (= R. Chan.) Nach Jes. XI 15. והחרים ד׳ את לשון ים . . . Er bannt das Meer wobei Wasserlachen zurückbleiben.

טיגני

Kidduschin 44 a Ende.

Abzuleiten von טגן „braten."	Eigenname einer Stadt.

טורייגא

(τύραννος) Ab. S. 52 b; Bech. 50 a.

Bezeichnung eines römischen Kaisers.	„Gross" (stammverwandt mit תריטא).

ימא

Kidduschin 44 a Ende.

Meer.	Eigenname einer Stadt.

כיח

B. kama 3 b s. w. sub ניע.

Speichel (רוק הפה).	Schleim, mit „Kraft" hervorgestossen.

Raschi	R. Tam

מרטקא

Chulin 121 a, Anfang.

Sehnen des Halses.	Abgestorbenes Fleich (= R. Chananel).

נוז

Nidda 61 b.

gewebt (ארוג).	gedreht (שזור).

ניע

B. Kama 3 b; s. oben sub כיח.

Nasenschleim (ליחת החוטם).	Speichel, durch Speien (נענע) gelöst.

עציל

Chulin 106 b, Nidda 30 b (Aruch s. v. אציל)

Schultergelenk (מקום חיבור זרוע וכתף).	Handgelenk.

צבי

Chulin 59 b.

Jedenfalls nicht „Hirsch".	Hirsch.

צלא

B. bathra 5 a (s. das nächste).

Armer Gerber.	Grosses Fell.

צללא ib.

Reicher Gerber (s. vorher).	diminutivum von צלא, also = kleines Fell.

קוניא

Keth. 107 b Ab. sara 33 b.

Bleiüberzug irdener Gefässe.	Glasurüberzug irdener Gefässe.

Raschi	R. Tam

קנקנתום

(= קלקנתום chalcantum) Gittin 19 a, Erubin 13 a.

Raschi	R. Tam
אדרמינט (atramentum), schwarze Tinte.	Es kann jedenfalls nicht atramentum bedeuten.

קרא

Belegstellen wie oben s. v. בוצינא

Raschi	R. Tam
Grosser ausgereifter Kürbis.	Einfach „Kürbis".

מקורזל

Sukka 36 b.

Raschi	R. Tam
Spitzig, scharfkantig.	Zart, weich.

קרח

Bech. 58 a.

Raschi	R. Tam
Volkstümlicher Beiname R. Akibas; R. Josua b. Korcha war demgemäss sein Sohn.	Ein persönlicher Eigenname (vgl. w. S. XXVIII).

שודא

Gittin 14 b, Keth. 85 b, Kidd. 74 a, B. bathra 35 a in der Verbindung שודא דדייני. Beide leiten es von שדי (= hebr. ירה) ab.

Raschi	R. Tam
Entscheidung nach Laune oder egoistischer Erwägung.	Streng juridische Entscheidung.

שיבתא

Chulin 107 b Joma 77 b.

Raschi	R. Tam
Unreiner Geist, der auf den Händen lagert רוח רעה שורה על הידים.	. . . der auf der Speise ruht . . . שורה על האוכל

שתך

B. bathra 19 a (vgl. auch Tosafoth Taanith 8 a Stw. אם).

Raschi	R. Tam
Zerbrechen; an allen anderen Stellen übersetzt Raschi wie R. Tam.	Rost ansetzen; als Folge davon: Verderben der Speise.

Raschi	R. Tam

שרף

Schabbath 28 a.

Raschi	R. Tam
Gummi (גומא).	Baumharz (להלוחית של אילן).

C. Talmudische Terminologie.

Beide differieren nicht in der lexikografischen Grundbedeutung der Worte, wohl aber in der spezifischen Anwendung an der betr. Stelle oder in der Auffassung von Wortverbindungen und technischen Ausdrücken.

ברכה ארוכה – ברכה קצרה

Berachoth 11 a, Mischna.

Raschi	R. Tam
אמת ואמונה bezeichnet ברכה ארוכה השכיבנו „ „ קצרה	Beides bezieht sich auf das Gebetstück אמת ואמונה „einerlei“ ob dieses in erweiterter oder gekürzter Form gesagt wird (אחת ארוכה ואחת קצרה).

בסים

Ab. Sara 41 b Anfang.

Raschi	R. Tam
Eine Basis auf der das Götzenbild aufgestellt ist.	Der mit dem Götzenbild fest verbundene, einen Teil desselben bildende, Fuss.

גג של חית

Menachoth 29 b[1]).

Raschi	R. Tam
Die Worte דחטרי להו לגגיה דחית deuten an: Links oben ragt am Buchstaben ח ein Stäbchen empor (so fasst Tam Raschis Erklärung auf).	In der Mitte des Daches ragt ein stabartiger Höcker empor, als Grenze der beiden ז, aus denen sich der Buchstabe zusammensetzt.

טפל

Pessachim 74 b.

Raschi	R. Tam
Einen Vogel, durch Füllen mit Teig, pastetenartig zubereiten.	Von aussen mit Teig bestreichen.

---

[1]) Vgl. Berliner „Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch“ Berlin 1879 S. 21.

Raschi	R. Tam

טפח

(Herumwühlen) Nidda 18 b.

Im Unrat.

In Nahrungsmitteln.

י׳ע׳ל כ׳ג׳ם

Kidduschin 52 a (Mnemotechnisches Merkwort).

ל = לחי העומדת מאליו

ימי לידה =

ישוע הבן

B. kama 80 a Ende.

פדיון = פורקן = ישוע Also „Auslösung des Erstgeborenen.“

ישוע = „Befreiung“ des Sohnes aus dem Mutterleib also Feier der Geburt eines Sohnes; vgl. והמליטה זכר Jes. 66, 7.

כָּתֵף

Baba kama 95 b, mezia 110 b, bathra 42 b.
in der Verbindung ישבח המגיע לכתפים.

Das Bild ist der Ernte entnommen und bezeichnet den Zustand der Reife, wo das Getreide bereit ist, geerntet und auf die „Schultern“ genommen zu werden.

דבר הבא בטורח = „mühevoller Erwerb.“ שאין מגיע לכתפים = müheloser Erwerb.

מעלה

Schabbath 94 b.

in der Verbindung כלפי מעלה bei Fingernägeln.

Richtung nach den Fingerspitzen.

Richtung nach dem Körper.

סיכתא — איסתוירא

Menachoth 33 a, mit Bezug auf die Mesusa.

כסיכתא — die Mesusa ist befestigt, wie ein Nagel in der Wand. כאיסתוירא — sie ist der Länge nach befestigt (senkrecht).

כסיכתא — der Länge nach.
כאיסתוירא — der Breite nach.

Raschi	R. Tam

עיר של זהב

Schabbath 57 a Mischna (Tosafot 59 a Ende).

Ein Armband (nosca), auf das ein Bild Jerusalems gemalt ist. Auffallenderweise übernimmt Raschi in den ihm (irrig?) zugeschriebenen Erklärungen zu Sota 49 b Tams Auffassung (עט־ה).	Diadem, Krone (עטרה).

ערל

Sebachim 15 b, (Jebamoth 70 a).

als Grund für die Dienstuntauglichkeit eines Kohen.

Ein Kohen, dessen ältere Brüder an den Folgen der Beschneidung gestorben sind.	(Tosafoth Seb. 22 b) Ein Kohen, der aus Furcht vor den Schmerzen die Beschneidung zurückweist.

פ׳ז׳ר ק׳ש׳ב

Chagiga 17 a

mnemotechnisches Zeichen für Sch'mini Azereth (שמיני רגל בפני עצמו).

ר — רגל Ein Fest mit besonderem Namen (nicht mehr Sukkoth).	= לינה, d. h. man muss an diesem Fest, wie an jedem Walfahrtsfest, in Jerusalem nächtigen
ש׳ — שיר Man singt andere Opfergesänge als an Sukkoth (und sagt nicht die Psalmen ה׳ו׳מ׳ב׳ה׳י vgl. Sukka 55 a).	שיר Im Gegensatz zu Sukkoth wird der Tagespsalm ungkürzt gesungen.
ב׳ — ברכה Segensspruch für den König, der an diesem Fest gesagt wird.	ברכה Besondere Erwähnung des Sch.-Azerethfestes im Tisch- und 18 Gebet.

מפצי

Schabbath 65 a, Bech. 55 b, (Nidda 67 a).

Rohrdecken beim Baden, zum Schutz gegen den Schlamm, auf den Boden der Flüsse gelegt.	Rohrgeflechte, zum Schutz gegen die Neugier Vorübergehender, als Wand senkrecht in den Fluss gestellt.

Raschi	R. Tam

קוצו של יוד[1]

Menachoth 29 a.

Der rechte Fuss des Buchstaben י.	Der gebogene Kopf des י.

קטנים

Berachoth 20 a, Mischna. פטורין מקרית שמע וגו'.

Unter den „Kleinen" sind sogar diejenigen zu verstehen, die das Alter der Einführung in die Pflichten (חינוך) bereits erreicht haben.	Nur diejenigen, die dieses Alter noch nicht erreicht haben.

שבעה רואי פני המלך

Meg. 23 a, Sanh. 10 b.

Gemeint sind die Esther I, 14 Genannten.	Gemeint sind die Jer. LII, 25 Genannten.

שמן דגים

Schabb. 24 b, Mischna (Tosafoth 26 a Stw. איכא)

Oel, aus den Eingeweiden der Fische gewonnen.	Oel, aus den Augen der Fische gewonnen.

שפאי עידית

Gittin 50 a. S. Haj. 13 d 14 a.

Eine von Natur gute Trift (עידית), die durch Unfall minderwertig geworden (von שף vgl. Aruch).	Eine gute Trift, die durch ihre Lagerung an einer ungünstigen Stelle (שפי nach Jes. XIL 9) minderwertig ist.

תגא[2]

Menachoth 29

(Krone, mit Bezug auf den Buchst. ה).

Ein kronenartiger Strich am Ende des ה.	Desgl. am Anfang des ה (also rechts).

---

[1]) Berliner. daselbst S. 21.

[2]) Berliner, daselbst S. 19.

D. Ausdrücke allgemeiner Art, Sprichwörter, Sentenzen.

Raschi — R. Tam

אין הבור מתמלא מחוליתו

Berachoth 3 b; S. Haj. 34 d.

Raschi: Nie wird eine Grube sich mit dem bei ihrer Ausgrabung entstandenen Schutt wieder ganz ausfüllen lassen.

R. Tam: Nie wird eine Grube (Zisterne) durch das ihr zufliessende Wasser (חליא = נביעה) völlig gefüllt werden. Vgl. Kohut, Aruch completum III S. 403 Note 1.

שני ת״ח המדגילים זה לזה בהלכה הקב״ה אוהבן

Schabb. 63 a, Tosafoth Ab. s. 22 b; vgl. oben S. XV.

Raschi: Gott liebt es, wenn 2 Talmudjünger (in Ermangelung eines Lehrers) sich zum Studium der Halacha vereinigen.

R. Tam: Gott liebt das Studium zweier Talmudjünger, selbst wenn diese bei der Debatte zu falschen (lügenhaften) Resultaten kommen.

מטרא במערבא סהדא רבה פרת

Schabb. 65 b.

Raschi: Wenn es im Westen (— Palästina) regnet, so ist der beste Zeuge hierfür (in Babylonien) der Eufrat (weil dieser Strom aus der Richtung Palästinas kommt und nach Babylonien fliesst und hier durch sein Anschwellen den gefallenen Regen verrät).

R. Tam: Raschis Erklärung ist falsch, weil alle Flüsse von Osten nach Westen fliessen. Der Sinn ist vielmehr: der Eufrat bezeugt den Regenfall in Palästina den Babyloniern, indem er durch die grossen palästinensischen Wasserfluten zu seiner Quelle (Babylonien) zurückgedrängt wird. (!); vgl. oben S. VII Note 1.

לא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול

Schabbath 113 b Anfang.

Raschi: Rede nicht am Sabbat von Angelegenheiten, mit denen du dich an diesem Tag nicht beschäftigen darfst, sondern nur am Wochentag.

R. Tam: Man soll am Sabbat überhaupt nicht so viel sprechen, wie am Wochentag.

Raschi. R. Tam.

כזוזא מלעיל כאיסתירא מלתחת

Sukka 22 b.

Ein Sonnenfleck, der an der Decke einer Laube die Grösse eines Pfennigs (Sus) hat, erlangt auf ihrem Fussboden die Grösse eines Talers (Stater).

Raschis Auffassung ist falsch, zumal die Münze Stater kleiner ist als Sus. Der Sinn ist vielmehr: Ein Fleck, der an der Decke in Wahrheit die Grösse eines Sus hat, erscheint dem unten Stehenden (wegen der perspektivischen Verkleinerung) nur so gross wie ein Stater.

דלכון אמר(י) דלהון היא

Sukka 44 a, Ende. B. kama 117 b.

Ausspruch des R. Jochanan.

Bisher glaubte ich, Ihr Bewohner Palästinas, die Thora sei bei Euch zu Hause (da Ihr das heil. Land nicht verlassen habt), jetzt aber sehe ich, dass sie bei ihnen (— den Babyloniern) ihr Heim hat.

(Beachte die Textvariante oben, S. IX.)

R. Jochanan spricht zu babylonischen Gelehrten: Einer von Euch (nämlich R. Kohana aus Babylonien) behauptet, die „Bachweide" am Sukkothfeste sei von ihnen, d. h. den Propheten, eingeführt. (In der Debatte stehen sich die Behauptungen gegenüber, dass 1. die Bachweide göttlichen und dass sie 2. prophetischen Ursprung sei. (= Chananel).

בוצינא טבא מקרא

Sukka 56 b, Kethuboth 83 b, vgl. oben S. XIV.

Besser ein kleiner Kürbis als ein grosser. (D. h. Wenn Dir jemand freistellt, einen noch kleinen Kürbis in seinem Garten

Wenn dir die Wahl gelassen wird, einen Kürbis oder eine Gurke (beide, sobald sie reif geworden) zu nehmen, so nimm

Raschi

abzupflücken, oder zu warten, bis er gross und ausgereift, so nimm ihn sofort; vielleicht bereut der Geber später sein Versprechen.)

R. Tam

die Gurke, wenn sie auch wertloser ist, — weil sie früher reif wird. (Beide Ansichten verdolmetschen dasselbe Sprichwort: „Besser ein Sperling in der Hand als eine Taube auf dem Dach").

זוזא לעללא לא שכיחא לתליתא שכיח

(Chagiga 5 a Ende (vgl. auch Tosafoth Pesachim 111 b).

Wenn man Geld braucht, um sich Nahrung dafür zu kaufen (im Glück), findet man keinen Geldgeber; erst wenn man in Not ist, findet man solche.

Unter normalen Verhältnissen (zum Kauf des täglichen Brotes) findet sich kein Geldgeber. — Findet sich ein solcher in der Not (לתליתא), dann gewiss auch zum Unheil. So z. B. wenn jemand einem Fürsten als Lösegeld für einen Gefangenen eine grössere Summe Geldes anbietet. Der Fürst würde ohne dieses Dazwischentreten dem armen Gefangenen nur ein kleines Lösegeld abgenommen haben; nun aber wird er es hinaufschrauben.

Dementsprechend verläuft die Differenz Raschis und Tams auch bezüglich des Ausspruches המוציא מעות לעני בשעת דוחקו (Chagiga 5a).

זבון ולא תיזול

Jebamoth 63 a.

Mache alle Deine Sachen zu Geld und verwende dieses im Geschäft, ehe Du verarmst. (תיזול לשון דלות).

Kaufe Dir die Kleidungsstücke lieber fertig, als dass Du sie selbst webst (תיזול לשון אריגה). (= R. Chananel).

Raschi R Tam

כמן ימא לטיגני

Kidduschin 44a Ende; vgl. oben S. XVI.

In so kurzer Zeit, als man nötig hat, einen soeben aus dem Meer gezogenen Fisch in die Bratpfanne zu legen.

Jama u. Tigne sind Eigennamen zweier ganz nahe bei einander liegender Städte.

גדול למוד הורה שמביא לידי מעשה

B. kama 17 a.

Das Thorastudium erhält seine Bedeutung dadurch, dass es zu der noch höheren Stufe der „Tat“ (מעשה), führt.

Das theoretische Studium steht höher als die Tat; ausser ihrem Selbstzweck hat sie noch den Vorteil, dass sie zur Tat führt.

ארבעה לצלא ארבעה לצללא

B. bathra 5 a, vgl. oben S. XVII.

Der arme Handwerker ist immer schlimm daran. Er braucht für seine Familie zur Nahrung ebensoviel (4 Laib Brot), wie der reiche Handwerker. (Von den beiden Ansichten im tradierten Raschikommentar scheint Tam diese vor sich gehabt zu haben).

Er ist schlimm daran, weil ihm das Gerben eines kleinen Felles dieselben Unkosten (4 Sus) bereitet, wie das eines grossen. — Der Grundsinn ist also nach beiden Ansichten gleich.

אשת חבר טוחנת עם אשת ע״ז בזמן שהיא טמאה

Chulin 6 b.

Das Wort טמאה bezieht sich auf אשת חבר.

Es bezieht sich auf אשת ע״ז (= R. Chananel).

רגלא בחבריה ידע

Aboda sara 22 b; vgl. oben S. XII u. XXIII.

Der Verleumder fürchtet sich am meisten vor der Zunge anderer Verleumder, da er ja selbst mit ihren Schlichen vertraut ist.

(Mit veränderter L. A. רגלא). Ein Lügner durchschaut am besten den andern Lügner.

E. Halacha.

Die zahllosen halachischen Differenzen kommen für unseren Zweck im Einzelnen nicht in Betracht. Bemerkt sei, dass in sehr vielen halachischen Streitfragen Tam gegenüber Raschi den Standpunkt der Erleichterung einnimmt. Beispiele hierfür, sowie überhaupt über wichtige halachische Differenzen, vgl. bei Weiss das. S. 27—31. — Nur einige prinzipielle Meinungsverschiedenheiten seien hier berührt.

שבת

42 b (Tosafoth Stw. והיינו דרב נחמן).

Raschi	R. Tam
I. Die halachische Entscheidung in Zweifeln bei Thorageboten fällt stets nach der erschwerenden Seite (חומרא).	I. — Raschi.
II. Bei rabbinischen Geboten (של סופרים) entscheidet die Ansicht der in der talmudischen Diskussion auftretenden jüngsten Autorität (הולכין אחר אחרון).	II. Die Entscheidung fällt immer nach der erleichternden Seite. (הולכין אחר המיקל).

חולין

76 b (Stw. מר בר רב אשי).

Raschi	R. Tam
In jeder Diskussion, bei der Mar bar Rab Aschi beteiligt ist, ist seine halachische Entscheidung massgebend, mit Ausnahme der beiden Fälle מכתב אורייתא (Sanh. 29) und מיפך שבועה (Schebuoth 41).	Die beiden Ausnahmefälle sind מיפך שבועה und חיורי (Chulin 76). — (= R. Chananel.)

F. Realien.

Raschi / R. Tam

ראש השנה למלכים

R. Haschana I. Mischna, S. Haj. fol. 34 a—b.

Raschi: Der 1. Nissan ist der Neujahrstag; es werden die Jahre von dem Regierungsantritt des Königs gerechnet, in dessen Land die Juden wohnen (משום שלום מלכות).

R. Tam: Vom 1. Nissan ab zählen die Regierungsjahre der jüdischen Könige, die der nichtjüdischen Könige vom 1. Tischri ab.

חברים

Gittin 17 a.

Raschi: Die Chaberim sind die Perser (Aus Raschis Erklärung geht diese Ansicht, nach Tams Auffassung, direkt hervor).

R. Tam: Die Chaberim ist eine Volksklasse, die zur Zeit des R. Jochanan nach Babylonien kam.

Rabbi (Jehuda) u. R. Jose. Schabbath 51 a.

Raschi: Wenn hier rühmend erzählt wird, dass R. Jose sich vor Rabbi beugte, obwohl dieser sein Schüler war, so soll damit nur gesagt werden, wie hoch die Ehrfurcht des R. Jose vor der Nasiwürde war. In Wirklichkeit war seine Persönlichkeit an Wissen bedeutender als die Rabbis.

R. Tam: Wenn Rabbi auch R. Joses Schüler war, so überragte er diesen später nicht nur durch den Besitz der Nasiwürde, sondern auch an Wissen, sodass in der Tat R. Jose durch seine Ehrfurchtsbezeugung auch die höhere Gelehrsamkeit anerkannte.

ר יהושע בן קרחה

Bechoroth 58 a, vgl. oben S. XVIII.

Raschi: Korcha ist identisch mit R. Akiba.

R. Tam: Raschis Ansicht ist falsch, nach folgender Rechnung: Am

Raschi | R. Tam

Todestag Akibas kam Rabbi zur Welt. Da Akiba 120 Jahre lebte und im 40. Lebensjahre heiratete, so könnte bei seinem Tod sein Sohn Josua höchstens 80 Jahre alt gewesen sein. Nun wird erzählt, dass R. J. b. K. dem Rabbi (Jehuda) den Segen gab, er möge halb so alt werden als er; damals war J. b. K. mindestens 140 Jahre alt (denn wenn die Hälfte nicht mindestens 70 betragen würde, worin läge da der Segen?) In dieser Zeit aber müsste Rabbi schon 60 Jahre alt gewesen sein. — Es ist aber doch kein bedeutender Segen, jemand noch eine Lebensdauer von 10 Jahren zu wünschen!

נתינה

Kethuboth 29 a, Mischna.

Raschi: Nachkommen der Gibeoniten, mit denen erst der König David die Ehegemeinschaft verboten hat.

R. Tam: Das Verbot der Ehegemeinschaft bestand schon vor David und gründet sich auf ein Verbot der Thora (לא תתחתן).

בי רב

Jeb. 83 b, Sanh. 17 b, B. kama 75 a, vgl. oben S. XI.

Raschi: בי רב ist R. Huna. — In der Stelle Sanh. 17 b, wo R. Huna selbst eine Ansicht im Namen von בי רב äussert, ist unter בי רב ein anderer Amoräer zu verstehen, nämlich R. Hamnuna. — Beide waren Schüler Rabs.

R. Tam: Auch in der Stelle Sanh. 17 b ist unter בי רב R. Huna zu verstehen, ev. unter Abänderung der L. A.

II.
Biblische Exegese und Grammatik.

Mancherlei bieten die Tosafoth : jedoch am meisten kommt Minchath Jehuda in Betracht. Nur selten lässt sich von einer rein exegetischen Differenz reden ; in der Regel ist sie halachischer, oder doch talmudisch midraschischer Art. Hier und da treffen wir auf massoretische oder grammatische Polemik. An vielen Stellen der M. Jehuda vertritt Tam Raschis Ansicht [1]) oder verteidigt diese gegen Angriffe [2]). Wiederholt greift er Raschis Erklärung an ohne eine eigene entgegenzustellen (הניח בצ״ע) [3]). Uebrigens ist der in M. Jehuda oft zitierte R. Tam aus Orleans mit dem unsrigen nicht zu verwechseln. Zuweilen werden wir auch das Gebiet der Haggada streifen.

Raschi — R. Tam

לוז

Gen. XXX 37. M. Jeh. 21 a.

Raschi: Haselnussstrauch (עץ שגדלים בו אגוזים דקים).

R. Tam: Mandelbaum (שקד).

כי יאמר

Gen. XLIII 7, M. Jeh. 30 b (Gittin 90 a).

Raschi: כי hat hier die Bedeutung אשר „dass“.

R. Tam: Im Anschluss an diese Stelle polemisiert R. Tam gegen eine von Raschi in Gittin 90 a aufgestellte Behauptung. Raschi führt dort aus : In allen denjenigen Stellen der heil. Schrift, wo כי auf ein sicher eintreffendes Ereignis hinweist (Beispiele כי־תבאו אל הארץ — Exod. XII, 25 — כי בא סוס יבאך Exod. XIII, 11,

[1]) M. Jeh. I. S. 14 a :

[2]) Das. 24 a, 25 b, 40 a, 43 a, 41 a, 52 a, 64 a.

[3]) I 16 a, 43 b, 64 b ; an einigen Stellen des M. Jeh. finden sich unabhängige Erklärungen zur Tora z. B. I 53 a ; II 2 b.

Raschi	R. Tam
	פרעה Ex. XV, 19, כי תרבו ופריתם Jer. III 16, kann dieses כי nicht die Partikel אם vertreten, da diese nur konditional gebraucht wird, vielmehr nur die Partikel דהא.
	R. Tam weist an Beispielen wie ואם־תקריב מנחת בכורים Lev. II 14; ואם־יהיה היבל Num. XXXVI 4, nach, dass אם recht wohl auch auf sicher eintretende Ereignisse hinzeigen kann.

שלשים שקלים

Ex. XXI 32. M. Jeh. 58 b—59 a.	Bechoroth 49 b Tos. Stw. אמר.
Das Gewicht des Silberdenars ist dasselbe, wie das des Golddenars.	Der Golddenar ist doppelt so schwer als der Silberdenar.

יראה כל־זכורך

Exod. XXIII 17. Chagiga 2 a (vgl. oben S. IX).

Eine talmudische Ansicht deduziert aus der massoretischen Schreibweise יראה (die יִרְאֶה aber auch יֵרָאֶה gelesen werden kann) dass, wer auf einem Auge blind, von der Erscheinungspflicht entbunden ist.

Wie ER „kommt", um Dich anzusehen (— mit 2 Augen), genau so will ER von Dir gesehen werden (— mit 2 Augen).	Wie der Mensch „kommt", um (mit SEINEN 2 Augen) angeblickt zu werden, so muss er auch IHN (mit 2 Augen) anblicken.

אני ד' אלקיכם אשר־הוצאתי וגו' Lev. XIX 36 M. Jeh. 7 a Abschn. II., B. bathra 89 b.

Der Talmud deutet diese an das Verbot der Verwendung falscher Gewichte anschliessende Schriftstelle dahin, dass man nicht, um zu betrügen, die Gewichtsteine in Salz stecken soll (שלא יטמין משקלותיו במלח).

Raschi

Das Verbergen in Salz hat den Zweck, die Gewichtsteine abschwerer zu machen, sodass der Verkäufer geschädigt ist.

R. Tam

Durch das Verbergen in Salz werden die Gewichtsteine abgenützt und leichter, sodass der Käufer geschädigt ist.

ויהי כאשר־תמו כל־אנשי המלחמה וגו׳

Deut. II 16 ; B. bathra 121 a.

Im 39. Jahr der Wüstenwanderung war der letzte Rest der beim Auszug aus Egypten 20 Jahre alt Gewesenen gestorben. (Diese Ansicht Raschis konform derjenigen des Raschbam in B. bathra, nach Tosafoth).

Tatsächlich blieben etwa 15 000 übrig, die das Verhängnis nicht traf, ausser Josua und Kaleb, — nämlich diejenigen, die beim Auszug genau 20 Jahre alt waren.

ולא תתחתן בם

Deut. VII 3 ; Kidduschin 68 b Tos. Stw. אמר קרא

Aus diesem Versteil ergibt sich das Verbot der Verschwägerung mit den Kutäern.

Dieses Verbot ergibt sich aus der zweiten Vershälfte ; die erste bezieht sich auf die kanaanitischen Volksstämme.

כי יסיר את־בנך מאחרי

Das. V. 4; Kidd. das. Stw. בנך.

Aus dieser Stelle wird im Talmud deduziert, dass bei Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden das Kind die Religionszugehörigkeit der Mutter erbt.

Unmittelbar voraus steht, בתך לא־תתן לבנו וגו׳. Man hätte daher erwartet כי יסיר את בתך. Es bezieht sich also das בנך auf „deinen“ Enkel, d. h. auf den Sohn des Nichtjuden. Da dieser Enkel nun „dein“ Sohn genannt wird, ersehen wir, dass er als Jude gilt, weil die Mutter

Unsere Stelle knüpft direkt an das vorausgehende ובתו לא־תקח לבנך an. — Unter בנך ist dieser Dein Sohn selbst zu verstehen. Der Verführer ist sein heidnischer Schwiegervater. Da nun die heil. Schrift nur Sorge trägt für Deinen Sohn, und nicht (was doch vielleicht näher

Raschi	R. Tam
Jüdin ist. Jedenfalls schliesst demnach die Stelle an בתך לא־ תתן לבנו. Da aber, wie zu erwarten, nicht auch steht כי תסיר את בנך „Deine (heidnische) Schwiegertochter wird deinen Sohn (— Enkel) verführen, so zeigt sich, dass ihr Sohn als Nichtjude gilt.	liegt) den Sohn Deines Sohnes (Deinen Nachkommen), so ergibt sich, dass dieser Enkel als Sohn einer Nichtjüdin nicht mehr Jude (dein Sohn) zu nennen ist. — Da bei בתך לא־תתן לבנו die Schrift eine ähnliche Besorgnis für den Sohn nicht ausspricht, so ergibt sich, dass in diesem Fall für den Sohn die allgemeine Befürchtung gilt, die für Deine Tochter selbst besteht, denn beide sind Juden.

את־אלהיהם על ההרים

Deut. XII 2 Ab. s. 45 a, Mischna.

Raschi	R. Tam
Nur für die heidnischen Standbilder gilt das Verbot des Götzendienstes, nicht aber für die Berge, auf denen sie stehen.	Nur für die Standbilder gilt das Verbot אבד תאבדון, die götzendienerische Verehrung ist aber auch in Bezug auf die Berge verboten.

ברזל ונחשת מנעלך

Deut. XXXIII 25, Hachraoth S. 92.

Raschi	R. Tam
Die Stelle bezieht sich auf ganz Israel (= Jeschurun des folg. Verses).	Sie bezieht sich nur auf den im vor. Vers genannten Stamm Ascher.

וכפטיש יפצץ סלע

Jer. XXIII 29. Schabb. 88 b ; Sukka 52 a- -b ; Kidd. 30 b ; M. Jeb. 40 a.

Raschi	R. Tam
Wie der Hammer den Felsen in Stücke zersplittert, so kann man das göttl. Wort nach zahllosen Richtungen zersplittern deuten).	Wie der Hammer, den bei der Wucht des Schlages der Fels zersplittert, usw. (d. h. der Hammer, nicht der Fels, ist der Vergleichsgegenstand für das göttl. Wort).

Raschi	R. Tam
אמצה לי ישבי ירושלם	
Sech. XII 5. Hachraoth S. 87.	
Die Fürsten Judas denken: Die Bewohner Jerusalems eilen uns kräftig zu Hilfe, dadurch dass sie zu Gott beten.	Die Fürsten denken: Die Bewohner Jerusalems sind stärker als wir. (לי hier, wie noch an einigen anderen Stellen = ממני).
בצר אל יורה	
Erubin 65 a.	
Dieses angeblich biblische Zitat des Talmud findet sich in der hl. Schrift überhaupt nicht, vielleicht aber im Buche Sirach.	Das Zitat ist eine Modifizierung der Schriftstelle Job 36, 19 היערך שועך לא בצר (derartige Behandlung von Bibelstellen findet sich öfter im Talmud).
טוב אשר לא־תדר משתדור ולא תשלם	
Koheleth V 4. Chulin 2 a.	
Der Talmud deduziert, dass es besser ist, überhaupt kein Gelübde zu tun, als selbst ein getanes zu erfüllen.	
Die talmudische Ansicht findet ihre Begründung in der unmittelbar vorher stehenden Schriftstelle את אשר־תדר שלם.	Die Ansicht des Talmud ist im Vers selbst begründet. Auch ohne das scheinbar überflüssige ולא תשלם wäre klar ausgedrückt, dass gar kein Gelübde tun besser ist als ein getanes, aber nicht erfülltes. Es ergeben sich demnach 2 Fälle 1. משתדור — Geloben und auch erfüllen. 2. ולא תשלם — Geloben und Nichterfüllen.
כרתי — פלתי	
Chr. I 18 17 Berachoth 4 a Anfang, S. Haj. 34 d.	
Identisch mit Urim und Tumim.	Identisch mit Sanhedrin, oberster weltlicher Gerichtshof.

Das ספר אמרכל על הלכות יין נסך.

Von Rabbiner Dr. **J. Freimann** (Holleschau).

(Vgl. hebr. Abt. S. 12—23).

Das in der hebräischen Abteilung zum ersten Male veröffentlichte Bruchstück[1]) aus dem ספר אמרכל על הלכות יין נסך ist einem handschriftlichen Sammelbande[2]) der Stadtbibliothek in Frankfurt a. M. entnommen worden.

Der Schreiber Juda b. Benjamin Deckingen, genannt Leva Rockhausen, lebte 1556 im Dorfe Wendersheim, 1558 in Rüsselsheim, 1561 in לאיששט (Lustadt, Bez. Germersheim, Bayern?). Auch Berg und מענץ (?גבול) זורגלוך גאו werden als Aufenthaltsorte genannt.

Der unbekannte Verfasser war ein Schüler von R. Ascher ben Jechiel[3]) und jünger als Isaak b. Meir aus Düren[4]). Schalom

---

[1]) Das Fragment am Schlusse des Sammelbandes enthält 5 Blätter in 4°, deren Seitenzahl im hebr. Texte angegeben ist.

[2]) Vgl. Brüll, Jahrbücher für jüd. Geschichte und Literatur III, 89, 97—100; VIII, 168. Der dort genannte Isaak ha-Levi aus Beilstein, einem Dorfe im Kreise Zell, Rgbz. Koblenz, (vgl. Salfeld, das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches S. 285), war 1359 in Jerusalem (Ben-Chananja 1865, S. 913).

[3]) ליקוטים מהלכות אמרכל [= LA.] p. 22b: ומה״ר ם מרוטבורג ומו׳ הרב אשר בר יחיאל נהגו.

[4]) אליה רבה zu אורח חיים N. 661[1] und LA. 23b. — Der Vater von Isaak aus Düren hiess nicht Reuben, wie Benjakob, Thesaurus p. 606 Nr. 1163 angibt, wohl nach שפתי ישינים infolge einer Verwechselung mit dem ס׳ השערים von J. b. Reuben. einem Enkel von Isaak Alfasi. צמח דוד (zum Jahre 1334) nennt J. aus Düren einen Zeitgenossen von R. Jerucham, dem Schüler des R. Ascher b. Jechiel. Conforte (קורא הדורות 26a) hält ihn für einen Zeitgenossen von R. David b. Josef Abudirahim, dem Schüler des R.

b. Isaak (Seckel) aus Oesterreich kennt אמרכל dem Namen nach[1]). Ende des XIV. Jahrhunderts hat der Schreiber Chajjim b. David den Text des שערי דורא mit ergänzenden Anmerkungen versehen und dabei das ספר אמרכל benutzt[2]). Diese Randglossen sind in

---

Jakob b. Ascher. Is. aus Düren beruft sich jedoch auf die, augenscheinlich wahrgenommene halachische Praxis des R. Meir aus Rothenburg, (שערי דורא N. 5 אבן ראיתי מהר״ם שהתירו), gegen dessen Entscheidung er auf eine Stelle im T. Jeruschalmi hinweist. R M. aus Rothenb. bezweifelt es, dass die angeführte Stelle im Jeruschalmi vorkommt (תשב״ץ N. 312). — Dass im שע״ד N. 37 zitierte Gutachten (והתיר מורי ist eine Randglosse (vgl. die Ausgabe Basel 1599: עד כאן הגה) aus der RGA.-Sammlung von M. aus Rothenburg, Berlin 1891-2, S. 130 N. 89, ebenso wie שע״ד N. 4 ואמר רבנו הרא״ש בשם ר״י חוזה (ibid. N. 90). — J. aus Düren unterfertigt ein Gutachten vor Ascher b. Jechiel (זכרון יהודה p. 49 a) und schliesst sich seiner Entscheidung an (RGA. Ascher b. Jechiel N. 42[1] und זכרון יהודה p. 51 b, wo מורי הר׳ אשר nur als Ausdruck der Bescheidenheit und Höflichkeit anzusehen ist). Er bestätigt auch das von Chajjim b. Jechiel רפין זהב (vgl. Quellen zur Gesch. d. Juden in Deutschland I, 246) gefällte Urteil (RGA. Ascher b Jechiel N. 101[1]). Er war der Lehrer von Alexander Süsskind ha-Kohen (אגודה f. 203b, Chullin VIII N. 120), der in Worms, Köln, Frankfurt und zuletzt in seiner Vaterstadt Erfurt wirkte, woselbst er am 21. März 1349 als Märtyrer gefallen ist (Salfeld, Martyrologium S. 248 u. 361). — Die Tosafot zum Abschnitte האיש מקדש von Js. aus Düren sind erwähnt im REJ. X, 191. — Seine Frau Pora (über den Namen vgl. Quellen z. G. III, 410), war die zweite Tochter von R. Jakar b. Samuel ha-Levi in Koln (HB. IX, 24; Brisch, Gesch. d. Juden in Cöln II, 14; Quellen I, 246; III, 384; Zunz, Literaturgeschichte S. 487: Kohn, Mordechai b. Hillel, S. 127, wonach Michael אור החיים N. 1091 zu berichtigen ist; sein Klagelied über גזירת ורנקבורט REJ. IV, 2), der seinem Schwiegersohne Isaak [aus Düren] in Ausdrücken der Ehrerbietung schreibt: מורי חתני הר׳ יצחק. הנני קטנך . . . . דעת תלמידך נוטה . . . . ואם שגיתי הכן לי (RGA. Meir Rothenb., Cremona, N. 153 155). — Js. b. Meir besichtigte in Troyes die laut Ueberlieferung zu Raschi's Zeit eingerichteten עירובין (Hag. Maimoniot שבת XVI, 30). — Vgl. Zunz, Ltg. S. 303 u. 683; CB. p. 1104; REJ. 61, 48.

[1]) מנהגי מהרי״ל תפלת ר״ה. Vielleicht stammt die Bemerkung: ושמעתי שכן הוא בספר אמרכ״ל von seinem Schüler יוזפ״א אושטריכי oder von Salman aus St Goar, der die מנהגי מהרי״ל gesammelt und geordnet hat. — Vgl. auch מהרי״ל ה׳ בדיקת חמץ über נט״י לבדיקה mit LA. 25b im Namen des R. Ephraim aus Bonn.

[2]) Krafft-Deutsch, die handschriftlichen hebr. Werke der Hofbibliothek zu Wien, N. XLVI p. 57. — Vgl. Halberstam, Catalog hebr. Handschr. N. 226 S. 38 [= Hirschfeld, Descript. Catal. N. 216].

der Ausgabe des שערי דורא Venedig 1548 mit abgedruckt worden[1], die Ausgabe Basel 1599 enthält nur eine Glosse aus אמרכל (zu Nr. 49). Loria hat auch diese nicht gekannt[2]. Eine Pergamenthandschrift des אמרכל besass Elia b. Benjamin Wolf ha-Levi Spira in Prag[3], welcher dieselbe im אליה רבה zu או״ח an folgenden Stellen anführt: 433, 9, 435, 2, 442, 11, 447, 2, 30, 455, 17[4], 460, 6[5], 466, 5, 581, 1, 4, 584, 4, 586, 24, 604, 1[6], 605, 7[7], 610, 4[8], 619, 6, 624, 10, 636, 4, 644, 3[9], 648, 1, 26, 651, 8, 10, 12, 20, 660, 7, 661, 1, 664, 2, 11, 16, 18, 665, 1, 2, 667, 5, 668, 2, 688, 19, 690, 12, 693, 1, 3.

Asulai sah einen Auszug aus אמרכל in einer sehr alten Pergamenthandschrift[10]. Eine solche, vor dem Jahre 1440 geschrieben, besass Halberstam[11] in dem Sammelband צידה לדרך ח״ב, jetzt im Jews' College in London[12]. Daraus hat Coronel die ליקוטים מהלכות מועדים מספר אמרכל in חמשה קונטרסים Wien 1864 p. 21 a — 27 b abgedruckt. Irrtümlich hat der Herausgeber die

[1]) Zu N. 25 p. 15 b; N. 37 p. 20 b; N. 49 p. 27 a; p. 48 a לקוטים השייכים לאיסור והיתר.

[2]) Der Herausgeber bemerkt daselbst: זאת ההג״ה העתקתי מספרי׳ אחרי׳ ולא הית׳ כתוב׳ בספרו של הגאון מהר״ר שלמה לוריא ז״ל הי״ה.

[3]) Vgl. Michael אור החיים S. 173 N. 369 und גל עד Nr. 96.

[4]) Der in רוקח N. 275 u. Mordechai Pessachim N. 593 berichtete Fall ereignete sich nach der Angabe des אמרכל im Jahre 4966 — 1206.

[5]) Es ist auffallend, dass die von אמרכל gegebene merkwürdige Ergänzung zu רוקח N. 280 in LA. 27 a unten nicht aufgenommen wurde.

[6]) כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי [תשעה באב] ועשירי [י׳ בטבת]!

[7]) טעם לכפרות בעיוה״כ [שעושין זכר לעקידת יצחק] שעל כל אבר שהקריב אומר זה תחת אבר של פלוני בני.

[8]) מצינו בתרגום מגילה במלשינות של המן בליל צומא רבה מדליקין נרות סכום בניהם סכום אבהתהון. Diese Stelle findet sich in unseren Ausgaben nicht vor! Vgl. das in אליה זוטא zum לבוש החור N. 669, 7 angeführte Citat aus dem קובץ על קלף.

[9]) מה שאנו מברכין על נטילת [לולב] ולא על לקיחת כדכתיב בקרא י״ל כדי שלא לערב האותיות כמו גבי המוציא.

[10]) שה״ג s. v. ספר אמרכל.

[11]) קהלת שלמה N. 49.

[12]) Hirschfeld, Descript. Catal. N. 1304. Anfang fehlt! — Wiener קהלת משה p. 513 N. 4288 bemerkt jedoch: היה הקובץ כת״י [של שזח״ה] שבידו וכעת הוא בבית הר״א עפשטיין בוויען.

Ueberschrift ליקוטים מהלכות אמרכל auch auf die in der Handschrift folgenden הלכות איסור והיתר bezogen. Diese gehören jedoch nicht mehr dem אמרכל an[1]), sondern bilden einen Auszug aus dem שערי דורא und dessen Randglossen, unter denen auch drei Stellen aus dem אמרכל mitgeteilt werden. Bei zweien (29a und 32a) ist die Quelle angegeben[2]), bei 29b ist Nr. 25 aus dem שערי דורא durch die Erklärung des אמרכל stillschweigend ergänzt worden[3]).

Soweit bisher zu ermitteln ist, erstreckte sich das ספר אמרכל über das halachische Gebiet von ר״ה, יו״הכ, סוכה ולולב, חנוכה, פורים, פסח, איסור והיתר, יין נסך vielleicht auch auf מס׳ שמחות[4]).

Der Verfasser benutzte die talmudische, gaonäische und insbesondere die rabbinische Literatur in reichem Masse. Seine Mitteilungen aus dem reichhaltigen Schrifttum des XII. u. XIII. Jahrhunderts bilden eine wertvolle Ergänzung und Bereicherung unserer Kenntnisse in halachischer und literarhistorischer Beziehung[5]). Bemerkenswert sind insbesondere die fortlaufenden Hinweise auf die Gebräuche der drei Städte שו״ם: Speyer[6]),

---

[1]) Vgl. Kobak's Jeschurun VI, 150 n. 1.

[2]) In den הגהות שע״ד, Jessnitz 1624, zur Stelle angeführt.

[3]) Es finden sich noch andere Stellen, die unverkennbar dem אמרכל entnommen wurden. Die daselbst erwähnten Namen sind im Register mit eckigen Klammern [ ], die Randglossen des LA. mit einem Stern * versehen. In den folgenden Nachweisungen beziehen sich die arabischen Ziffern auf LA., die römischen auf das, in der hebräischen Abteilung dieser Festschrift abgedruckte ס׳ אמרכל על הלכות יין נסך. — MS. = Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — GJ. = Gallia Judaica. — K. Halb. = die von Halberstam am Schlusse von חמשה קונטרסים nach der Handschrift des LA. gegebenen Berichtigungen.

[4]) LA. 25b unten: ובסוף מס׳ שמחות כתבתי ראיותיו.

[5]) Vgl. א״ר zu Nr. 466, 5: עכ״ל ס׳ הנ״ל על הקלף וממנו תלמוד הרבה דינים חדשים.

[6]) 24a, VII: חכמי שפירא: 26a, VII: וכן נוהגין בו איסור בשפירא; VIII: ושלחו הדברים לשפירא; IX: ושלח הדבר לשפירא.

Worms[1]) und Mainz[2]), sowie auf die in Frankreich[3]) und Lothringen[4]) obwaltende Verschiedenheit im rituellen Herkommen.

Der Verfasser beruft sich auf die Entscheidungen seines Vaters, die er selbst beobachten konnte[5]) und die ihm nach dessen Ableben berichtet wurden[6]). Er stützt sich auch auf seine persönlichen Wahrnehmungen[7]) und weist auf folgende Gelehrte und Werke hin:

I.

Abraham b. Samuel [ha-Chassid][8]) 26a, 27a[9]) [35b] V, IX.
Ascher b. Jechiel[10]) 22b, 24b, 26a*, 27a (?).
[Baruch מבזנטי[11]) 34a].

[1]) 22a: ושמעתי שהלויים אומרי׳ אותו בוורמש; 22a: ור״י הלוי בווארמשא הנהיג שלא לאומרו; 23b: גם העיד (?) שר׳ מרדכי בר יחיאל ש״ץ בוורמ״ש מושבו לפני הארון וכו׳. 23b: רבותי׳ שבוורמש אין אומרים זמן ביו״ט שני אלולב. Diese Angabe stimmt mit פרדס Nr. 190 und רא״ש Sukkah IV Nr. 2 überein. רוקח Nr. 223 hat dagegen: במגנצא אין מברכין שהחיינו ביום שני על הלולב. בווירמיי״שא מברכין שהחיינו בנטילת לולב וכו׳.

[2]) 21b: וכן נהגו בסגנצא [zwei Mal]; 21b: ואירע במגנצא; 22a: אין אומרים צדקתך במגנצא וכו׳; 23a: כך נהגו במענצא; 23b: ובמענצא וצרפת אומרים שהחיינו אף ביר״ט שני אפילו בלולב וכו׳; 24a: ונקיי הדעת שבמינצא וכו׳; 25b: בזו המלכות נהגו כרב האיי גם במינצא וכו׳; 25b: ובמענצא נוהגין שההתן וכו׳; 25b: ובמענצא אינו (?) מחייבים הקדיש וכו׳; 26a: וכן אומרים במינצא; 26a: וכן נהגו במינצא; 27a: הנהיגו הקדמונים במגנצא וכו׳.

[3]) 21b: וכן נהגו בצרפת; 23b: ובמענצא וצרפת אומרים שהחיינו וכו׳; 24b: [im Namen des R. Meïr aus Rothenburg] אשר ראיתי בצרפת וכו׳; 27a: בצרפת נוהגים טבול ראשון וכו׳.

[4]) 21a: אך בארץ לוותיר מתענים ז׳ ימים וכו׳; 23a: כי במלכות לוטיר המנהג לתקוע וכו׳.

[5]) 23b u. א״ר 661,1: וכן ראיתי אני המחבר שאבי מורי ז״ל היה נוהג כן משום רבותיו; 26b: וכן הצריך ר״י הלוי אך (הוא) [או׳] אבי רבי׳ יואל לא היה מזכיר הפקר וכו׳.

[6]) 26a: הוגד לי בשם א״א אחר פטירתו. Diese Bemerkung gehört dem Verfasser an und ist nicht auf das vorangegangene כתב הרוקח (Nr. 261) zu beziehen, der in Nr. 250 eine entgegengesetzte Entscheidung gefällt hat.

[7]) 22a: ואני המדבר ראיתי וכו׳.

[8]) MS. 1907, 104 Nr. 12.

[9]) Dort ist wohl ורבי׳ שמואל ובנו (ו)רבי׳ אברהם zu lesen.

[10]) Michael אור החיים p. 257 Nr. 643; MS. 1885, 313; Back, R. Meïr b. Baruch aus Rothenb. S. 108.

[11]) GJ. p. 107.

Baruch [b. Isaak][1]) בעל התרומה 23 a: ס׳ התרומה V.

Baruch [b. Samuel] aus Mainz[2]) 21 b, 22 b, 24 a, b, 25 a, b. 26 a, b[3]), [32 b] VI[4]): Randglosse zu שע״ד Nr. 37[5]).

חכמי שפירא 24 a, VII.

Chajjim 21 b, 26 b, 32 a שע״ד Venedig p. 48 a.

Chajjim [b. Chananel] ha-Kohen[6]) 27 a.

Ephraim 25 a.

Ephraim [b. Isaak aus Regensburg][7]) VII.

Ephraim [b. Jakob] aus Bonn[8]) 26 b, XII.

Eljakim [b. Josef][9]) V.

Elieser Chasan[10]), 27 a.

Elieser ha-Gadol [b. Isaak][11]), 22 a.

Elieser b. Joël ha-Levi [ראבי״ה][12]) 22 b, 23 a, b, 24 a, 25 b, 26 b, 27 a.

Elieser b. Nathan[13]), 21 b, 22 a, 23 a, b[14]), 24 a, 25 b[15]), 26 a, 27 a.

Elieser [b. Samuel] aus Metz[16]), 22 b, 23 b, 24 a, 25 a, 26 b[17]) [28 b][18]).

הגאונים 23 b, 26 a, 27 a.

1) Germania Judaica s. v. Regensburg Nr. 10.
2) Michael אור ה p. 295 Nr. 637; MS. 1907, 105 Nr. 28.
3) קבלתי מקרובי ה״ר אליעזר ממיץ.
4) בס׳ רבינו ברוך.
5) ואני ברוך אומר.
6) GJ. 516.
7) Germania Jud. s. v. Regensburg Nr. 6.
8) Germ. Jud. s. v. Bonn.
9) MS. 1907, 107. Nr. 66.
10) MS. 1907, 106. Nr. 52.
11) Vgl. meine Anmerkung zur Einleitung des ס׳ מעשה הגאונים S. XV מג.
12) MS. 1907, 106. Nr. 60.
13) MS. 1907, 106. Nr. 62.
14) רבי׳ אבין [!] ושאר הגאונים.
15) K. Halb. Zeile 6: והרוקח [וראב״ן] והמיימוני.
16) MS. 1904, 442; 1907, 106 Nr. 63; REJ. LIII, 81.
17) כתב רבי׳ ברוך קבלתי מקרובי ה״ר אליעזר ממיץ.
18) בספר יראים.

---

1) Michael אוה״ח p. 357 Nr. 677; Zunz, Ltg. 258 und meine Anmerkung z. Einl. des ס׳ מעשה הגאונים S. XVI נ׳.

2) Michael אוה״ח Nr. 1073; GJ. p. 168.

3) MS. 1907, 107, Nr. 84

4) Zeile 17 u. 22: וריצ״א, K. Halb. וריב״א.

5) Vgl. Einleitung zu סדור רש״י p. XXI

6) Vgl. פרדס Nr. 168.

7) Vgl. פרדס Nr. 182. (ע״) הגאונים ר׳ יהודה בר׳ ברוך ור׳ יצחק ברבי לוי ist nach לקוטי פרדס p. 15 a und שבלי הלקט N. 328 ר׳ יצחק הלוי zu lesen. מחזור ויטרי S. 381 hat jedoch ר׳ יצחק בר יהודה.

8) MS. 1907, 108, Nr. 91.

9) Einl. zu סדור רש״י p. XXII.

10) וכן רבי׳ יצחק בר יהודה הנה״ג לומר בשם רבי׳ אליעזר הגדול.

11) ובתשובת רבינו יצחק בר יודא נמצא וכו׳.

12) Vgl. oben S. I Anmerkung 4.

13) MS. 1871, 248 ff.; 1878, 80; 1881, 151; 1885, 371; 1904, 129 ff.; 1905, 701 ff.; Michael אוה״ח Nr. 1083. Mag. IV, 179.

14) מו׳ הר״ר יצחק בר משה מווינא אמר.

15) Aus den Nachweisen zu ס׳ אמרכל ע׳ הלכות יין נסך ist zu ersehen, dass der Verfasser die פסקי אור זרוע fortlaufend benützte.

16) GJ. 161.

17) Vgl. oben S. VI Anmerkung 7.

18) Germ. Jud. s. v. Bonn.

19) וזאת אשר השיב להר״ר יעקב בן אחיו הח״ר גרשום.

---

[1]) Einleitung zu סדור רש״י p. IXX.
[2]) וכן כתב רש״י שקבל מרבו ר׳ יעקב בר יקר.
[3]) GJ. S. 230 u. 636.
[4]) REJ. XXXV, 240 f.; GJ. 511; החוקר I, 92, 191; MS. 1897, 259.
[5]) Einleitung zu מחכים XI.
[6]) Einleitung zu סדור רש״י XVIII.
[7]) GJ. 517; Einleitung zu מעשה הגאונים XVII; vgl. אר״ז II, 50 a: כתב בתשובות של רבינו יהודה בר יצחק זצ״ל. Nach שבלי הלקט p. 376 הלכות מילה Nr. 4 und פסקי ריקנטי Nr. 595 wäre ר׳ יצחק בר׳ יהודה zu lesen.
[8]) GJ. 520; Einleitung zu סדור רש״י XVII.
[9]) Michael אוה״ח Nr. 992.
[10]) MS. 1907, 109, Nr. 128.
[11]) Wo ממענץ anstatt ממעץ zu lesen ist.
[12]) MS. 1907, 109, Nr. 126.
[13]) German. iud. s. v. Regensburg Nr. 12.
[14]) ורבי׳ שמואל ובנו ורבי׳ אברהם: vgl. jedoch oben S. V Anm. 9.
[15]) German. iud. s. v. Bonn.
[16]) GJ. 338.
[17]) GJ. 308.
[18]) Einleitung zu מעשה הגאונים p. XXI.
[19]) וכן רבי׳ קלונימוס וכל משפחתו.

---

[1]) REJ. VI, 185; Zunz, gesammelte Schriften I, 168; HB. I, 102. Derselbe ist identisch mit Meïr מאנגליטירא [Hag. Maim. י״ט VII ע׳; תעניות V, ק׳ אבל XI, א׳] und ר׳ מוריל מאינגלטירא [Hag. Maim. אישות IX, א׳]. Meir aus Rothenburg führt seine ה׳ אבלות öfter an [ה׳ שמחות N. 21 (= Rga. Maimon. שופטים N 18), 92, 112, 115]. Cod. Oxford N. 2690 fol. 15 hat: מצאתי כתוב בהילכות אבילות שכת׳ הר״ר מאיר מ[אנ]גליטרא וז״ל. Ueber Moses aus London vgl. J.Qu.R. III, 562; Hirschfeld, descr. Gatal. S. 24 b, woselbst (S. 24 a) auch Menachem aus London genannt wird.

[2]) Back, R. Meïr b. Baruch aus Rothenb.; REJ. LVIII ff.

[3]) MS. 1907, 111, Nr. 158.

[4]) MS. 1907, 111, Nr. 161.

[5]) Einleitung zu סדור רש״י p. XXIV.

[6]) וגם רבי׳ משולם שאל ראש ישיבה שהיה בירושלם והשיבו וכו׳.

[7]) GJ. 852, JOS. I, 100 b (364); II, 157 b (383); ב״ק 30 a (200); Hag. Maimon. כאכלות אסורות XI ח׳; אישות III ס׳; איסורי ביאה XI ב׳; מלוה ולוה XIII ב׳; Rga. משפטים 70.

[8]) Michael, אוה״ח p. 587 Nr. 1111.

[9]) כתב הראבי״ה והרוקח (?) והשיאנו זקיני רבנא משה בן רבנא יהודה היה חזן וכו׳.

[10]) K. Halb. zu Zeile 10: זמן ביום וכ״כ המיימוני והרוקח ורבי׳ ברוך שאין לברך זמן ביום.

[11]) ואומר רב נטורנאי גאון.

[1]) מהר"ף התפלל ביום הכפורי' שחל להיות בשבת ואמר אבינו מלכינו בנעילה ואמר התמינו ומוהר"ם נהג מנהג זה.

[2]) כתב רבי' פרץ בשם חמיו. [3]) כתב רב סעדיא גאון.

[4]) MS. 1907, 113, Nr. 195.

[5]) מצאתי בשם מוהר"ם מרוטנבורק וז"ל אשר ראיתי בצרפת מו' הר"ר שמואל ז"ל וכו'.

[6]) Einleitung zu סדור רש"י p. XXX; רש"י zu Sanhedrin 97 b.

[7]) ורבי' שמואל בר דוד הלוי העיד מפי אביו; vgl. פרדס Nr. 21 und 198.

[8]) והר"ר שמואל מרוינשבורק הורה [כן] משמו של ר' יצחק.

[9]) MS. 1907, 113, Nr. 202; הגורן IV, 81.

[10]) Germania Judaica s. v. Bonn.

[11]) MS. 1907, 113, Nr. 210; הגורן IV, 83 n. 7.

[12]) K. Halb. Zeile 23: וכן כתב רב [שמריה בר] שמחה vgl. שה"ג in דברים עתיקים II, 9: ור' שמריה בר שמחה הוא יסד ספר הכלבו.

[13]) GJ. p. 255, Nr. 3.

Talmaï (?) Gaon, 23 a [1]).
Zemach, 23 a, 25 b, 27 a.

II.

אבות דרבי נתן 27 b* [2]).
אגדה אבי' מלכי' [3]) 21 a.
הלכות גדולות, 23 a, b, 24 a, 25 a, 26 b.
אורח חיים [טור], 26 b*, 27 b*.
ירושלמי 21 a, 22 b*, 23 b, 24 b, 25 a.
לקח טוב 23 b [4]).
מחזור וויטרי 27 a.
מלחמת מצוה 21 a*.
ס' מצות גדול 21 b, 24 a, 27 a.
ס' מצות קטן 27 a.
ס' המצות 27 a.
ס' המקצועות 26 a.
סדר עבודה אתה כוננת 23 a [5]).
סדר רב עמרם 21 a, b, 22 b, 23 a, 25 a, 26 a, 27 a (?) [6]).
מס' סופרים 24 a, 25 b.
ספרי 23 a.
הערוך 22 b, 24 a, 25 a.
ס' העתים 22 a, b, 23 a [7]), b, 24 a, 25 a; א"ר 651, 8, 20, 665, 1.
מתוחים [דר] אדיר (פי' [8]) 26 b [9]).
פירושים צרפתים V.
פסיקתא 21 a.
ס' הפרדס 26 b.

---

[1]) בסדר רב עמרם גאון ורב תלמי גאון ופר"ח תוקעין וכו'.

[2]) Stimmt mit unseren Ausgaben nicht überein, die Ergänzung von ג' דברים נאמרו בכלי נחושת findet sich in פרקי דרבינו הקדוש (Schönblum p. 31 a Nr. 74).

[3]) K. Halb.

[4]) Buber, Einleitung zu לקח טוב S. XXIX.

[5]) K. Halb.

[6]) נטילה שלאחר קידוש רשב"ט ורב עמרם אמרו.

[7]) K. Halb.: וכן כתב רב [שמריה בר] שמחה [ו]בספר העיתים.

[8]) Vgl. מנהגי מהרי"ל anfangs הלכות חמץ: וגדול אחד פירש הפייט דאדיר דר מתוהים.

[9]) Vgl. מהרי"ל anfangs הלכות בדיקת חמץ.

III.

Fremdworte.

---

[1]) Unsere Ausgaben enthalten Vieles nicht, das im Namen des רוקח citiert wird. Vgl. Michael אוה"ח p. 231; Zunz, Ltg. 3 0; ZtHB. 1909, 21. Viele Stellen, welche אמרכל und LA. im Namen des רוקח überliefert, finden sich in unseren Editionen nicht vor.

[2]) K. Halb!

Die bisher unedierten Teile von Maimonides' Mischnah-Kommentar zu Rosch Haschanah.

Von Dr. **Salomon Bamberger** (Hanau).

(Vgl. hebr. Abt. S. 248—260).

Der Text der vorliegenden Ergänzung zu Friedländers Arbeit in der „Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer“ ist der bereits mehrfach von den Herausgebern einzelner Teile beschriebenen, der Königlichen Bibliothek zu Berlin gehörigen Handschrift Ms. Or. Qu. 567 entnommen, die ich, dank dem Entgegenkommen der Bibliotheksverwaltung und der Direktion der hiesigen Kgl. Zeichenakademie, in deren Räumen benutzen konnte. Zur Vergleichung dienten die dem sel. Professor Bacher gehörige und von diesem mir für einige Zeit freundlichst überlassene Handschrift sowie Photographieen aus dem Oxforder Codex Poc. 242, die mir Herr Professor Cowley bereitwilligst zu besorgen die Güte hatte.

Ich habe davon abgesehen, alle die bekannteren und häufigeren orthographischen Verschiedenheiten der Handschriften, wie הדׄא — הדׄי, אדׄא — אדׄי, כמא — כמי, דׄאלך — דׄלך u. dgl., zu verzeichnen, und mich darauf beschränkt, in den Anmerkungen nur seltenere orthographische sowie sachliche Abweichungen der Manuskripte zu notieren. Den Mischnahtext habe ich, soweit nicht offenkundige Schreibfehler vorlagen, genau nach der Berliner Vorlage wiedergegeben.

In den Noten bezeichnet א die Berliner, ב die Bachersche und ג die Oxforder Handschrift.

Was die Uebersetzung betrifft, so habe ich nicht danach gestrebt, alle Arabismen daraus zu entfernen, — wer sich mit unserem Werke beschäftigt, weiss, dass er es mit einer Uebersetzung zu tun hat, die naturgemäss sprachlich die hebräisch

geschriebenen Werke des Meisters nicht erreicht —; ich habe vielmehr nur die beim Lesen am meisten störenden Härten entfernt und zwar, ohne auf solche kleinen stilistischen Aenderungen jeweils einzeln hinzuweisen. Regelmässig habe ich das mit אָמְרוּ leicht zu verwechselnde אֲמָרוֹ, dem Beispiel älterer Uebersetzer folgend, durch מה שאמר oder dgl. ersetzt. Ueber Fehler einzelner oder aller Ausgaben und die von mir dafür eingesetzte Berichtigung habe ich das Nötige in den Anmerkungen gesagt. Einige Stellen sind zwar nicht eben fehlerhaft, aber doch undeutlich übersetzt und infolge dieses Mangels an Deutlichkeit entstellt in andere Uebersetzungen, z. B. die des Surenhusius, übergegangen, der offenbar in diesem Traktat ausschliesslich den hebräischen Ausgaben gefolgt ist[1]); auch diese nicht unbedingt falschen Stellen habe ich zu verbessern für richtig erachtet. So z. B. fehlt in I, 1 (S. II Z. 4 v. u.) das Wort השנה vor מעשר בהמה, steht der stat. abs. תחלה statt des constr. תחלת und lautet infolgedessen der Satz bei Surenhusius ganz verstümmelt: ceterum quod Misnae autor prius loquitur de pecoris decimatione. Surenhusius' falsche Auflösung der Abkürzung למ"ד (siehe Anm. c), die einen sinnlosen Satz ergibt, hat mir, neben anderem, auch zum Anlass gedient, diese missverständliche Abkürzung durch eine andere Fassung des Satzes zu vermeiden. —

Für die Bereicherung des Lexikons bietet unser Text keine eigentliche Ausbeute; ich verzeichne nur einige neue Belege für Wortbedeutungen, die bisher nur vereinzelt nachgewiesen sind, z. B. die bei Friedländer erwähnte Form תקדמה (S. VI Z. 15) und בלוז (S. XI Z. 17).

Die Quellenangabe für die in der Mischnah angeführten Bibelstellen habe ich in den Text eingefügt; die im Kommentar vorkommenden Zitate sind nicht im Text und in der Uebersetzung, sondern nur in dieser nachgewiesen.

[1]) Vgl. die in Anm. a citierte Stelle aus III, 5 (sed hic casus quoque alio in loco exponetur) und Anm. h (in aliquibus locis).

Etwas über die Termini „Orthodoxes und gesetzestreues Judentum".

Von Dr. J. Wohlgemuth (Berlin).

Der Jubilar, dem diese Festschrift gewidmet ist, nimmt innerhalb des Kreises der deutschen Judenheit, welche die Charakterisierung als „orthodox" ablehnt und sich als „gesetzestreu" bezeichnet, die führende Stellung ein. Es erscheint daher ein Beitrag über die Entstehung der Termini „orthodoxes und gesetzestreues Judentum" und ihre Berechtigung an diesem Orte nicht unangebracht.

Was die Entstehung des Ausdrucks „orthodoxes Judentum" betrifft, so ist die Feststellung interessant, dass die Bezeichnung „orthodoxes Judentum" als eine selbstangenommene und nicht von den Gegnern aufgelegte eintritt und dass andererseits die führenden Geister in beiden religiös differierenden Lagern diese Bezeichnung vermieden,

Es kommt für die Feststellung natürlich nicht darauf an, dass irgendwo einmal der Ausdruck „orthodox" gefallen ist. Es ist von vornherein anzunehmen, dass dieser Ausdruck in Uebertragung von christlichen Verhältnissen verschiedentlich gebraucht worden ist. Berliner sagt in seiner Schrift „Zur Lehr und Wehr" S. V, dass Furtado ihn zum erstenmal angewandt. Wir finden ihn bereits als selbstverständlich und offenbar gebräuchlich in einer Diskussion der Beantwortung der 11. Frage, die der Notabelnversammlung vorgelegt wurde. Ein Mitglied hatte bemerkt: Man müsste Gesetz Gottes und nicht Gesetz Mosis sagen. Darauf erwiderte ein Anderer: „Ich kann versichern,

ohne dem Mitglied, das vor mir gesprochen, Unrecht zu tun, dass meine Eltern ebenso orthodox waren, als es nur sein kann und doch haben sie immer תורת משה gesagt.[1])

Es ist also auch nicht ganz richtig, wenn Grätz für die Zeit des ersten Hamburger Tempelstreits ganz allgemein behauptet, die altfromme konservative Partei wäre von ihren Gegnern mit falscher Entlehnung aus der Kirchensprache die orthodoxe genannt worden.[2]) Und zwar in einem doppelten Sinne nicht. Einerseits, wenn damit gesagt sein soll, dass die Bezeichnung von den Gegnern geschaffen wäre. Aus dem erwähnten Zitat geht hervor, dass eine solche Entlehnung sich ohne jedwede Absicht von selbst darbot. Sodann ist auch nicht festzustellen, dass dieser Ausdruck im Munde der Reformer besonders häufig und ganz allgemein gebräuchlich war. Wir kommen darauf noch zurück. Uebrigens sagt auch Zunz in seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen“, 2. Aufl., S. 476, dort, wo er die Gegenwart behandelt und eingehend über die Reform spricht und auch die Gegensätze innerhalb der Gemeinde berührt, dass gegen die Abhaltung des Gottesdienstes in Berlin von Jacobsohn „der s o g e n a n n t e orthodoxe Teil der Gemeinde eingenommen war“.

Wesentlich ist es, wie die führenden Geister in den beiden Lagern die Vertreter des überlieferten Judentums bezeichneten und vor allem, wie in systematischen Darstellungen über die Zerklüftung des Judentums, über die Bedürfnisse der Zeit, über die Notwendigkeit von Reformen, kurz überall dort, wo diese Bezeichnung, wenn sie im Bewusstsein der betreffenden Schriftsteller lebendig gewesen wäre, unbedingt hätte stehen müssen, wie hier die Vertreter des konservativen Judentums charakterisiert wurden.

Verfolgen wir da einige Zeitschriften, die am ehesten für die Wahl solcher Bezeichnungen in Betracht kommen, so tritt uns selten der Ausdruck „orthodox“ entgegen. In „Sulamith“, Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der

---

[1]) Vgl. Bran, Aktenstücke S. 363.

[2]) Gesch. d. J. XI S. 380.

jüdischen Nation, kommt von 1806—1843 nur ein einziges Mal das Wort vor[1],) obwohl viele Aufsätze dazu hätten Veranlassung geben können, wie 1806 S. 161 ff., S. 332 ff., 1807 S. 182—88, 1811 S. 289—97, 1819 S. 194. Und noch im Jahrgang 1843, S. 226 ff. spricht David Cassel in seinem Aufsatz „Ideen zu einer Geschichte des mosaischen, jüdischen Gesetzes“ von „Konservativen“ und „Reformern“. Im „Orient“, im „Israelit“ des 19. Jahrhunderts“, im „Jedidja“ und der neuen Folge des „Jedidja“, im „Allgemeinen Archiv des Judentums“, in der von Wilhelm Freund herausgegebenen Zeitschrift „Zur Judenfrage in Deutschland“ 1843—44, um nur einige bekannte Zeitschriften dieser Zeit zu nennen, kommt das Wort gelegentlich vor, aber nicht als durchgängige charakteristische Bezeichnung, wie wir sie in späterer Zeit gewöhnt sind. Auch Hess, Holdheim, Jolowitz, Rebenstein, Stern usf. führen es nicht regelmässig im Munde. Charakteristisch sind dafür solche Aufsätze, in denen man diese Bezeichnung sich öfters wiederholend erwartet. Bei Hess etwa seine fortlaufenden Betrachtungen in der Zeitschrift „Der Israelit des XIX. Jahrhunderts“ betitelt „Geschichte des Tages“; bei Holdheim, Abhandlungen wie „Verketzerung und Gewissensfreiheit“. „Ueber die Autonomie der Rabbinen“; bei Rebenstein, der speziell auf die verschiedenen Parteien eingehende Aufsatz „Unsere Gegenwart“ („Zeitschrift zur Judenfrage in Deutschland“ II., S. 7—25, 65—108). Gerade der letztere ist besonders beweiskräftig — soweit ein argumentum e silentio beweiskräftig sein kann. Da fordert die Einteilung in „Die fünf verschiedenen Judentümer“, die er S. 75 ff. gibt, gebieterisch das Wort, wenn es ihm als richtig charakterisierendes angemessen erschienen wäre. Der Aufsatz eines so radikalen Reformers wie Jolowitz im „Literaturblatt des Orients“, Jahrg. 1840: „Die fortschreitende Entwicklung der Cultur der Juden in Deutschland von Mendelssohn bis auf unsere Zeit“ ist nicht minder

[1]) Sulamith V 2 1819 S. 42. Es handelt sich um einen Bericht über die neue israelitische Freischule, in der ein Zuhörer der Prüfung „ein seltenes Beispiel der krassesten Orthodoxie gab“.

charakteristisch. Bis auf Kolumne 640, wo das Wort orthodoxe Anhänger vorkommt, ist für diese Bezeichnung durchgängig eine andere gewählt. Ebensowenig hat diese Bezeichnung im Munde der Reformer etwas allgemein herabsetzendes, oder soll sie stets im Sinne der christlichen Orthodoxie genommen werden. Stern unterscheidet in seinem Aufsatz: „Das Judentum als Element des Staatsorganismus“ (Zeitschrift „Zur Judenfrage in Deutschland“ 1843, S. 129) drei Klassen: Die Orthodoxen, die Indifferenten und die Reformierenden, bemerkt aber ausdrücklich, es handelt sich bei den Ersteren nicht um einen Orthodoxismus des G l a u b e n s, sondern um einen Orthodoxismus des H a n d e l n s. Und Holdheim in dem erwähnten Aufsatz „Verketzerung und Gewissensfreiheit“ sagt zwar von seiner Amtsführung (S. 87): „Im Leben wie im Gottesdienst wird nach den Lehren und Satzungen der o r t h o d o x e n K i r c h e überall verfahren“, dass er aber trotz des Wortes darunter nicht den Geist der christlichen Orthodoxie meint, geht aus seinen anderen Ausführungen hervor, indem er die Freiheit der Forschung bei alledem fordert.

Doch wird es bei dem Umstand, dass immerhin das Wort „orthodox“ von den Reformern gebraucht wird, mehr Sache des persönlichen Eindrucks sein, ob man ihnen eine Vorliebe für dies Wort zusprechen will. Bei zwei Männern und den eigentlich führenden, ist aber jeder Zweifel ausgeschlossen, dass sie das Wort bis zu einem gewissen Zeitpunkt mit aller Absicht mieden, bei Geiger und S. R. Hirsch.

Geiger hat in Korrespondenzen, vor allem im „Israelit des XIX. Jahrhunderts“[1], wo er unter dem Schutze der Anonymität und Pseudonymität sich in heftigen Angriffen auch gegen ihm Näherstehende erging, oft die Bezeichnung Orthodoxie; sie soll fast immer eine Herabsetzung enthalten. In der „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie“ jedoch, in allen Artikeln, welche sich mit den Zeitfragen auseinandersetzen, ist dieser Ausdruck, wie uns scheint, mit Absicht vermieden.

[1] Die Autorschaft von Geiger steht fest nach Moritz Stern in „Abraham Geiger Leben und Lebenswerk.“ S. 428 ff.

Gleich in dem ersten programmatischen Aufsatz: „Das Judentum unserer Zeit und die wissenschaftlichen Bestrebungen in ihm", Bd. I. S. 8: „Es gibt notwendig zwei streng geschiedene Parteien. Die eine, wir kennen sie, sie will mit wenigen Ausnahmen alles so lassen usw." die naheliegende Bezeichnung fehlt. Doch S. 10, wo sie den Charakter einer Schmähung hat, da tritt sie uns entgegen: „. . . . Mit riesigen Schritten vorwärts gegangen, sonst bist du ein Jesuit, ein Heuchler, ein Obskurant, ein Orthodox."

In dem Artikel: „Heuchelei die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit", I, 285—306 wird der Ausdruck „formgläubig" gebraucht für „orthodox". Ebenso sind in dem Aufsatz „Neues Stadium des Kampfes in dem Judentum unserer Zeit" II, S. 209—225. Man vergl. S. 223, desgl. III, S. 313—332 „Die Rabbinerzusammenkünfte ein Sendschreiben." Dort ist immer die Rede von Formenglaube und Formendienst, Formenstarrheit und Formenknechtschaft, von geist- und herztötendem Mechanismus, antiformgläubigen Bestrebungen. Besonders charakteristisch ist hier wieder S. 326, 328, wo die Klassen der verschiedenen Gläubigen rubriziert werden. Vgl. ferner Band IV, S. 1—12 „Der Formenglaube in seinem Unwerte und in seinen Folgen". Auch noch in Band V, S. 1—35, in dem ebenfalls programmatischen Aufsatz „Die Aufgabe der Gegenwart" vermissen wir die Bezeichnung. Ebenso in Bd. VI, S. 1—16, 81—90 „Die religiösen Taten der Gegenwart im Judentum". Wenn wir nichts übersehen, wird das Wort von Geiger in allen Bänden nur zweimal gebraucht, IV, S. 118 in Anführungsstrichen der „orthodoxe Israelit" in einer Besprechung von Creizenach's שורת הדין, und V, S. 384 in einer Erörterung über Creizenach's Zeitschrift.

In Band VI, S. 38, in einer „Rundschau" gelegentlich der Kritik der projektierten Theologenversammlung heisst es jedoch: Der fein ausgesonnene Plan, dass die Männer der Bildung, welche den Schein der Orthodoxie um sich breiten, und die Männer der Orthodoxie, welche gern einen gewissen Schein von Bildung haben möchten, sich zu einer Coalition vereinigen usf. In-

zwischen war im Jahre 1845 von Vorkämpfern des gesetzestreuen Judentums „Der treue Zionswächter" begründet worden, als „Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judentums". Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese entschiedene Selbstcharakterisierung auch Geiger jedes Zwanges entband und ihn veranlasste, in grösserem Umfang von dieser Bezeichnung Gebrauch zu machen. In den Jahren 1848—61 finden wir mit Ausnahme der Schrift „Notwendigkeit und Mass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes. Ein Wort zur Verständigung" keine allgemeine Auseinandersetzung über religiöse Zeitfragen von Geigers Hand. Mit dem Jahre 1862 beginnt Geigers „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" und damit wieder seine häufige Stellungnahme zu den Parteien innerhalb des Judentums. Hier hat das Wort „orthodox" bei ihm grösseres Bürgerrecht erhalten und tritt uns öfters entgegen.

Dennoch fehlt es auch hier in einer Reihe von Aufsätzen, in denen man es erwartet. Geiger ist eben der Meinung, dass das Wort Orthodoxie eine falsche Bezeichnung für das Festhalten am überlieferten Judentum ist. Darüber hat er sich auch sehr deutlich in einer Schrift „Die letzten Jahre", Sendschreiben an einen befreundeten Rabbiner (Geiger, Nachgelassene Schriften Band I, S. 1—51) ausgesprochen. Es sei gestattet, diese Stelle die sehr charakteristisch ist, in ihrem ganzen Umfange zu bringen:

Seitdem das Judentum aus seiner völligen Isolirtheit herausgetreten ist und man dessen Angelegenheiten und die Differenzen in ihm in deutscher Sprache bespricht, haben manche, die eben nicht die Fragen und Streitpunkte in ihrer Wahrheit und Tiefe erkannt haben, geradezu die im Christentume gebräuchlichen Ausdrücke mit herübergenommen und, die verschiedenen im Judentume herrschenden Ansichten mit denen im Christentume identificirend, für jene auch die Bezeichnungen angenommen, welche für diese gang und gäbe und passend sind; ein trauriger Beweis, wie wenig noch mit wahrhaft wissenschaftlicher Einsicht und Schärfe diese Gegenstände erfasst werden. Ohne hier auf den so häufigen Ausdruck „Altes Testament" für Bibel aufmerksam zu machen, welcher die Anerkennung eines neuen in sich schliesst, lassen Sie uns nun einmal die Ausdrücke Rationalismus und Supranaturalismus, Heterodoxie und Orthodoxie genauer betrachten. Im gegenwärtigen Christentume dreht sich die Frage um die Möglichkeit übernatürlicher, nicht

durch Vernunft zu erfassender Erscheinungen und Tatsachen; wer diese zugibt, ist Supranaturalist, wer sie in Abrede stellt und die Vernunft als oberste Richterin anerkennt, ist Rationalist. Aber auch zu allen Zeiten der Kirche handelte es sich um Dogmen. Glaubenssätze, die von den Repräsentanten der Kirche oder deren Mehrzahl als Glaubenslehren derselben festgestellt wurden; wer sie annahm, war demnach rechtgläubig, orthodox, wer sie verwarf oder modificierte, war hetorodox, andersgläubig. Um alles dieses handelte es sich bei den Juden gar nicht. Nicht ob Uebernatürliches möglich oder nicht, nicht ob gewisse Glaubenssätze mit dem Fundamente des Judentums gehören oder nicht, ist die Frage. Wenn man wollte, könnte man, nach Art der Allbeweiser, beweisen, die Talmudisten und deren Anhänger seien sehr arge Rationalisten gewesen. Andererseits ist in der gegenwärtigen Zeit bei denen, welche Umgestaltung wünschten, von einem rationalistischen System und Heterodoxie gar nicht die Rede.

Nicht ob die Welt aus Nichts geschaffen, nicht ob unmittelbare oder mittelbare Offenbarung anzunehmen sei, nicht ob Wunder geschehen oder nicht, ob Glaubenssätze in ihrer Strenge anzunehmen sind oder nicht, ist der wesentliche Differenzpunkt, wenn dieser auch manchmal auf der einen oder anderen Seite mit hineinspielen mag, die Frage ist also nicht eine Frage der Vernunft, sondern eine Frage der Gesinnung und der Geschichte. Was die Gesinnung betrifft, so ist der Streit darüber, ob eine Handlung an sich genügt, etwa bloss mit dem abstracten Gedanken, dass sie um Gotteswillen geschieht, oder ob mit der Handlung sich eine bestimmte, unser religiöses Leben bestimmte Gesinnung verknüpfen müsse, d. h. ob die Handlung geeignet sein muss, ein bestimmtes religiöses Moment auszudrücken oder anzuregen. Man könnte in dieser Beziehung diejenigen, welche die blosse Handlung für genügend halten, die Legalen oder Gesetzlichen, die Andern, welche die Gesinnung als das Wesentliche fordern, die Religiösen oder die Frommen nennen. Damit hängt nun die geschichtliche Frage enge zusammen. Eine wahrhaft religiöse Gesinnung erzeugt notwendig die Geltendmachung einer gewissen Subjektivität, nicht des Einzelnen, sondern des ganzen Zeitalters, da der Ausdruck der Gesinnung durch die Verschiedenheit der Gesittung in verschiedenen Zeiten auch verschieden sein muss. Die Frage der Geschichte lässt sich so formulieren: hat die Geschichte bloss die einseitige Gewalt, in der Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft unabänderlich festgestellt zu haben, oder hat sie die unversiegbare, in immer neuer unerschöpflichen Kraft den für die Ewigkeit herrschenden Geist auszuprägen, frühere Aeusserungen zu modificieren, neue an deren Stelle zu setzen? Der Legale nimmt natürlich das Erstere an und ist somit *einseitig geschichtlich*, der Religiöse wird zu letzterer Annahme getrieben und ist *wahrhaft geschichtlich*; dass er hierin ganz das Verfahren des talmudischen und rabbinischen Judentums auf seiner Seite hat, ist bereits oben nachgewiesen worden. Also nicht Rationalismus und Supranaturalismus, Heterodoxie und

Orthodoxie, sondern Religiösität und Legalität, wahrhaft und einseitig historischer Sinn treten in die Schranken.

Von der Erörterung darüber, ob der aufgestellte Gegensatz zwischen Religiösität und Legalität berechtigt ist, soll hier abgesehen werden. Desgleichen darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass Geiger sich hier gegen eine falsche Formulierung der Antithese Supranaturalismus oder Orthodoxie und Rationalismus wendet. Das geht aber unleugbar aus ihr hervor, dass nach Geigers eigener Ueberzeugung die Bezeichnung Orthodoxie für die Bekenner des überlieferten Judentums unangemessen ist. Freilich ist er inkonsequent genug, in dem gleichen Aufsatz diese Bezeichnung mehrfach zu gebrauchen.

Mit eiserner Konsequenz hat S. R. Hirsch bis zu einem gewissen Zeitpunkt diesen Ausdruck vermieden. Es wird sich bis auf die Zeit des Streites um das Austrittsgesetz wohl kaum eine einzige Stelle in seinen Schriften, Aufsätzen und Korrespondenzen entdecken lassen, wo er dies Wort anwendet. Uns ist es wenigstens nicht gelungen, eine solche zu finden. Und das ist begreiflich. Ist doch S. R. Hirsch ein geschworener Feind aller Uebertragungen von Begriffen, die anderen Religionen entnommen sind. In zahlreichen Aufsätzen kehrt der Gedanke wieder, dem er klassischen Ausdruck in seiner Betrachtung zum Siwan (Gesammelte Schriften I, 80 ff.) verliehen, dass die Entlehnung derartiger Begriffe ein völlig schiefes Bild von dem Wesen des überlieferten Judentums gibt. Wenn er dort sogar Ausdrücke wie Religion, Kultus und Theologie als völlig unangemessen ablehnt, so gilt ihm das natürlich in viel höherem Masse von der Bezeichnung „orthodoxes Judentum".

In den Erörterungen über das Austrittsgesetz sah sich S. R. Hirsch gezwungen, seiner prinzipiellen Abneigung gegen diesen Ausdruck zuwider zu handeln. Aus der „Denkschrift über die Judenfrage in dem preussischen Gesetz betreffend den Austritt aus der Kirche" 1873 (Ges. Schr. IV, S. 239 ff.) ersehen wir auch den Grund für diese seine Wahl des neuen Ausdrucks. Er sagt dort (S. 243): „Wir unterliegen leider dem nicht zu unterschätzenden Nachteile, dass wir keinem der legislatorischen

Faktoren des Staates die Zumutung stellen können, sich durch Selbsteinsicht in die jüdischen Bekenntnisquellen ein gerechtes Urteil über die in Frage kommenden Verhältnisse zu bilden. Um dies Verständnis den in Betracht kommenden legislatorischen Faktoren nicht noch mehr zu erschweren, die nach seiner Ueberzeugung mit der Charakterisierung als rabbinisches und gesetzestreues Judentum nichts Rechtes anzufangen wüssten, wählte er einen Ausdruck, für den wenigstens eine Analogie in der christlichen Kirche gegeben wäre. Das Gleiche geschieht in der ebenfalls für die Behörden bestimmten Schrift: „Das Prinzip der Gewissensfreiheit und die Schrift des Herrn Rechtsanwalts und Notars Makower über die Gemeindeverhältnisse der Juden in Preussen“ 1874 (Ges. Schr. IV, S. 311 ff.). Für die Schriften, welche, den Austritt aus der Gemeinde behandelnd, für die Gesinnungsgenossen bestimmt waren, lag dieser Grund nicht vor, aber nachdem er sich diese Bezeichnung einmal abgerungen, hielt er sie fest. Doch ist sein Widerstreben noch bemerkbar, indem in den ersten Schriften: „Der Austritt aus der Gemeinde“ 1876 (Ges. Schr. IV, S. 295 ff.) und im „Sendschreiben“ (1877) (Ges. Schr. IV, S. 311 ff.) noch von dem alten gesetzestreuen Judentum d a s m a n o r t h o d o x n e n n t, gesprochen wird und der alte Ausdruck ihm häufiger in die Feder kommt, während er in den späteren Streitschriften gegen Bamberger (Ges. Schr. IV, S. 316—407) völlig zurücktritt. Die Absicht wird recht deutlich, wenn man mit diesen Schriften die anderen derselben Tendenz welche die Gründung und Entwickelung der Gemeinde „Israelitische Religionsgesellschaft“ zu Frankfurt a. M. betreffen, vergleicht: „Das rabbinische Judentum und die soziale Bildung“ 1853, „Das rabbinische Judentum und der Herr Dr. Hess“ 1854 und „Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt“ 1854 (Ges. Schr. III, S. 476—530). Obwohl die beiden ersten in nichtjüdischen Tageszeitungen erschienen sind, ist die Charakterisierung des überlieferten Judentums als eines orthodoxen streng vermieden.

Die religiösen Bewegungen in Ungarn[1]), im Verlauf derer

[1]) Sehr interessant ist es, dass auch bei Leopod Löw erst in den fünf-

die Anhänger des überlieferten und des Reformjudentums sich in zwei staatlich anerkannte Organisationen der Orthodoxie und der Neologie zusammenschlossen, trug dann dazu bei, die Nomenklatur zu befestigen. Und auch für Deutschland gab ihr S. R. Hirsch in gewissem Sinne einen offiziellen Charakter durch die Gründung der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums".

Gehen wir nun unsererseits in Kürze auf die Angemessenheit des Terminus „orthodoxes Judentum" ein, so haben wir folgendes zu bemerken.

Die Bezeichnung „Orthodoxie" in eigentlich spezifischem Sinne ist nicht einmal von den beiden christlichen Konfessionen, dem Katholizismus und Protestantismus rezipiert. Der Terminus kam zwar in allgemeinen Gebrauch nach den Konzilien zu Nicäa, Konstantinopel und Chalkedon und bedeutete damals vor allem die Anerkennung der Lehre von der Dreieinigkeit und der Göttlichkeit der Person des christlichen Religionsstifters. In dem Kampfe um die Bilderverehrung in der orientalischen Kirche galt dann das Festhalten an der Bilderverehrung für orthodox. Der Sieg der Bilderfreunde im Jahre 842 wurde durch ein jährliches Fest verewigt, welches das Fest der Orthodoxie genannt wird. In dem Kampf der orientalischen und occidentalischen Kirche nahm dann erstere für sich die Bezeichnung „orthodox" in Anspruch. Die katholische Kirche hat diesen Terminus ohne weiteres der orientalischen überlassen. Aber

ziger Jahren das Wort „Orthodoxie" auftritt. In den Schriften: „Die Reform des rabbinischen Ritus auf rabbinischem Standpunkt" 1835 (Ges. Sch. I S. 15) spricht er von den drei Richtungen: der rabbinischen Richtung, die wiederum sich in den antiken und modernen Rabbinismus gliedert, der historischen und der Accomodationsrichtung. Ebd. S. 24 sagt er: „Schwieriger als gegen die sogenannten (sic) Orthodoxen ist die Verteidigung der Accomodationstheorie gegen die Antirabbiniten." Ebenso hätte man in Artikeln aus den Jahren 1844 und 1846/47 (Ges. Schriften IV S. 356 und S. 435) diesen Ausdruck erwartet. Im Jahre 1851 kommt freilich dieser Ausdruck schon mehrfach bei ihm vor. Doch spricht er auch hier (S. 165 ff.) zumeist von dem Gegensatz zwischen Alt- und Neurabbinismus und stellt S. R. Hirsch als Romantiker der Orthodoxie gegenüber.

benso versteht man im Protestantismus unter der „Orthodoxie" ur eine bestimmte Periode, die der heftigen dogmatischen treitigkeiten während des 16. und 17. Jahrhunderts. Und wenn uch in der volkstümlichen Redeweise die konservative Richtung ls orthodox bezeichnet wird, so charakterisiert sich diese selbst ur als positiv.

Ist nun diese Entlehnung und Uebertragung auf das Judenum im spezifischen Sinne eine falsche, so ist sie es nicht ganz, venn wir von der Bedeutung des Wortes in geschichtlichem Sinne absehen. Wir könnten auf die Bedeutung des Wortes urückgehen, das zum Ausdruck bringt, dass das rechte Meinen und der rechte Glauben für das Wesen der Religion entscheidend st, und nun fragen, ob in diesem Sinne man mit Recht von inem orthodoxen Judentum reden kann.

Fasst man die Frage ganz allgemein, so könnte sie nur ntschieden verneint werden. Das Judentum besitzt, wenn auch Dogmen, so doch keine Dogmatik, und eine Orthodoxie ohne ine ausgebildete Dogmatik ist ein Widersinn. In dem eigentichen Grundbuch der jüdischen Religion, in der Bibel, ist auch nicht einmal der leiseste Ansatz zu einer Dogmatik. Alles, was an dogmatischen Gedanken in ihr ausgesprochen sein soll, ist wohl mehr in den Text hineingetragen. So, wenn in dem ersten Vers der Genesis בראשית ברא א את השמים ואת הארץ die Schöpfung aus dem Nichts gelehrt sein soll. Alles, was der Inhalt einer Dogmatik ausmacht, lebt in den Kundgebungen der Bibel als Voraussetzung. Probleme werden nicht erörtert, weil die religiösen Grundideen ein fester Besitzstand waren. Niemals war es den Autoren der Bibel zweifelhaft, dass ein Gott ist, sein Dasein brauchte daher nicht bewiesen, seine Existenz nicht einmal beteuert zu werden. Im praktisch-religiösen Leben trat das Leid des Gerechten und das Glück des Frevlers dem frommen Gemüt als Problem entgegen, und das Problem der Theodicee ist das einzige religiöse Problem, das eingehend erörtert wird. Und gegenüber der Vielgötterei musste der Monotheismus als Glaubenssatz verkündet werden.

Aber eben mit diesem Glaubenssatz tritt sofort die Ortho-

doxie in die Erscheinung. Orthodoxie ist ein Relationsbegriff. Er hat nur dort einen Sinn, gewinnt aber eben dort seine ganze Bedeutung, wo er gegen eine Heterodoxie sich wendet, gegen ein A n d e r s glauben, vor allem, wenn die Ueberzeugung vorherrscht, dass dieser Glaube der einzig richtige ist. Darum konnte in der Antike nie von einer Orthodoxie im eigentlichen Sinne die Rede sein, weil sie die Existenz anderer Götter nicht bestritt.

In diesem Sinne haben wir es auch im Judentum überall dort mit Orthodoxie und Heterodoxie zu tun, wo Grundwahrheiten, die von dem Gesamtbewusstsein der Bekenner bis zu einem gewissen Zeitpunkt vertreten wurden, von einem Teile angezweifelt wurden. Der Sadduzäismus und das Judenchristentum schafft den Begriff des מינות. Dem Karäertum gegenüber fühlt sich der Rabbinismus als orthodox. Und wenn in der neueren Zeit die seit Jahrtausenden innerhalb des Judentums herrschende Ueberzeugung von der göttlichen Offenbarung seitens des Reformjudentums aufgegeben wird, so ist hier die Entgegenstellung von Orthodoxie und Heterodoxie durchaus am Platze.

Es ist aber aus der Bedeutung der Orthodoxie als eines Relationsbegriffes ebenso klar, weshalb die theoretischen Erörterungen über Glaubenssätze im Talmud und Midrasch, bei unseren Exegeten und Religionsphilosophen nicht zu einer orthodoxen Dogmatik geführt haben. Während das Christentum seinen religiösen Besitzstand gegen ein ausserordentlich vielseitiges und mannigfaltiges Gemisch von Anschauungen consolidieren musste, ist der Kreis des pharisäischen und später rabbinischen Judentums ein so in sich geschlossener, dass es einer gleichen energischen Tätigkeit nicht bedurfte. Dazu kam, dass aus Gründen, die bekannt sind, das theoretische und praktische Interesse sich vorwiegend auf die Weiterbildung und Feststellung der Halacha konzentrierte. Selbst unsere Religionsphilosophen, die eigentlich Berufenen für den Ausbau einer Dogmatik, zeigen keine Neigung zu einer derartigen Systembildung. Nicht weil sie „Rationalisten" waren. Auch der Rationalismus hat seine Dogmen, und derjenige, den man unter den jüdischen Religionsphilosophen noch mit grösstem Rechte

einen Rationalisten nennen könnte, Maimonides ist noch am ehesten als Dogmatiker zu bezeichnen. Sondern weil das Bedürfnis, gegen widerstrebende Richtungen eine Abwehrstellung einzunehmen, nicht in dem entsprechend starken Masse vorhanden war.

In dem Zeitpunkt, da eine entscheidende Grundwahrheit von einer Gruppe des Judentums bestritten wird, tritt der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie völlig unabhängig davon, ob das Judentum eine systematische Dogmatik besitzt, in die Erscheinung. Als eine solche Grundwahrheit ist die geschichtliche Auffassung von dem Akt der Offenbarung anzusehen, wie sie das überlieferte Judentum vertreten. Sie stellt sich als Grund wahrheit dar, weil aus ihr die Stellung zur gesamten Lebensführung, wie sie von der Thora gefordert wird, resultiert. Ob die Leugnung dieser Grundwahrheit aus einer anderen Stellungnahme hinsichtlich der Bedeutung der Gesinnung für das praktische religiöse Leben, ob sie aus einer anderen geschichtlichen Betrachtungsweise entspringt, ist gleichgültig.

Bei einer solchen Ueberlegung ist alles hinfällig, was Geiger in dem oben gebrachten Citat über den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie im neueren Judentum gesagt. Der Verfasser der Schrift „Ueber die Rabbinerwahl in Breslau“, den Geiger in seiner Entgegnung abfertigt, hatte freilich von der rechten Terminologie keinen Begriff, wenn er sagt: „Jede positive Religion habe ihre supranaturalistische oder orthodoxe und rationalistische Partei.“ Geiger greift aber ebenso fehl, wenn er den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie hinweginterpretieren will. Wir wollen hier völlig davon absehen, ob seine Gegenüberstellung der Legalen oder Gesetzlichen und der Religiösen oder Frommen und ebenso der einseitig Geschichtlichen und wahrhaft Geschichtlichen richtig ist. Der Umstand, dass die Gesinnung als das Entscheidende angesehen werden soll und dass die neue geschichtliche Betrachtungsweise den Bekennern das Recht zur Modifizierung der Lebensäusserungen der Religion geben soll, ist Grund genug von dem Gegensatz Orthodoxie und Heterodoxie zu reden.

Dieser Grund, in der Theorie von einem Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie zu sprechen, findet seine Stütze durch zwei praktische Erwägungen. Die nationale und die mit ihr meist verbundene antisemitische Welle, die das Völkerleben in den letzten Jahrzehnten durchflutete, hat im Judentum eine zwiefache Reaktion ausgelöst. Die Einen taten sich zusammen, um ihre Gleichberechtigung zu verteidigen und die gemeinsame Arbeit, die sie früher mit ihren nichtjüdischen Mitbürgern einte und von der sie jetzt zum Teil ausgeschlossen waren, innerhalb des engeren jüdischen Kreises zu lösen. Die Anderen proklamierten das Nationalitätsprinzip auch für die jüdische Diaspora. Beiden gemeinsam war das Streben, die einzelnen Juden, die in ihrer religiösen Auffassung und Betätigung geschieden waren, in eine Einheit zusammenzufassen, für welche die Stellung zur religiösen Ueberzeugung gleichgültig war. Gegenüber dieser Gefahr, welche aus der Zurückstellung der Gegensätzlichen für die Ueberzeugungstreue der Bekenner des überlieferten Judentums drohte, sah man sich in den Kreisen der Letzteren genötigt, den Gegensatz durch eine anerkannte Selbstcharakterisierung als Orthodoxie energisch zu unterstreichen.

Die zweite Erwägung entsprang denselben Gründen, die S. R. Hirsch s. Z. in dem Kämpfen um das Austrittsgesetz geleitet hatten, und die oben bereits erwähnt. Nur dass diese Gründe sich dadurch in verstärktem Masse geltend machten als Bestrebungen vorherrschten oder zum mindesten befürchtet wurden, die religiöse Selbstbestimmung des Einzelnen zu beschränken und die Verwaltung religiöser Institutionen von einer alle „Richtungen" gemeinsam umfassenden Centrale aus zu leiten. Die in Betracht kommenden gesetzgebenden Faktoren sollte die ihnen leichter verständliche Bezeichnung „orthodoxes Judentum" darüber aufklären, dass es sich innerhalb des Judentums um religiöse Gegensätze handelt, die eine gemeinsame Vertretung ausschlossen.

Was den Terminus „gesetzestreues Judentum" betrifft, so ist dieser von S. R. Hirsch, wenn nicht geprägt, so sicher eingebürgert worden. Einer seiner Grundgedanken, dem er un-

zählige Male Ausdruck verliehen und der schon in den „Neunzehn Briefen“ eine klare Formulierung gefunden, lautet: „Dem Gesetz, dem alle Kräfte bewusst- und willenlos dienen müssen, dem sollst auch du, aber mit Bewusstsein und frei dich unterordnen.“ Gesetzestreue, Unterordnung unter das von Gott geoffenbarte Gesetz, war ihm Wesensmerkmal des Judentums.

Eingebürgert hat sich dann diese Bezeichnung vorwiegend innerhalb des deutschen Judentums. Zunächst nach dem Vorgang S. R. Hirschs, der durch seine umfassende literarische Tätigkeit vorbildlich blieb. Sodann, weil sie den Gegensatz richtig zum Ausdruck brachte, in dem die verschiedenen Gruppen innerhalb der deutschen Judenheit sich voneinander schieden. Trotzdem nämlich in den führenden vor allem theologischen Kreisen, wie schon erwähnt, dogmatische Differenzen vorhanden waren, kam es doch eigentlich nie zu solchen dogmatischen Auseinandersetzungen. Weder hat das Reformjudentum im Laufe der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts seine Lehre in ein System gebracht, noch haben die Vertreter des überlieferten Judentums ihre Lehre in zusammenhängender Darstellung verteidigt. Der Streit Hirsch-Frankel bezog sich nur auf einen einzelnen Punkt, auf das sinaitische Alter der mündlichen Lehre und kann auch nicht als eine tiefgehende Auseinandersetzung über Fragen der Dogmatik angesehen werden, da die andere Seite sich nicht zum Worte meldete. Entscheidend war allein der Gegensatz in der Uebung des Religionsgesetzes, und dogmatische Fragen wurden nur dann gestreift, wenn es sich um Neueinrichtungen des Kultus handelte. In der Bezeichnung „Gesetzestreue“ wurde nur die Tatsache ausgesprochen, dass zwischen denen zu unterscheiden sei, welche in ihrem Leben das Thoragesetz übten, und den anderen, welche es nicht befolgten. Und da eine Gruppe bei allem Festhalten an den biblischen und den meisten talmudischen Vorschriften Bestimmungen des Talmuds und des Schulchan Aruch abrogierte, so suchte man nach einer noch genaueren Charakterisierung und prägte die Bezeichnung: traditionell-gesetzestreues Judentum. In all dem war keine Rede davon, dass das Prinzip der Legalität in

den Vordergrund gerückt, dass die Verinnerlichung der Religion hinter die Erfüllung des Gesetzes hintangesetzt werden sollte. Nur eine Selbstcharakterisierung als Gesetzestreue im Gegensatz zu denen, welche dem Gesetze untreu geworden, war beabsichtigt.

Dennoch wurde die zunächst scheinbare äusserliche Unterscheidungsformel zu einem innerlich begründeten Wesensmerkmal des Bekenntnisses zum überlieferten Judentum. Und das war durch den folgenden Umstand gegeben. Die Haupteinwände, welche frühere Perioden gegen den Glaubensinhalt der positiven Religionen im Allgemeinen und das Judentum im Besonderen erhoben, waren gestützt durch Gedankengänge und Beweisführungen, die der Philosophie und Naturwissenschaft entnommen waren. Durch das Erstarken der religionsgeschichtlichen Disziplin wurden die mannigfachen Zweifel, die das philosophische und naturwissenschaftliche Denken gegen die Wahrheit der Dogmen geltend gemacht hatte, zwar nicht zum Verstummen gebracht, aber in den Hinterdrund gedrängt. Die Fragen über Gottes Wesen, seine Persönlichkeit, die Erschaffung der Welt, die Wunder, die Freiheit des Willens u. s. w. traten zurück vor der Hauptfrage über die Autenthie der biblischen und vor allem pentateuchischen Schriften. Die Stellung zur Offenbarung wurde dadurch in höherem Masse als früher der Angelpunkt der religiösen Ueberzeugung. Und damit die Frage der Verpflichtungskraft des mosaischen Gesetzes. Gesetzestreue war nun identisch mit dem Glauben an die historische Form des Offenbarungsglaubens.

Leistete so diese Bezeichnung den Dienst, der von einem charakteristischen Namen erwartet wird, das wesentliche Unterscheidungsmerkmal für Lehre und Leben der Anhänger des überlieferten Judentums abzugeben, so wurde die Wahl des Namens „gesetzestreues Judentum“ noch durch mehrere Momente unterstützt. Da war zunächst die Abneigung gegen das Wort: Orthodoxie. Man mag noch sehr von der Absicht geleitet werden, mit einem Worte einen bestimmten von dem landläufigen Gebrauch abweichenden Ideenkomplex zu verbinden, es gelingt nicht, dieser

Absicht Geltung zu verschaffen und in der Oeffentlichkeit Anerkennung zu erzwingen, wenn das Wort einmal im Verlaufe der Jahrhunderte seine historische Bedeutung erlangt hat. Friedrich Krause, ein bedeutender Philosoph zur Zeit Hegels, hat den „Eigensinn,“ wie es die Zunftgenossen nannten, in der philosophischen Terminologie eigene Wege zugehen, mit völliger Vereinsamung gebüsst. So haften alle vom Standpunkt des Judentums unliebsamen Züge, die der „Orthodoxie“ innerhalb der christlichen Konfessionen eigen sind, untrennbar an dem Worte und werden ohne Weiteres auf das Judentum übertragen. Dazu kommt, dass überall im politischen Leben die Orthodoxie mit den reaktionären Mächten im Bunde steht, die wenn nicht immer dem Judentum so doch der Judenheit feindlich gegenübertreten. Das alles zeitigte eine energische Abneigung gegen das Wort Orthodoxie.

Dazu kam ein innerer Grund. Es ist nicht zu leugnen, dass innerhalb des überlieferten Judentums sich verschiedene Richtungen geltend machen, wie weit und ob überhaupt die profanen Disziplinen für die Begründung, die Vertiefung und die Verteidigung der religiösen Wahrheiten herangezogen werden dürfen. Dieser Gegensatz ist uralt. Schon die Gemarah zur Mischnah Chagiga II, 1 spiegelt z. B. die verschiedenen Ansichten über Berechtigung und Gefahr der Religionsphilosophie. Das ist kein Wunder. Denn es ist im Wesen der Religion begründet, die einerseits unabänderliche Wahrheiten verkündet, andrerseits mit den Errungenschaften des Menschengeistes nicht in Widerspruch geraten will. Die Kämpfe im Mittelalter um das Recht der philosophischen Forschung sind bekannt. Und in der Neuzeit ist es freilich nicht innerhalb des überlieferten Judentums zur Aeusserung und Feststellung weithin sichtbarer Gegensätze gekommen, aber diese Gegensätze sind, wenn auch zumeist den Einzelnen unbewusst, vorhanden. Ob die wissenschaftliche Methode moderner Forschung in eine Beziehung gebracht werden soll zum Judentum oder ob das Judentum völlig unabhängig bleiben muss von anderen Wissensgebieten, danach scheiden sich die Geister. Es wird nicht über die Rechtgläubigkeit gestritten.

Aber das Wort Orthodoxie wird von den Einen gern angenommen, weil in ihm die völlige Unberührtheit des Glaubens, die Unabhängigkeit von allen Profanen in höherem Masse zum Ausdruck kommt, während für die Anderen die Abneigung gegen das Wort dadurch verstärkt wird, dass in der Wahl der Bezeichnung sich ein gewisses Mass von Wissensfeindlichkeit ausspricht. Man könnte diesen Gegensatz etwa mit der Stellung, die Albo zu Maimonides einnimmt illustrieren. Beide erkennen die Verpflichtung zu den Dogmen in gleicher Weise an, nach beiden darf keines von den dreizehn abrogiert werden. Albo empfindet aber die Starrheit der Aufstellung als störend und mit dem Grundzug des Judentums, das seinem Wesen nach einer solch ins Einzelne gehenden systematischen Dogmatik abhold ist, unvereinbar.

Endlich haben auch parteipolitische Momente bei der Namensgebung mitgewirkt. Obwohl in Deutschland das Wort „Orthodoxie" für das Judentum nicht zu der staatlich anerkannten Bedeutung, wie in Ungarn gelangt, hat sich der Ausdruck, wohl unter dem Einfluss jener Terminologie in Ungarn, in den Kreisen besonders eingebürgert, die ein Zusammenwirken mit den Neologen verpönen, während von den anderen, die ein solches Zusammenwirken befürworten oder aus dem Zwang der Verhältnisse heraus dulden zu müssen glauben in stillem Protest die Bezeichnung gesetzestreu gewählt wird.

Wir sehen: auch der Terminus: gesetzestreues Judentum ist ebenso wie der Ausdruck orthodoxes Judentum ein Verlegenheitsprodukt, nicht aus dem Wesen der Sache herausgewachsen und ein echtes Wesensattribut, sondern äusseren Umständen entsprungen, mehr geschaffen, um Gegensätzliches zu betonen.

Aber noch mehr: der Terminus: gesetzestreues Judentum gibt auch zu Missverständnissen Anlass. Der Vorwurf, der seit Paulus gegen das Judentum im Allgemeinen erhoben wird, dass es nur die Legalität in der Religion betone, wird nun gegen die Bekenner des überlieferten Judentums mit einem Schein von Recht geltend gemacht, wenn sie die Gesetzestreue als Wesensmerkmal hervorheben. Wir sehen aus den oben citierte

Worten von Geiger, dass das schon zu einer Zeit geschehen, als die Bezeichnung „Gesetzestreue“ noch nicht gebräuchlich war. Es wird uns daher nicht Wunder nehmen, dass in neuerer Zeit von Vertretern des Reformjudentums gegen das überlieferte Judentum wiederholentlich die Anklage erhoben wurde, dass ihm das Gesetz alles, die Verinnerlichung der Religion, die Gesinnung ein Nebensächliches, zu Vernachlässigendes sei.

Dieser Unterschiebung wäre nur zu begegnen, wenn das überlieferte Judentum sich toratreues Judentum nennen würde. Der Vorschlag ist schon mehrfach gemacht worden. Aber abgesehen davon, dass alle derartige Vorschläge nicht leicht Wurzel fassen und festgehalten werden, wenn sie nicht durch eine umfassende und das religiöse Bewusstsein der Zeit beherrschende literarische Tätigkeit eingeprägt werden, hat dieser Ausdruck den Mangel, dass er auch vom Reformjudentum — wenn auch fälschlich — für sich in Anspruch genommen wird und darum nicht geeignet erscheint, ein deutliches Unterscheidungsmerkmal abzugeben.

Haarverhüllung des jüdischen Weibes.

Von Rabbiner Dr. **S. Carlebach** (Lübeck).

(Vgl. hebr. Abt. S. 218—247).

Bis in die neue Zeit hinein war es בכל תפוצות ישראל etwas selbstverständliches, dass jüdische Frauen ihr Haupthaar verhüllen. Man fragte nicht, ob das ein göttliches Gebot verlange, ob es Anordnung der Weisen sei, oder nur ein geheiligter Gebrauch. Eine Haube umschloss das Haar der züchtigen Töchter Zions von allen Seiten; damit auch an der Stirne und den Schläfen kein widerspenstiges Löckchen sichtbar werde, vervollständigte ein Sammetband den Kopfschmuck der frommen Frauen.

Wem von den älteren unserer Zeitgenossen wären nicht solche würdevolle, durch ihre Züchtigkeit verschönte und verklärte Matronen in der Erinnerung?

Es war schon eine bedeutsame Neuerung, als man dazu überging, anstelle der Haube das Kopfhaar durch eine Perrücke, d. h. durch eine aus fremden und künstlichen Haaren und Zöpfen hergestellte Frisur zu verdecken, die es nur dem scharfen und geübten Auge ermöglicht zu unterscheiden, ob die betr. Frau in ihrem eigenen natürlichen Haarschmuck einhergehe oder einen „Scheitel" trage.

Für die Trägerinnen der jede Täuschung und jeden Irrtum ausschliessenden, der bekannten Forderung, jeden מראית העין zu vermeiden, genügenden Haubentracht bildete sich der Ausdruck, dass sie „tief" gehen.

Noch gibt es auch in unserem deutschen Vaterland Gegenden, wo man es von besonders vorbildlich zu wirken berufenen Frauen, Rabbinerinnen und dergl., es auffallend finden würde, wenn sie einen Scheitel tragen wollten und die der jüdischen

Frau gewiss nicht minder als den kathol. Schwestern kleidsame und ihrem heiligen Priesterinnenberufe entsprechende Haube verabschieden würden.

Aber demgegenüber hat in geradezu auffallender Weise in sonst gewissenhaften, streng religiösen, gesetzestreuen Kreisen unseres Vaterlandes und der Ostjuden die Zahl derjenigen Familien zugenommen, welche dem Scheitel den Krieg erklärt hat, wo die Mütter im „eigenen Haar" gehen und die Töchter bei ihrer Verheiratung sich weigern, sich der alten jüdischen Sitte anzubequemen.

Würde es sich dabei um nichts als eine althergebrachte Sitte handeln, wäre es auch beklagenswert, dass bei uns eine schöne Eigenart so leichter Hand beseitigt werden soll.

An Ausreden und Entschuldigungsgründen fehlt es natürlich nicht. Hier will die Tochter nicht frömmer scheinen, als die Mutter ist oder gewesen ist, dort wieder scheut man spöttische Bemerkungen oder Geberden der „aufgeklärten" Freundinnen, diese Frau leidet angeblich an Kopfschmerzen und verträgt keinerlei Belastung ihres Hauptes — (aber Belastungen welche die Mode vorschreibt, verursachen keine Kopfschmerzen), jene wird nicht Herr über einen angeborenen Widerwillen gegen alles fremde Haar, und wieder eine andere fühlt sich ausserstande, die grossen Ausgaben zu bestreiten, welche der „Scheitel" auferlegt.

Diese und alle ähnlichen Ausflüchte würden sicher verstummen, wenn es allgemeine, nichtjüdische Mode wäre, mit einer Perrücke sich zu schmücken. Der altjüdischen „Mode" gegenüber führt man die Gründe tapfer ins Treffen, spricht sie mit der Sicherheit aus, die an der Selbstrechtfertigung keinen Zweifel mehr lässt.

Und doch verdiente diese Vätersitte eine ernstere Würdigung und eingehendere Prüfung, selbst wenn sie nichts wäre als ein tausendjähriger Brauch.

Wie aber, wenn sie mehr als ein Brauch, wenn sie eine gesetzliche Verpflichtung wäre, wenn ein Zuwiderhandeln ein Verstoss gegen eine unbezweifelbare Anordnung unserer Weisen (מצוה דרבנן) oder gar gegen ein göttliches in der Thora nieder-

gelegtes Gebot (מצוה דאורייתא) bedeutet! Die Wächterinnen der jüdischen Häuser, die Priesterinnen der jüdischen Reinheit und Sittigkeit, welchen wir getrost die gewissenhafte Obhut über unsere Ernährung, die Weihe unserer Speisen und Getränke, die Reinheit und Heiligkeit unserer Ehen, die von Tugend und Frömmigkeit getragene Erziehung unserer Kinder anvertrauen dürfen, sollten in diesem einen Punkte versagen, der die Auflehnung gegen das Gesetz Jedermann offenkundig vor Augen führt, während sie im Stillen und Verborgenen sich in Erfüllung ihrer Pflichten nicht genug tun können! Sie sollten eine Obliegenheit mißachten, die sie adelt, und diese Mißachung täglich, stündlich, während eines ganzen Lebens zur Schau tragen!

Eine sehr zu Herzen gehende Ansprache: „An eine jüdische Braut" enthält darüber der Israelit Jahrgang 47 No. 49 vom 6. Dez. 1906, welche wohl keine religiös empfindende jüd. Seele gleichgiltig bei Seite schieben wird. Die darüber handelnden gesetzlichen Stellen zusammenzutragen, sollte die Huldigung darstellen, die ich dem Meister der Halachah, dem Lehrer des zeitgenössischen Rabbinernachwuchses zu seinem 70. Geburtstage, ehrerbietigst vorzulegen mir erlauben möchte.

Gleichzeitig soll diese Zusammenstellung einen im Gewande der Wissenschaftlichkeit gegen die züchtige Haarverhüllung gemachten völlig haltlosen Angriff zurückweisen, den ich wörtlich hier folgen lassen möchte. In seiner Schrift: Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum, Berlin 1905 bemerkt Dr. Adolf Rosenzweig auf Seite 92 und 93 folgendes: (9) „Unter völlig fremdem Einfluss aber entstand die Sitte, dass Frauen ihr Kopfhaar verhüllen oder gar abschnitten. Die Bibel kennt den Brauch nicht, auch dem Talmud ist das Haarabschneiden fremd [1]). Das biblische Gesetz verordnete nur, dass einer Kriegsgefangenen, die ein israelitischer Krieger als Gattin heimführen will, dass Haar abgeschnitten (V. 21, 12), ferner, dass das Haar einer des Ehebruchs Verdächtigen aufgelöst werde. (IV 5, 18 vgl. Sota 8, 1).

[1]) Semachot Cap. 8 handelt von der Bestattung einer im Brautstande Verstorbenen.

„Hingegen findet sich die Sitte des Haarverhüllens und Abschneidens bei den Griechen und Römern: alte Frauen trugen Hauben, die den Haarschmuck bedeckten. Einzelne Frauen liessen ihr Haar gänzlich abschneiden, so die Mutter des Theseus [1]. Namentlich gingen Witwen mit geschorenem Haupte, dem Zeichen ständiger Trauer, so Klytemnestra und Hekuba [2]) Vestalinnen hängten vor Eintritt in das priesterliche Amt ihr Haar im heiligen Haine auf [3]) und Jünglinge und Jungfrauen schnitten es vor der Vermählung ab, um es als Weiheopfer der Gottheit darzubringen.[4])“

„Unter dem Einfluss dieser griechisch-römischen Sitte, welche aus der heidnischen Anschauung von der Abhängigkeit des Weibes von dem Manne floss, entstand auch die Paulinische Verordnung (1. Cor. 11, 5) das Weib soll in der gottesdienstlichen Versammlung das Haupt verhüllen, widrigenfalls deren Haar abgeschnitten werde. Der Mann ist aus der schaffenden Gotteshand hervorgegangen, das Weib aber ist vom Manne abhängig, darum soll es das Zeichen der Abhängigkeit, den Schleier, tragen.“

„Diese ursprünglich aus dem Heidentum stammende, später christianisierte Sitte drang auch in jüdische Kreise, weil nach der Zerstörung Jerusalems ein asketischer Geist um sich griff, andererseits weil sie der Sittenstrenge der jüdischen Frauen kongenial erschien — es wollten diese an Züchtigkeit den nichtjüdischen Frauen nicht nachstehen. So kam es, dass während früher der reiche Haarschmuck das Weib schmücken sollte [5]) das Verhüllen des Hauptes bald als religiöse Norm hingestellt wurde,

---

[1]) Paus X pag. 8611, 11.

[2]) Eurip. Aulis 1438 Hel. v. 1, 93, 1134, 1240.

[3]) Pl. h. n. 16, 85.

[4]) Paus. 1, 4, 3, 4.

[5]) B. K. 119 a vergl. Ber. 61 a: Gott brachte Eva mit gelocktem Haarschmuck zu Adam: vgl. HHl. r. s. v. הנך יפה: das Weib, das viel Haar hat, flicht es zu Locken. Das schöne Haar einer des Ehebruchs Verdächtigen sollte vor den Priesterknaben nicht entblösst werden, T. Sota 1, 7; vgl. Nas. 28 a: ich mag nicht ein Weib, das sich durch Enthaltsamkeit von Wein und Haarabschneiden verunstaltet.

die endlich in konsequenter Art zum Abschneiden des Haares führte.[1])"

Der unbefangene Leser wird umsomehr von der Richtigkeit dieser ein Religionsgesetz profanierenden Behauptung, dass es eine aus dem Heidentum stammende Sitte sei, überzeugt sein, als alle Punkte ja unter dem Strich durch Belegstellen nachgewiesen werden. Die Nachweise aus den lateinischen und griechischen Autoren interessieren uns hier gerade so viel, als wenn jemand aus zeitgenössischen Schriften den Beweis erbringen wollte, dass die katholischen barmherzigen Schwestern nur mit züchtig verhülltem Kopf zu sehen sind, und darauf dann die kühne Folgerung bauen wollte, dass diese „die christliche Sitte auch in jüdische Kreise gedrungen sei". Dass zu irgend einer Zeit „der reiche Haarschmuck das Weib — das jüdische Eheweib — schmücken sollte", dafür ist auch nicht der allergeringste Anhalt beigebracht[2]); die angezogenen Stellen sprechen nur von der Jungfrau, der Braut, nirgends von der verheirateten Frau. Ob Herr Dr. R. die Stellen unbesehen einem anderen „Wahrheitsforscher" nachgeschrieben hat, kann nur er wissen. Wenn er sie selbst nachgelesen hat, dann kann man nicht genug über die

[1]) Vergl. Ket. 72 a; Num. r. 9 wo aus Num. 5, 18 die Warnung abgeleitet wird, jüdische Frauen sollen nicht mit entblösstem Haupte gehen, vgl. Jalk. Gen. 23, Jalk. Num. 707 — eine Frau, die mit entblösstem Haupte ging, auf dem Wege gesponnen und mit anderen gebadet hat, konnte ohne Zurückerstattung ihres Heiratsgutes entlassen werden. Git. 9 a; vgl. Joma 47 a, wo Kimchit sich rühmt, auch die Balken ihres Hauses hätten nie ihre Locken gesehen. Interessant ist das Sendschreiben des Mos. Alaschkar (No. 35) in dem er bemerkt, dass jüdische Frauen in arabischen Ländern seit alten Zeiten ihren Haarschmuck zur Schau trugen und nur unter dem Einflusse der christlichen Völker, welche ihren Frauen ihr Haar zu verhüllen gebieten, es auch gleich wie diese verhüllten.

Gegen שער באשה ערוה bemerkt er: soll dieser Satz Geltung haben, dann müssten die Frauen konsequenter Weise auch ihre Augenbrauen verhüllen; er schliesst mit den Worten וכמה וכמה דברים הקלו רז״ל כדי שלא תתגנה האשה על בעלה; vgl. noch Schilte haggiborim zu Nasir b. u. zu Alfasi Sabb. 6. ed. Sulzbach p. 31. a. Sohar zu נשא und באר שבע שו״ת Nr. 18. Nach Darke Mosche, הלכות עכו״ם § 178 kann das Haar auf dem Haupte eines jüdischen Weibes nicht als חוקת הגוי angesehen werden.

[2]) Die Stellen sind als Anhang dem hebr. Teil beigefügt No. 29—40.

wissenschaftliche Zuverlässigkeit staunen, die ihn erfüllt, denn keine Stelle beweist das, was er über dem Strich behauptet.

Der Kundige vergleiche nur das wörtlich in der hebräischen Zusammenstellung abgedruckte Responsum des R. M. Alaschkar, das nur von den aus der Haube hervorragenden Schläfenhaaren und Seitenlocken handelt, mit dem, was Herr Dr. R. daraus folgern will. Um vollends irre zu führen, hat er auch einzelne Stellen aus dem Zusammenhang herausgenommen und wörtlich zitiert und ebenso vergleiche man, was Darke Mosche wirklich sagt, mit dem, was ihm hier imputiert wird. Selbst, wenn es sich nicht um ein Religionsgesetz handeln würde, sondern nur „Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum" festgestellt werden sollte, müssten wir uns auch für solche Wissenschaft bedanken.

Zum Berichte des Rafael Modena aus Sassuolo.

Von **Moritz Stern** (Berlin).

(Vgl. hebr. Abt. S. 267—280).

Rafael Modena in Sassuolo hat für seine Verwandten und Freunde ausführlich und zum Teil in dichterischer Sprache erzählt wie er im Jahre 1614 am 3. November (1. Kislew 5375) von Räubern überfallen und am 18. November (16. Kislew) aus ihren Händen befreit wurde. Von Rafaels Reichtum zeugt die Höhe des geforderten Lösegeldes, 10000 Dukaten, von seinem Ansehen der Umstand, dass der Vorfall grosses Aufsehen erregte und die jüdischen Gemeinden in Sassuolo[1], Modena, Mantua, Ferrara und Reggio[2] Bittgottesdienste und Fasttage veranstalteten. Der Mantuaner Rabbiner Chananja[3] Eljakim Rieti und sein Kollege in Modana, Aron[4] Berachja, verfassten für diese Gottesdienste

---

[1]) Unter Führung des Rabbiners Abraham del Vecchio, den Raphael als seinen Lehrer bezeichnet. Ueber Abraham, der 1615 nach Mantua übersiedelte, siehe Mortara, Indice alfabetico S. 68; Blau, Leo Modenas Briefe hebr. S. 99 und Weiss, Katalog der Bibliothek Kaufmann S. 33, 59, 72 u. a.

[2]) Auf Veranlassung des dortigen Rabbiners Menachem Azarja aus Fano (Mortara, Indice S. 21).

[3]) Siehe über ihn Zunz, Literaturgeschichte d. syn. Poesie S. 428, Mortara S. 54 Anm. 2, Blau hebr. S. 99, 199. Am 2. Nov. 1614 vollzog Chananja im Hause seines Sohnes Elchanan Jedidja in Luzzara die Beschneidung an dessen neugeborenem Knaben. Die Wöchnerin Leonore war die Schwester unseres Rafael, der als Gevatter fungierte. Auf der Heimreise Rafaels von der Beschneidungsfeier geschah der Ueberfall.

[4]) Mortara S. 40.

sogar besondere Gebete, die im Cod. Michael 186 (olim 851) der Bodleyana zu Oxford erhalten sind[1].

Bekannter als Rafael Modena ist sein Reisegefährte, der zugleich mit ihm in Gefangenschaft geriet, aber von den Räubern bald entlassen wurde: Abraham[2] Jagel Gallico, der bekannte Verfasser des Katechismus Leqaḥ ṭob.

Der Bericht Rafaels über seine Errettung verdiente keine Veröffentlichung in extenso, wenn er nicht eine gute Milieuschilderung der damaligen Zeit und einen Beitrag zur Geschichte der Juden unter dem Herzoge von Modena und Reggio, Cesare d'Este (1597—1628), böte.

Den Text, den ich in der Beilage vorlege, entnehme ich dem Anhang einer bei mir befindlichen Handschrift, in der verschiedene Drangsale der Juden in Italien erzählt werden. Der Bericht umfasst in der Handschrift zehn Quartblätter, die mit Ausnahme des ersten in Quadratschrift geschriebenen Titelblattes in der italienischen Kursive des 17. Jahrhunderts beschrieben sind. Die Rückseite des Titelblattes ist leer. Auf der Rückseite des zehnten Blattes befinden sich nur die letzten fünf Zeilen des Textes.

Es handelt sich um eine im 17. Jahrhundert gemachte Abschrift. Eine zweite Abschrift befindet sich im Cod. Michael 186 (olim 852) zu Oxford. In der Beschreibung, die Neubauer im Magazin f. jüd. Gesch. u. Literatur I, 76 von dieser Michaelschen Handschrift gibt, ist zwar nur von einem „Gebet" des Rafael Modena die Rede. Es ist aber klar, dass Neubauer sich bei dieser Benennung von dem psalmartigen Anfang unseres Berichtes hat täuschen lassen. Im offiziellen Neubauerschen Katalog der Oxforder hebräischen Handschriften nr. 2061 (Col. 704—705) geschieht weder eines „Gebetes" unseres Rafael, noch seines Berichtes Erwähnung!

---

[1]) Katalog Neubauer nr. 2061. Vgl. Zunz, Literaturgeschichte S. 423 und Neubauer im Magazin f. jüd. Gesch und Lit. ed. Berliner I, 76.

[2]) Siehe Mortara S. 25 Anm. 3 und Maybaum im 10. Bericht der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judts. (1892).

Eine dritte Abschrift unseres Textes, und zwar in Quadratschrift auf Pergament, besass Mortara in Mantua, der von ihr in seinem Indice alfabetico S. 25 Anm. 3 spricht. Im Weiss'schen Kataloge der Bibliothek Kaufmann ist diese Handschrift nicht notiert, sie ist also beim Verkaufe der Mortaraschen Handschriften nicht nach Budapest gekommen. Ob diese Mortarasche Handschrift dieselbe ist, die Chananja Coën in Florenz bei seiner zweiten Auflage des Saggio di eloquenza ebrea p. 25f. benutzte, kann ich nicht entscheiden; mir steht nur die erste Auflage, in der von Rafaels Bericht noch nicht die Rede ist, zur Verfügung.





הורתי המעטירה מב"ת לא ידעה מכל אלה ההויות כלום עד שיצאתי מיד
הלסטים, כי היא היתה אז בלו"צארא לעשות צרכי החיה אחותי תמ"א והעבודה דעל
דא ודאי הייתי מצטער בעוד שהייתי ביד הלסטים כי זחלתי ואירא אולי יגיע לאזנה
דבר תפיסתי ויהיה לה לעגומת נפש כי ידעתיה שנפשה קשורה בנפשי, ברוך הגומל
5 לחייבים טובות שגמלני כל טוב והנה היה שלם מכל הצדדים וצדי צדדים. וביום השבת
שהיה עשרים יום להדש כסלו באה השמועה לססולו כי נתלה אימפו"ליטו ושהדת
נתנה מאת רוממות הדוכוס יר"ה שיחובשו שברי שאר הלסטים עד שישובו לאיתנם לפי
ישבדיניהם אינם יכולים ליסרם כדי שיתודו על עונותם עד שיהיו בריאי אולם, וכן
נעשה, ואסיא עם נרתק של רפואות היה הולך במקום שהם אסורים ערב ובקר לזור
10 ולרכך בשמן את פצעי מכותם. עדיין לא הבריא יו"אן בטים"טא וכלו היה חבוש בבגד
עידים מפני המכות, ביום נטאלי בזמן שכל העם היו בבית תפילתם ואין איש מאנשי
הבית שם בבית, שאל לאשת שומר בית הסהר שתתן לו מעט מים ובבואה ליתן לו
המים, קם עליה כמנצח ואסר האשה בבית הסהר וברח לו עם איש אחר שהיה חבוש
עמו. האחד נס אל נפשו וימלט כי לא היה לו כבלים ברגליו אבל יוא"ן בטים"טא
15 מתוך שלא היה קל ברגליו מפני הכבלים לא הרחיק ללכת עד שפגעו בו התפשנים
וחזרו ואסרוהו בשלשלאות וכבלים יותר ממה שהיה מקודם. וכל זה לא שוה לו כי
ברח פעם אחרת ואלמלא סבל אחד שהשליך עצמו עליו והפילו לארץ היה נס וימלט,
והדוכוס יר"ה גזר שיוליכוהו בתוך המצודה עד שיבריא ובין דא לדא ידים
לנחשתים הוגשו ורגליו בסד הושמו וכל גופו היה מלא חבלים ושלשלאות עד שלא
20 היה יכול להשים יד אל פיו. אחר שהבריא יסרוהו על ידי חבל וקווא"ליטי ולא הודה
עד שיסרוהו במכות נמרצות ואז הודה על מעשים רעים שעשה, ושמעתי שהודה
שהוא היה אחד מאותם שהרגו כמה"ר מנחם מיסטרי הי"ד. וכן כל שאר הלסטים
והמרגלים כלם התודו על עונותם עד כי נכתב ונחתם גזר דינם מאת מעלת רוממות
הדוכוס יר"ה מלך אוהב משפט ומשרים שכלם התלו על העץ ויחתכו לרביעים והושמו
25 תלוים על עצים ואילנות במקומות שעשו שם רעות. וגם כי אנשים רבים ונכבדים
הרבו לו תפלה שלא לדונם על קו המשפט רק שחסדו יגבר עליהם לשלחם לאני
שיט וגם אני עשיתי לכלם מחילה עולמית ופטור גמור, לא רצה למחול אליהם ורצה
שיקוב הדין את ההר ואמר דכל מן דין וכל מן דין לא חזו למירחם עליהון, עליהם
כתיב ורחמי רשעים אכזרי. וביום חמשה עשר לחדש אדר נעשה בהם משפט ככתוב
30 וקודם שנתלו מטעם הדוכוס יר"ה הוליכו כל בני עולה על עגלה חדשה בחוצות
ובשוקים במקום שהרבים בוקעים שם כדי שכל העם ישמעו דמאן דעביד בהא נפיל
בהא, וייראו ולא יזידון עוד. ברוך המלך המשפט שהעמיד עלינו מלך אוהב צדקה
ומשפט כמוהו, יהי רעוא מן קדם מארי שמיא וארעא דיפיש חיי סגי ומסגי וירום
לעילא לעילא הוא ובנוהי ובני בנוהי לעלם ולעלמי עלמיא

35 **וכל הנשמה תהלל יה הללויה.**

והביאני לחדריו וישם הכין לי הכנה גדולה לחם ויין טוב בשר וכל מטעמים וכן עשה
בכל הסעודות שסעדתי עמו שעמדתי שם עד יום החמישי, רחמנא ליברכיה דהכי
טרח קמאי, ומי שאינו מקפח שכר כל בריה הוא ישלם לו שכר משלם בכל מכל כל,
מכל תגמולוהי שגמל עלי ולחכם והטוב, שבאו לראותני אחר שהלכתי אל המטה
5 השיבותי להם תשואות הן ואמרתי יישר כחכם ששברתם שני רשעים יופי לכם יופי
לכם מזבח שעשיתם, אתם עתה ברוכים תהיו מכל העמים והולכי על דרך ישיחו
תהלותיכם שבתהלה הדלו ארחות והולכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות מפני עקת
רשעים אלו, כי ימיטי עליהם און, יארבו במסתר כאריה בסכה לחטף עני במשכם
כרישתם, והמעשה הזה אשר עשיתם יהיה לכם לשם ולתהלה בעיני אלקים ואנשים.
10 ביום החמישי שלח הדוכוס יר״ה לקחת איתי בכבוד גדול ע״י הסוסי״ם ק לים ומטעמו
הדת ניתנה שיוליכו מבקשי רעתי אסורים בישלשלאות של ברזל ברחובות עיר, ואני
ואברהם יגל כשרים נלך אחריהם רוכבים על סוסים ואחרינו כל הסוסי״ם קלי״ם וכן
נעשה. אויבי לבשו בושת ועלי צץ נזר וכבוד והעיר מידינא צהלה ושמחה, וכמעט כל
העם מקצה באו לראות המראה הגדולה הזאת איך נפלו רשעים בפתע פתאום מאגרא
15 רמא לבירא עמיקא יציבא בארעא וגיירא בשמי שמיא והכסף שהיו רוצים נהפך להם
לכיסופא וחרפה אוי לה לאותה חרפה, אוי לה לאותה כלימה. וכל העם היו צועקים בקול
גדול לאמר יחי אדוננו המלך, יחי אדוננו[1] המלך, ויתמו חוטאים מן הארץ, וגם רוממות
הדוכוס יר״ה ומעלת אחיו החישמן יר״ה גם המה בעד החלון נשקפו לראות והדוכוס
יר״ה רמז אלי בידיו שאלך למעלה והביאני המלך הדריו ויגל וישמה עמי והשיבותי
20 לו תשואות הן הן מכל מה שגמל עלי ופטרני לביתי לשלום. בירדתי מחדרי הדוכוס
יר״ה ללכת אל בית האוסיליו[2], ששמה מצאתי **ראשי אלפי ישראל** שבמודינא וכלם
שמחו לקראת בואי, וליווני עד בית הגדיבים אוסיליו[3] ששמה עמדתי במשתה ושמחה
ויום טוב ערב ובקר עד צהרים. אחר חצות ישמתי לדרך פעמי לבא לססו״לו לביתי,
ועמדי היו אנשים רבים ונכבדים כמספר גוי אח ד כלם רוכבים על סוסים ואנשי ססו״לו
25 גם הם יצאו לקראתי כמו ישני מילין עד שהיינו כמנין אך טו״ב לישראל כלם רוכבים
על סוסים מלבד ההולכים על הארץ וכלם ענו בשמחה רבה ואמרו ברוך הפודה
והמציל שהצילך מיד צרים ופדך מיד עריצים ואני עניתי אחריהם **ברוך הוא וברוך
שמו** עלי נתקיים מקרא דכתיב ה׳ לי בעוזרי ואני אראה בישונאי. ובהגיעי לססולו
מצאתי רבים מעמי הארץ חוץ לכרך ובנות צעדה עלי שור שהיו מצפים ביאתי לבית
30 בתשוקה רבה וקצתם יצאו לקראתי כיוצא לקראת מלך וכמעט כל העם מקצה נסבו
על ביתי ותקעו בצלצלי תרועה לכבודי. **ולכבוד יי והדרו** הלקתי לכלם לחם ויין
ומעות ולעניים שבמודינא ורייי״ו ומנ״טובה ופי״ראדא שלחתי מתנות כפי מסת ידי,
ומשתה עשיתי לכל בני ססול ו ולבני העיירות הסמוכות לו ליל שמחרתו רביעי בשבת
יום שני של ר״ח טבת להודות לה׳ ולזמר לשמו עליון. ותיתי לי דחשיב וסברין
ורקיע, וחביב עלי הנס הזה האחרון מכל הראשונות שהאשת חיל עטרת תפארת ראשי

[1] כ״י הדונגנו. [2] כ״י האוסיליי. [3] כ״י אוסיליי.

וישם קראו אל ה׳ שיענני בעת צרה, כי באמת בלילה ההוא הייתי בסכנה גדולה ואי
לאו דבישמיא אכריזו עלי דימוס אתה שוינהו לדמי לתרי פשיטי, ואלמלא הרגישו
הלסטים כלל ועיקר מהתפישנים שבאו עליהם, ודאי היו מכבידים ידם עלי שכן אמרו
לי בפירוש אלף פעמים. ודאי מאת שומר ישראל היתה זאת היא נפלאת בעיני כל
5 השומעים, ובקישרי המלחמה שהיתה ביניהם בשעה שתפשום הכסיפו פני ועמדו
שערותי עד שלא יכולתי לראות ונחבאתי אחר תיבה אחת שהיתה באותו החדר,
והייתי מתפלל לה׳ תחון זכות אבות שנגע לא יקרב לי, עד שבא לסוף פרנציסק״ו
מסא״קינו ואמר לי אל תירא ואל תחת אדוני שכל אלו באו לשמשך ולישרתך ולבקש
הצלתך. ומעין עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ראיתי בלילה ההוא ד״ם האנשים
10 הרשעים ההם ראיתי שנשפך על הארץ כמים ויהי הדם בכל העצים והאבנים שהיו
באותו החדר, וכצפר״דעים עלו ובאו התפישנים בהדר משכבם ותפשום שם חיים וקרקור
התפישנים היה דומה לאותו של צפרדעים שבקרקור וקול גדול כל אחת היה אומר
לאחיו חזק ואמץ לאסרם, טול מקל והך על קדקדם, טיל חבל ותן בצוארם, עד
שחבורות נעשה בכל גופם כעקיצת הכני״ם שהיו במצרים, וגם ערו״ב הרבה מאד
15 מאנשים ממודינא ומויניו״לה מבני ברית ומשאינן בני ברית היו שם סביב הבית כי כסלי
לאוגיא כלם אחזי חרב וכל כלי מלחמה בידם לחבל ולהשחית אם באולי יברחו וי״ד
ה׳ היתה בם ובמקנם וכל בהמתם שהתפישנים לקחו סוסיהם וכל רכושם, ושחי״ן פורח
אבעבועות היה בפניהם עד שלא היו יכולים לעמוד בפני אדם מרוב הבושה והיו
מכסים פניהם בכובע שבראשם עד שבאו לפני הדוכוס יר״ה שצוה שירימו ראש
20 הכובע כדי לראות פניהם פני רשעים, ומט״ר גדול נתך ארצה בלילה ההוא כי מאת
ה׳ נסבה, שבסבת המטר לא שמעה אזנם קול ההמון שבא עליהם ובפרט כשעלו
כסולם לילך להדר שהיו שם שאלמלא הרגישו בדבר כלל ועיקר לא נשתייר מעכו״ם
שריד ופליט, בלילה ההוא נתקיים בי ונתתי גשמיכם בעתם בלילי רביעיות, וכאר״בה
שכסה את עין הארץ ולא יוכל הרואה לראות את הארץ כן עינים להם ולא יכלו
25 לראות כי פרנציס״קו מסא״קינו ישם עשישיות נגד פניהם ונטל מאור עינם, ובח״שך ישבו
כל אותה הלילה שהושמו במקום חשך ואפלה כי בחשך באו ובחשך ילכו ובחשך
שמם יכוסה, ולי תל״ה[1] היתה אורה ושמחה, ומכ״ת הבכו״ר והזקן אשמאי שבהם
ראיתי כי הוכא במכות ופצעים נאמנים עד כי בשבת שהיה עשרים לחדש כסלו נתלה
ונחתך לרביעים כדי שלא ימות מיתת עצמו כי הרופאים אמדוהו למיתה. ובצאתי
30 מפתח הבית שהייתי שם פגעתי בכמה״ר מנצח שהוא היה היהודי הראשון שראיתי
וברדתי מהחדר שמה מצאתי המפוארים כמה״ר **אלחנן מפונציפונצי** וכמ״הר
עזריה מודינא וכשהגעתי סמוך לויניי״ולה יצאו לקראתי בשמחה רבה המאד נעלה
כמה״ר **יצחק מודינא** והמשכיל בנו כמה״ר **בנימין** והיקר כמה״ר **יוסף אוסיליו**
ושאר יהודים מוינ״יולה יזכור ה׳ לכלם לטובה. ובשמחה ובששון הנעלה כמה״ר יצחק
35 נישקני מנשיקות פיהו כי טובים ועיניו היו זולגים דמעה מרוב השמחה. ונטלני בידו

[1]) תהלה לאל חי.

טוב יצא הטו״ב ובא לו אל מקום שהייתי שם, ונשא ונתן עם הלסטים באמרו כי
היהודים מתרצים לתת להם סך ששה אלפי כסף ולא יותר, והם לא היו[1] מתרצים
באמרם כי יודעים בברור רוב עשרי ושעפרות זהב לי ולפום גמלא שיחנא. בשמעו
כך נסע משם באימרו שילך לראית אם יתרצו להגיע לסך שמנת אלפי כסף. סמוך
5 לשעת המנחה הגיע להם אגרת מהטוב, שעשה באופן שהיהודים יתנו לו שמנת אלפי
כסף ארבעה כמחושבים וארבעה יתחייבו בשטר לפרעם בזמן שלשה חדשים, והבטיחם
לבא שם בלילה עם קצת המעות. וגם מזה לא היו מתרצים כי אמרו כל אגב גבייה
בעי, ומי יתערב לבו לבוא לגבות שטר אמנה ועולה כזה, אך היו שמחים שמחה
גדולה ויו״אן בטיס״טא קרא לאימפו״ליטו והראה לו הכתב מהטוב, ובשמחה רבה אמר
10 לו נומי״דו אוק״טו היינו סך שמונת אלפי כסף נתן סימן לליסטים שבכל עת שיבא
לנקש את הדלת אשר הם שם יעשה צפציף בפיו ידוע ביניהם. ביום ההוא שלח
הדוכוס יר״ה תפישנים ממי״דינא לויניי״לא, כי כן בקשו ממנו אנשי ויניו״לא, ובאו
בארחות עקלקלות כדי שלא ירגיש אדם בדבר, והומנייא לפום נהרא הושם שאם
יברחו הלסטים ירדפו אחריהם לתפשם והכל נעשה בסוד גדול. לעת ערב החכם כרה
15 להם כירה גדולה ושלח להם מלא צנא דמיני קדירא ישנהפך להם לצנא דסמא דמותא
וכוסות יין משובחים ישנהפך להם לכוס התרעלה, איזדקור ואכול ושתו וגהום מתוך
קופה של בשר ואלו לאלו היו ממללים לאמר, בלילה הזה נתמלא בתינו שלל שיבא
הטוב עם כל טוב בידו, והיה מן הטוב אשר ייטיב הטוב עמנו והטבנו גם לו כי הוא
הסרסור להמציא לנו כל הון יקר ינעים. ולנגדי אמרו דע לך רפאל אם בת דינא בטל
20 דינא דעשרת אלפי כסף שאם בין לילה ובין יום המחרת לא ינתן גמר ותכלית לעסק
הזה ביום החמישי נחלץ הושים אל הרי לוק״ה ואז לא נתרצה אפי׳ בעשרים אלפי
דוקאטוני. עוד אכלם ודבורם בפיהם ואף אלקים עלה בהם, והגיעו שם התפישנים
וראש תפשני מודינא שהטוב מסר לו סימניו נקיש אל הדלת וצפצף בפיו וכסבורים
שהוא הטוב והנושא כל טוב, קם בישמחה רבה יוא״ן בטיס״טה ופתח הדלת והם
25 במהירות וזריזות רבה נכנסו כלם כאחת בתוך ההדר שהיו ישם. ונחלקו לשלשה כתות,
כת אחד אסר יוא״ן בטיס״טא ביגיעה רבה ישהיה איש גבור היל מנעוריו ובישניו שני
רשעים נשך זרוע אף קדקד של ראיש תפשני מודי״נא, וכת אהרת אסר אימפו״ליטו
וכל כך היה חזק ואמיץ הגם כי ישלחו[2] לארץ ונתנו חבל בצוארו, עם הסונייא״לו
שהיה בצדו הכה בצואר ראיש תפישני[3] ויניי״לא ומאיתה מכה מת ישצר עלי מיתתו,
80 וכת אחרת אסר סבסטי״אן ספונטו״ן ואחר ישאסרום בחבלים וישלישלאות של ברזל בדוחק
כפיטורי בפי ושט[4], הובאו בוויניי״לא מקום אשר אסירי המלך אסורים וכלם מוכים
ומנוגעים פצע והבורה ומכה טריה אישר הכו בעת תפיישתם. ובלילה ההוא נתפסו
בססו״לו אליסאנ״דרו קוקא״פאנו ואגיי״לו סדו״לו ועמדו באסירי ססו״לו עד ישהוליכום
למודי״נא. ויזכור ה׳ לטובה לק״ק שבמודינא שבלילה ההוא נאספו בבתי כנסיות

---

[1]) כ״י יהיו. [2]) כ״י ישלחו.
[3]) כ״י תפסני. [4]) כ״י וליני.

ואי אפשרי[1] שאם יתכנסו כל כסף וזהב שבכל היהודים לא יזל זהב מכיסם ממוחשבינ
סך גדול כזה, והוא לחיש באזני שבארשת שפתי לא אמנע מלומר הסך שארצה לתו
להם ולאו רבותא למבעי בעיי, ואם הם דברו בלשון גוזמא גם אני אשיב להם בלשו
הבאי וגם כי ארבה כסף גדול לא יהיה לי לנזק כי אצא נקי מידם, עם כל דא מליג
5 הוון פייגן על לבאי ולא יצא מפי רק שאתן להם אלף דוקאטוני, אז אימפוליט
התחיל לדבר דברים מרים כלענה וחשב להפיל עלי אימתה ופחד. כראות הטוב כ
באנפאי אזיל סומקא ואתי חיוורא מדברי אימפו״ליטו, נגש אלי ודבר באזני שלא אירא
מדבריו ומחתתו לא אפחד ושביום מחר נתראה פנים ונדבר יחד ושיתקרבו לויניו״לז
ואהיה קרוב אל היהודים שם, ובידו מסרתי אגרת דרוכה אל כמה״ר יוסף אוסיליי
10 שמניתיו מורשה ואנטלאר בעסק הזה, שכל אשר יעשה יהיה מאושר ומקויים ממני
באותה הלילה נסענו ממקום שהיינו שם ובאנו אל קונווינ״טו אחת סמוך לויניולה, וגו
זה מחכמת ותחבולת כמה״ר יצחק ששלח הטו״ב והמטיב לאמר להם בשם חכנ
אחד העומד שם שיקרבו ויאתיון סמוך לויניו״לא אל הבתים אשר על שדה אחוזת
וכל מחסורם עליו, וזה להנאתם ולטובתם כדי לתת הכלית וגמר אשור הייא לעסי
15 הזה, וגם כי אימפו״ליטו דסב ובלה שלשים ושלש שנה בליסטיות ליסטאה בליסטיותיו
ידע שאין דרך הלסטים להתקרב אל עיר מושב והיה מסרב ללכת, עם כל זה לסוף
נמשכו אחר דברי קברניטם שהיה יוא״ן בטיס טה דחייתא דקיטרי סבר וקביל. ומאו
רועה ישראל היתה זאת דכד רגיז רעיא על ענא עביד לנגודא סמייתא, ובאתרא דמתבע
רגלוהי מובילין יתיה, ולסבות מכוסות ממני לא יוכלו בלילה ההוא לבוא אלא ע
20 הקונווינ״טו. ביום מחרת שהיה יום שני בא שם הטו״ב ודבר עמהם ועמי והגיד ל
לאמר שכמה״ר יוסף רצה לתת להם סך שנים אלפי כסף אבל אין הקומץ משביע
את הארי ואינם מתרצים אפי׳ בארבעה וחזר לו לויניולה, ואור ליום השלישי אח
שאכלנו שם בקונ״ווינטו נסענו משם והלכנו בבית החכם. שמעו אחי ורעי מעש
נסים שנעשו באותה הלילה, כי בטיס״טה מראנ״גולא שנפרד מאחוזת מרעיו בליל
25 שעברו סיקיי״א הלך לו נע ונד לבקשם ועמד בססולו שלשה ימים, ויקר מקרהו שב
לו לאושפיזא חוץ לכרך ויניו״לא, והטו״ב הכירו ווירץ ויבא לו לנעלה כמה״ר יצח
ויגד לו הדבר. תכף כמה״ר יצחק מסר אגרת הדוכוס יר״ה לו ולנעלה כמה״ר יוס
ושניהם באו בזריזות למכלכל ויגידו לו הדברים כהוויתן וכבוריין, לא איחר המכלכ
לשלוח שם תפשנים ויתפשוהו ויביאוהו אל בית הסהר, וגם נמצא אגרות מהמראנ״גולו
30 דרוכות אל יו״אן בטיס״טא שיפקדם ביד וינטורא, ויביאום למכלכל ואחר שקראם תכן
שלחם ביד איש עתי אל הדוכוס יר״ה. וכפרצידא דתותי קלא כיון דנבט נבט צ
תכף ומיד נס אחר נס, שהאיש שהיו בידו האיגרות נס אל נפשו וימלט בקונ״ווינטו
ובעודו בורח עבר לפני הבית שהיו שם הלסטים, ודעתו ללכת שם ולהגיד את אש
קרה לבטיס״טה והוכה בסנורים ועינו לא ראה הבית שהיו שם, וגם האחים לא הגיד
35 לו כלל אנא הלכו ואנא נמצאו כי מאת ה׳ היתה זאת לשומם כאלמים. בבקר בנ

[1]) כ״י ואיפשרי.

המלך נחוץ יהלין הישים עד מקום שיד כחותיו מגיעות להוציא דבר למעשהו, אך
שיהיה בטוח מהמהילה מהדוכוס יר"ה ושינתן לו עזר לכל בקשתו. ואז כמה"ר שאלתיאל
חזקיה השיג את כל רצוני והפצי הן מאת הט"ב הנז' ומיועץ המלך ודברים אחרים.
שניהם בדבור אחת כתבו לי שיזכור וישמיר לעשות הדבר הזה, שעל ידו ימצא חן
5 ושכל טוב בעיני אלקים ואנשים ובעיני מעלת הדוכוס יר"ה בפרטות ושמציה לבער
קוצים מן הכרם וכיוצא. וביום הראשון לבקר כי אדלי יומא שלח האגרות ההם
לוינייול"א לנאמנם וההעתקות מהם אל היהודים שם ע"י כמה"ר **מנצח יצ"ו** מפורטי,
ואחר שספרו לו כל אשר נעשה עד היום ההיא אמרו לו, כי כבר הורה זקן ונשוא
פנים הוא הראש כמה"ר יצחק בחכמתו ובינתו, כי בעסק הזה צריך להשיג אגרת מאת
10 הדוכוס יר"ה שיצוה למכלכל וניוולה שיתן להם סעד ועזרה מכל אשר יצטרך להם
לעת המצטרך בלי איחור ועיכוב[1]. וכראות כמ"ר מנצה דישפיר קאמרי ובלעדה אי אפשר
לאשר ולקיים כל דבר, אמר אגרא דפירקא דא רהטא ושתין רהיטי רהיט, עד שהגיע
לפלג המנהה למידינא והלך וספר הדברים אל מורדיא דלכרות כמה"ר שאלתיאל
חזקיה, ושניהם יחד הלכו למצוא ייעץ המלך להלות פניו שיבוא אל הדוכוס יר"ה
15 להתחנן לו על הדבר הזה. וכן עשה שהלך לו אל מלכי צד"ק מלך של"ם אדוננו
המלך ובקש ממנו במטותא, שיעשה האגרת הזאת. כי צורך שעה היא ובלעדה לא
יוכלו להרים ידיהם ורגליהם. ומעלת הדוכוס יר"ה כל כך היה נחפז והפין שיצא לאור
משפט העסק הזה, אעפ"י שהלבלר בקולמוס היה ישם, הוא בכבודו ובעצמו כתב אל
דמכלכל כדי לזרזו יותר שיתן למביא אגרתו זאת בלי פיקפוק וערעור כלל ועיקר כל
20 אשר ישאל ממנו ולא יכחד דבר. והכתב נכתב להמש שעות בלילה וצוה שלא יאחרו
לשלוח יהודי שם לכתחילה עם האגרת הזאת, ופקד לשימר השער שיפתח ליהודי
שיבא שם לששה שעות בלילה. וברוך יהיה כמה"ר מנצח נאמן ביתי שלששה שעות
בלילה נסע לו ממודינא והגיע לוינייו"לה לתשע שעות והמכלכל צוה שיפתחו לו
השער, ובא לו לנעלה כמה"ר יצחק ונתן לו אגרת הדוכוס שישמרה עד עת שיצטרך
25 ממנה. ובזמן שנעשו כל המעשים האלה אני הייתי במעמד בולוניי"סו כי הוליכוני שם
ביום הרביעי סמוך לאור יום וישבנו שם בין תנור לכירים עד יום ראשון שהיה י"ד
כסלו. ביום ההוא שלהו הלסטים סוס לנאמנם שיבא נא אליהם כי דבר סתר אליהם
לו, ולא אבה ללכת אז ושלח סוסם לאחור ולפנות ערב לקה סוס של הנעלה כמה"ר
יצחק מודינא ובא אליהם והלסטים שמחו מאד לקראת[2] בואו ואני לא הייתי יודע מה
30 בא לעשות ולא הייתי מכירו רק לאחר שיחדו מתקו סוד קראני בפנת הבית והגיד לי
שהנעלה כמה"ר יוסף אוסילייו בא לוינייו"לה להליין בעדי בחברת הקצין כמה"ר יצחק
מודינא ובדבריו שמח לבי ויגל, אבל לאחר ששמה לבי הקהה את שיני באמור לי
שהלסטים שואלים לפדיון נפשי עשרת אלפים דוקאטוני. בשמעי כך, קראתי בקול
גדול לאמר מה זאת שאלה שלא כהוגן היא, ואליהם נפניתי ואמרתי סך קירי פלסתר

---

[1]) כ"י ועיקוב. [2]) לקרת.

שיופר עצתם ויקולקל מחשבותם שלא ינצל מיד הדוכוס יר״ה יהיה באיזה מקום שיהיה,
ואם ככה יעשה להתהפך להם לאויב מעתה ומעכשו מעלת הדוכוס יר״ה עושה לו
חן שיוכל לדרוך בארצו ולבא בגבולו. וכל ההויות האלה נתהוו בין יום השלישי
והרביעי, ויוסף ה׳ כל טוב לנעלה כמה״ר יוסף אוסילין יצ״ו שגם הוא נעשה סניף
5 לדבר מצוה לצאת ולבא לעזר ולהועיל על העסק הזה, וביום החמישי אח נאמן מסר
לידו האגרת שכתב לאחיו איגרת דברי החשמן יר״ה ומסוכסכת בדברים אחרים הרבה,
ובזה עולה ויורד שעליו מוטל לעשות הדבר לכבודו ולכבוד בית אביו, למען לא יאמרו
עליו שגם הוא עם פושעים נמנה. וקל כאחד הצבאים האיש תם וישר כמה״ר יוסף
רכב על סוס קל ובא לו בגמלא פרחא לסווייאנ״ו אל מקום מושב הנאמן אצלם ומסר
10 לידו האגרת אחיו, ואחר שקראה יחד כמה״ר יוסף הדבור עמו וברוך יהיה טעמו ודבורו
שבכח פיו ובחכמתו עשה באופן שהבטיחו למסור גופו נפשו ומאודו על הדבר הזה
עד שיוציא העשוק מיד עושקיו, אך בתנאי כפול ומכופל שיוכל להראות קודם לדוכוס
יר״ה שהוא נקי כפים ובר לבב מתפיסתי ואינו בקשר רשעים ההם. אמת הוא דרחים
ברחמתין עזיזא ליואן בטיסטא שהציל נפשו ממית ע״י מעשה שהיה, ואולי על זה
15 בטח לבו יהיה לו עתה בגומלין ותיתי ליה דדבר תפיסתי הדתא היא לגביה דידיה
ושלא לקחה אזנו שמץ מנהו עד עתה, וכזה יהיו דבריו אל אחיו שביום הששי כתב
לו שכל עוד שיוכל להראות לדוכוס יר״ה קודם תים לבבי ונקיון כפיו בדבר הזה יחבוט
וירמי נפשיה לכל אתר דיהיה לרעוא קדמיה הן בגוד אס״ק הן בגוד אחית וישלך
נפשו לעשות רצון מלכ״ו ואדונ״ו. ובו ביום נסע לו הנעלה כמה״ר יוסף מסווייאנ״ו ובא
20 לו לוינייול״א לאיש חיל רב פעלים הנעלה כמה״ר יצחק מודינא שקודם כתב למודינא
אל האוסיליו שבכל כחו יטפל בעסק הזה, ויספר לו דברי נאמן כי ייטיב את כל אשר
דבר, ובודאי כבינויו כן היא טוב ומטיב וזבדנו אלקים זבד טוב כי מן הטו״ב לא יצא
רק טוב, והנה הוא נכון ומזומן לעשות חפצינו בכל מכל כל, ברם צריכא שמעתא
צלותא כיומא דאיסתנא, איך נפיק גבבא דעמרא מבי חזירי דלא חוריה נשרא, וגמנו
25 וגמרו כי אין טוב רק להביא שם הטוב תל שהכל תלוי בו ולראות מה בפיהו. ובכן
האנשים השלמים הנעלה כמה״ר יצחק והנעלה כמה״ר יוסף שלחו לו סוס וחלו פניו
שיתרצה נא לבא לוינייול״א, ותכף שבא באו הדר בחדר ושלשתם יחד היו באותה
עצה מה ראוי לעשות, ובתכלית הדברים אמר הטוב הנה אני אעביר כל טובי על פניכם
ומלבד זה היטב איטיב עמכם שיחזק במעזכם גבר חכם בעז חכם מוינייול״א, וכן עשה.
30 ביום השבת השיב אח נאמנם לאחיו בשם הדוכוס יר״ה שאין עת כעת הזאת לתת
תבן לאווזות ולפישוט את טלפיו להראות שהוא טהור, כי לית דין צריך בשש ושמעתה
ומעכשיו עושה לו שובר ופטור גמור ומחילה עולמית מכל אשר עשה יהיה מה שיהיה,
אך שיהיה לבן חיל לשמור ולעשות את תורת דבריו הקודמים להוציא ממסגר אסיר
ולכלות קוצים מן הכרם ושמעשיו בדבר הזה יקרבוהו אל המלכות ומעשיו ירחקוהו.
35 ושלח לו האגרת הזאת לוינייול״א, ובו ביום חזר לכתוב לאחיו שאם כן איפא[1] שדבר

[1]) כ״י איפה.

יל שמחרתו ז׳ כסלו, שמתי פני כחלמיש נגד הלסטים ואמרתי להם, אי אמתי אדבר
אזיל בהדין דוחקא וקצתי בחיי צער כאלה והנה היום ששה ימים שאנו בידם ומנוחה
א מצאנו ומה רוצים ממנו, והם בלשון רכה השיבו לנו שלא נירא ולא נפחד כי
יחקו קץ העסק הזה במהרה ובעוד ימים מיעטים נשוב אל בתינו בשמחה ובטוב לבב.
5 תיעצו ביניהם לשלוח אברהם יג״ל מאתם שיבא למודינא להליץ בעדי, ומרוב הגשמים
זירדו כל הלילה וכל יום ראשון לא שלחוהו עד יום שני אחר חצות, ותאוותם הגידו
ו על פה שכסף גאולת נפשי לא יהיה פחות מעשרת אלפי דוקאטינ״י, והזהירוהו וזרזוהו
זרוז אחר זרוז שיבא תכף למודינ״א ולא ילך אנה ואנה, וישישים עצמו כאלם ולא
פתח פיו לדבר, היכן היו והיכן נמצאו וישיב לכל ישואלו דבר שהם בהרי לוקה
10 שיהיה אסור במראית העין, ובתפארת אדם יישב כלוא בבית עד ישגם אני אשוב אל
יתי, וישישמור מאד לנפישו שלא לעבור על דבריהם, וישיש להם מרגלים בכל מקום
זילך וישיזכור שאני שבוי בידם לעשות בי כרצונם דבשבי כלהו איתנהו ביה, ואין לו
עשות רק באופן שינתן הכסף על יד איש נאמן אצלם, איש ממשפחת טו״ב ותכף
יחוני לבא לביתי. אברהם יג״ל השיב להם ישהקשו לישאול ושלא ימרה את פיהם,
15 שישמור לעשות ככל אשר נצטוה, והלה פניהם שלא יגידו לי כלום מהסך שרוצים,
שישרתוני באהבה ודברי נהומים כאשר עשו עד עתה, והבטיחוהו[1] לעשות כן, וכן עשו
תנו לו פתק אחד שלא היה כתוב עליו רק, שישאל לאות נאמנם היכן נמצא אחיו
זהיה יצאני ממודינ״א זה שתי שנים וגם אני כתבתי לכמה״ר ישאלתיאל חזקיה שיתרצה
א לתור ולדעת מקום מושב הנאמן אצלם, ושיפדה את נפשי יותר מהרה שיוכל
20 ואין אדם דר עם נחיש בכפיפה. אברהם יג״ל בא אל העיר ביום השלישי סמוך לח״י
יעות לבית כמ״ר מרדכי תבני יצ״ו, ותכף שלחו לססילו לקחת כמה״ר שאלתיאל חזקיה
יד לו את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף אשר אמרו הרשעים ההם להביא אל
זיהם על ידי נאמן ביתם כדי שלא לאבדני ה״ו. ובכן כמה״ר שאלתיאל חזקיה בישפולי
גלימיה נקט ורהט ובא לו אל אחד מיועצי הדוכוס מהיושבים ראישונה במלכות להתיעץ
25 מו כדת מה לעשות בדבר הזה, ואחר רוב עצות ודרכים שבקשו לאחז הסכימו כי
כל כלא השיב, וסמא דמילתא הוא שהסניגור יתהפך לקטיגור ומהריסם ומחריבם מן
טו״ב יצא שיתהפך להם לאויב. ועם המסקנא הזאת בא לו היועץ אל מעלת החשמן
״ה והגיד לו את לבו בדבר הזה, איך חשב דמיניה וביה אבא ליזיל ביה נרגא וזה
י אפישר להתקיים רק על ידי אח נאמנם, ושלכן מחלה פניו שישלח לקרותו ויצוה
30 י על הדבר הזה שיפעל באופן עם אחיו שיתהפך להם לאויב והוא ילחם להם בחכמה
דעת, והחשמן יר״ה הבטיחו לעשות כל מאמצי כחו הן מצד אח נאמנם הן מצד הדוכוס
״ה כדי שעצתו תקום עד שיאבד סברן ויבטל סכויין של אנשי דמים ומרמה. לא איחר
עלת החשמן יר״ה להביא לפניו את **הטוב** ובפנים נזעמים התחיל לדבר עמו מהעסק הזה,
שזה מורה באצבע שגם יד אחיו במעל והנה בקושרים ואם לא יעשה אחיו באופן

---

[1]) כ״י והבטיחו׳.

הזה יזכור ה׳ להם לטובה, ובריי״ו התפללו בעדי גם ביום השבת מטעם האלוף כמוהר״ר
מ״ע מפאנו נר״ו כדין יחיד הנרדף מפני עכוס, והאלוף כמוהר״ר חנניה אליקים
ריאיטי יסד תפלה על ככה, וכן עשה ג״כ המשכיל כמהח״ר אהרן ברכיה ממודינא
יזכור ה׳ להם לטובה, והמטיב לכל יגמלם כל טוב סלה אמן. כשהגיע לריי״ו הסי׳
5 פיליפו בירטולייא נודע לו כל אשר עשו תפשני ריי״ו, והראו לו את הסוסיא והוא
תכף הכירה שהיא הסוסיא שלו, והגידו לו ששם מי שהיה רכוב עליה אימפוליט״ו
מנפריד״י, ונחשבו כי אלו הדברים יהיו לבשורה טובה לאנשי ביתי מצורף, כי הגשמים
רבו מאד מאד על הארץ, חזר לו לעת ערב לבית להגיד אשר ראה ואשר שמע.
וביום שבת כי נתמלא כל ארץ ססול״ו מבשורה זאת, אליסנדרו קוקאפאנו ואנייולו
10 סרולו שניהם מססולו והיו המרגלים והמוסרים שמסרוני ביד האנשים, כשמעם עשו
עצמם כחרישים וכמצרים בצרתי, אמרו לאנשי ביתי שאם ינתן להם מעות וסוסים ילכו
אנה ואנה לבקשני, שיודעים כל חורים בסדקים שנסתרים שם הלסטים בנקרות צורים
ובמחילות עפר, ושאימפוליטו הוא אהובם מימי קדם קדמתה ושאם לא יועילו לא
יזיקו. כשמעם אנשי ביתי כך לא אחרו על הדבר והמחים אצל שלחני אחד שיתן
15 להם כל אשר ישאלו, והם נראו כהולכים לבקשני ולא שבו עד יום הרביעי שאמרו
שבקשו ולא מצאו, וגם אנשים אחרים נישלחו מריי״ו ומלוצאר״ה ומלאמיראנדול״א
וכלם לעומת שהלכו כן באו ולא נודע מקומי איו. ויזכור אלקים לטובה לנעלה כמה״ר
משה מסורא שבלמש״ק[1] באישון לילה וגשמים היו יורדים בזעף, נסע לו ממודינ״א
בחברת כמה״ר שאלתיאל חזקיה והגיע לססולו לארבע שעות בלילה, ובגדים שעליהם
20 היו כל כך מלאים מים עד שהוצרכו לסחטם להוציא מימיהם, ולמחרת בהשכמה[2] הלך
לו אל קסטי״ל נוב״ו שעל ההרים הרמים עם שני אנשים עמו לראות היוכל לדעת
אנה אני נמצא ע״י אנשים נאמנים אצלו, וכל זה לא שוה לו, לתהו והבל יגע ולריק
עמל ולא נודע היכן אני נמצא. ואיה דעה ולשון למודים לדבר ולספר ולחבר כל
פרטי הדברים שנתהוו בימים ההם, כי בכל שעה ובכל רגע היו באים אנשים מבני
25 ברית ושאינם בני ברית, וזה אומר ראוי לעשות כך, וזה אומר ראוי לעשות באופן אחר,
ובני ביתי היו כרצון איש ואיש עד שהזהובים היו בורחים כזבובים אין כסף נחשב
לכלום. מצורף לזה כי כל הדברים שלא נתבררו לי כסדרן וכהלכתן וכשאינן לצורך
הנס אחשבם כפרח העודף, וביריעת המגלה הזאת לא אעלם כי ראש תוך סוף כונתי
בקל קולמוסא וקל מגלתא הדין לא היתה רק למען לא ימושו מפי ומפי זרעי חסדי
30 ה׳ שגמל עלי ולהודות לשם קדשו עליון ומרומם על כל ברכה ותהלה, ולזמר ולרומם
רוממות מעלת הדוכוס יר״ה ומעלת אחיו החשמן יר״ה במה דאמינא בריש מילי,
ולהודיע לכל עמי הארץ כי הן על לוח לבי חקוקים בכתובת קעקע כל תגמולי אנשי
שם ומעלה שנטפלו בפיקוח נפשי, והטוב שהטיב ומטיב וייטיב לכל טוב יגמלם כל
טוב סלה אמן. רק זה אגידה לכם אוהבי ורעי ואספרה כי בליל מוצאי ש״ק, שהיה

---

1) שבליל מוצאי שבת קודש. 2) כ״י בהשקמה.

שנתננו לחן ולחסד לעיניהם, והם כעבדים שרתונו וכל אשר שאלנו מהם לא מנעו ואצלו ממנו, ומעולם לא העבירו מעלינו דת יהודית וזמנין תלתא ביומא לשעות מיוחדות התפללנו כדין וכתורה בטלית ותפלין, והכינו לנו תמיד מזון וצידה המותרים לפינו כפי אשר מצאה ידם ולפעמים היו הולכים מיל או יותר למצוא לי ביעתא בת יומא, ודברי נעים זמירות ישראל תמיד היו בפינו, ומזה לבשנו מהם הוד והדר, הדר הוא לכל 5 חסידיו **הללויה**.

הללויה הללו אל בקדשו, קדוש יושב תהלות ישראל, ישראל גוי אחד, אחד ומיוחד, יחד כלם אהובים וכל אחד צר לו בצרת חברו, חברים הם ישראל שכלם ככה לו, ונתאבלו כשהגיע לאזניהם הדבר הרע הזה שנתפסתי מהלסטים, ונודע על ידי 10 אומדנות המוכחות כי בביתי בססולו היו מצפים ביאתי ביום שני, כשראו כי אחרו פעמי לבא בצפייתם צפו והמתינו כל יום שלישי ורביעי, כי אמרו אולי מפני רוב הגשמים שהיו יורדים לא יכולתי לבא, ויחילו עד כי לא יכלו עוד להתאפק. וביום החמישי שלחו היקר כמה"ר יוסף **סוליאנו** יצ"ו שילך ללוצאר"ה לראות למה זה ועל מה זה בושש ביאתי לבית. וכשהגיע כמה"ר יוסף לריי"ו, שמה מצא שליח ששלח 15 האלוף כמוהר"ר חנניה אליקים מריאיטי לראות אם עברתי דרך שם, כי אכרים עובדי אדמה הגידו לו לאמר, כי בדמות שני אנשים עברים רוכבים על סיסים שסימנם כך וכך נראו, שהיו הולכים עם ארבעה מראות נגעים תואר לסטים להם לא ידעו מי המה. ואז כמ' יוסף סולייאנו ביד איש עתי הודיע הדברים לאנשי ססול"ו, כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד, ובלילה ההוא[1] נדדה שינה מעיניהם ויפג לבם כי לא ידעו מה 20 לעשות בדבר הזה להיותי בבל יראה ובל ימצא. הבקר אור יום הששי ויקם המשכיל יקר רוח איש תבונה הנעלה כמה"ר **שאלתיאל הזקיה** יצ"ו ממודינא וישלח סינייו"ר פיליפ"ו בירטו"לייא לבקשני סביב לאותם המקומות שנתפסתי. והוא כזריז במלאכתו בא לו למודינ"א להתיצב לפני הדוכו"ס יר"ה, ויבא עד לפני שער המלך ויקרא בקול גדול לאמר הושיעה אדוננו המלך הושיעה אדוננו המלך, ויאמר לו הדוכוס יר"ה מה 25 לך ויגד לו את אשר קרני, וכשמעו הדברים ההם חרה אפו עד מאד, וברוך יהיה מפי המבורך והמברך כל, שבפה מלא הבטיחו להיות לו לעזר ולהועיל עד מקום שיד מלכותו מגעת, ונתן לו רשות לישא וליתן עם יצואים. ובו ביום בססול"ו שלחו גם כן קריסטו"פירו נפח לבקשני, ובא לו עד המאנ"ייאנו ובקש בכל הדרך שאפשר לחשוב שהוליכוני שם, וחשש באולי ח"ו המיתוני והשליכוני באחת הפחתים, ויחפש בכל 30 הפחתים והגאיות ובכל הדרכים אולי נמצא מראית או רושם דם, ויבקש שלשה ימים ולא מצא כלום. ובססול"ו מלמדי להועיל כמוהר"ר **אברהם דלויקיו**[2] נר"ו עם כל הקהל נקבצו בבית הכנסת ושם הרבו תפלות ותחנונים וכל הקהל ענו בצום נפשם אנשים ונשים וטף, וככה עשו גם ביום הראשון ושני וחמישי ושני שבא אחריהם, וכן נעשה גם כן במודינ"א מנטוב"א ופירא"א ובכל עיר ועיר שהגיע לאזנם הדבר הרע

---

[1]) כ"י היו. [2]) כ"י מלויקיו.

גבי ריקנא וכסבורים שהיה איש מססול״ו, קראו לו פעמים וגם שלש בשם היחס
לאמר או מססול״ו מהיכן ולאין הרגלים, והיא כפתן חרש יאטם אזנו ובאלם לא פתח
פיו כי נתירא לנפשו שהיה יצאני מריי״ו. וכראות התפשנים כך חששו אולי גנב הסוסיא
ורדפוהו וכתתוהו ויורו בו שלשים וששה בליג״י מארקיבוש״ו בכתפיו עד שהניח שם
5 הסוסיא וכלי זיין שהיו בידו, השליכם בחפזו לנוס ולהמלט על נפשו והניח שם הטבארו
שהיה מאברהם יגל והכובע והשליך עצמו מצוק קשה וגבוה, שהיה הפלא ופלא בעיני
כל רואיו איך לא נעשה איברים איברים, עד שלא הגיע לחציו כשעיר המשתלח, עם
כל זה אפילו איבריו לא נתרסקו שהיה איש בריא והזק והסון כאלונים, וכאחד הצבאים
קל ברגליו רץ עד שבא לאחיו אל המקום שהיינו שם. ויספר את כל אשר קרהו וחבשו
10 המכות שהיו בכתפיו וגם אני סייעתי לחבשם, והיה שמח ואומר לחבריו אחר שנעשה
לו נס גדול כזה שלא מת הפעם זה אות לו שיחיה עוד שנים רבות. והתפשנים שלא
יכלו לירד מהחר ההוא לא רדפו אחריו, רק הכירו שהוא אינפוליט״ו מנפריד״י ולקחו
הסוסיא וכלי זיין והטבארו והכובע ויבואו העירה. ושם באושפיזא מהוויקיי״א ישבנו
כל הלילה ושינה בעינינו לא ראינו, כי כל הלילה עמדנו במתנים חגורים ובגדי הרכיבה
15 עלי כי מתני הלסטים אחזה חלחלה. וגם לבי חלה שהיו חושבים עלי רע, שהיו יראים
שהדוכוס יר״ה ישלח אחריהם ולא היו יודעים מה לעשות, עד שסמוך לאור היום
בחרו ליסע משם ובאנו למקום קרוב סמוך מיל, ושם ישבנו כל יום הרביעי בלחם צר
ומים לחץ, ולפנות ערב נסענו משם ובאנו למקום הנקרא איי״ע סמוך לסקנדיא״ן
אלפים אמה, ושם ישבנו כל יום החמישי. וכל הימים והלילות הללו גשם היה על
20 הארץ גשם מטרת עזו, יום ולילה לא שבתו עד כי כל הנהרות היו מלאים על כל
גדותיהם מפה אל פה וגם הדרכים היו מכוסים מים עד כי אין דרך לנטות ימין ושמאל,
וכל מאן דעביד רחמנא לטב, שכלם היו להנאתי ולטובתי שכונת הרשעים ההמה היה
להוליכני על ההרים הרמים שבהרי לוק״ה, ואתייקורי קא מתייקרי בי שהיו משיבים
לכל שואלם דבר מה טיבו של עובר זה, שאני בן גדיבים קרובם ושמוליכים אותי
25 אל בית הספר במקום ועד לחכמים. וכו ביום אמרו לנו שצריכים אנו לרכוב ביום
השבת וללכת אל מקום פלוני אלמוני, וכתעלא בעידניה סגידנא להו, ובלשון רכה
ותחנונים הרבינו אליהם תפלה שנא יגברו חסדם עלינו ויניחו לנו לשבות ביום השביעי
כי נתן לנו למנוחה ולא להליכה, ויום ולילה לא נשבות ללכת ולרוץ לפניהם כאשר
ירצו, אך בזאת שיאותו לנו שלא נצא ממקומינו ביום השבת, וכן הבטיחו לנו לעשות
30 וכן עשו. כי באותו היום סמוך לערב נסענו משם ובאנו אל מקום הנקרא וייז״א ועברנו
סיקיי״א והמים באו עד נפש, ולשומע תפלה התפללתי הושיעני אלקים כי באו מים
עד נפש. והמראנגול״א לפי שלא יכול לעבור, נשאר מהלאה לעבר הנהר ונפרד
מאחזת מרעהו כי לא נתודע לו עוד מקומם איו. ובלילה ההוא עברנו מחוץ לססולו
והלכנו לעבור פאנאר״א סמוך לספילי״מבירטו וגם היא היתה מלאה על כל גדותיה,
35 ורכבנו כל הלילה וכל יום הששי עד חצות ונחנו במקום אחד במעמד ויגייו״לה ושם
ישבנו ביום השבת. וברוך אל עליון המרחם והחונן והגומל חסדים טובים לעמו ישראל

ידידיה ריאיטי יצ״ו תושב לוצאר״ה, הוא ילדתו אחותי המעטירה מב״ת[1] ליאנורה, ואב
אבי הבן האלוף כמוהר״ר חנניה אליקים היה המוהל. ובישני בישבת אחר שהישבעתי
בצחצחות נפשי לאך טו״ב ישעות ביום אברהם יגל גאליקו ואני יצאנו משם ללכת
ללון בערב לריי״ו כדי לילך למהרתו לססולו, ואחר שתפסנו בדרך נמלכנו עם קוננו
5 ובאנו בישלום עד ישעברנו האישפיזא הנקרא מאניינ״ו. לא הרחקנו ממנו כמטחוי קישת,
נשא אברהם יגל את עיניו וירא והנה מרחוק אנישים באים לקראתנו חגורים כל כלי
מלחמה והכרת פניהם ענתה בם ישהיו אנשי דמים ומרמה, ויירא ויאמר לי יתמך דברי
לבך כי אין אלו אלא קישר רישעים ולסטים ויאהל נא אלוק שלא יזיקו ולא ירעו לנו.
ואני בלב בוטח הישיבותי לו שלא יירא ולא יפחד כי שליחי מצוה אינו ניזוקין לא
10 בהליכתן ולא בחזרתן יאוי ואבוי למי שמצער,. ויהי אנחני הולכים הלוך ורכוב והמצרים
הקריבו עצמם אלינו עד שהקיפונו מפה ומפה ארבעה אבות ניזקין, נקראו בשמותם
שם רישעים ירקב, הראיש והלענה ישבהם יוא״ן בטי״סטא קיאיורול״ו מליג״ו, והישני
לו זקן אשמאי אינפוליט״ו מנפריד״י מריי״ו, הישלישי סבסטיא״ן ספונט״ו מביליניי״א,
הרביעי בטיסט״א מרנגול״א מלאסטיל״א, ובידם כל כלי משחית להבל, ישנים רוכבים
15 על סוסים וישנים הולכים כעבדים על הארץ. ובתחלה בלישן רכה אמרו לנו ישנלך
עמהם ולא ירעו ולא ישחיתו לנו, ואברהם יגל הישיב להם ישלמה זה ועל מה זה
רוצים לעקם עלינו את הדרך, וישאין אנו רוצים למנוע רגלינו מנתיבתנו וללכת אתם,
ואם רוצים המעות הנמצאים אתנו, נתין נתן להם, אך בזאת ישיאיתו לנו ישלא לאחר
את דרכני. אז הפכו כלי קרב לנגדנו ואמרו לנו אם צייתיתו ואי לא ישגרו בכו
20 גירי ומחינא לכו בסילוא דמבע דמא, וישלא לכספנו וזהבנו הם צריכים רק ישלא נהיה
סרבנים ללכת אתם. ובישמעי כך אמרתי אני בלבי על זה ודאי נאמר ולא יהיה סרבן
באותה ישעה, ולאחר ישנישאתי לבי למרום והפלה קצרה בקול דממה, אמרתי אנא ה׳
הושיעה נא, נפניתי אליהם ובלב נישבר ונדכה אמרתי הננו ועלינו אל המקום אישר
נהיה שמה הרוח רצונכם ללכת לא נסב בלכתנו ימין וישמאל. ובכן העמיקו העקימו עלינו
25 את הדרך והוליכונו בארחות עקלקלות דרך ישכבישוה לסטים כמותם, עד ישבאנו לבית
אחד סמוך לנהר הנקרא טסינ״ו, וישם ישאלונו ישובנו המעות הנמצאים אתנו והחותם
שהיה בידי. וכראותנו כי נטו צללי ערב התפללנו תפלת המנחה, וסמוך לשקיעת החמה
נסענו מן המקום ההוא ועברנו בבנייול״ו, ועברנו חוץ לעיר ריי״ו ישחשך ועלטה היה,
והוליכונו עלי הרים גבוהים עד שהגענו לאושפיזא הנקראת ויקיי״א שהיה בחצות הלילה.
30 ויהי הבקר ביום השלישי אינפוליטו לקח הסוסיא שלו והלך לו באישר הלך, ובישובו
לבית, פגע בתפשני ריי״ו שיצאו לאסור אנשים אחרים ולהביאם אל בית הסהר, ועמהם
היה תפשן אחד שלימים עברו היה עומד בססול״ו, והכיר הסוסיא שלו שהיתה מקודם
מאיש אחד תושב ססול״ו, אבל לא היו יודעים כלום מתפיסתי שלא נתגלה הדבר עד
יום חמישי, וגם לא הכירו מי הרוכב עליה שהיה מעוטף כעטיפת הישמעאלים ועל

[1]) מנשים באוהל תבורך.

נפשם למלאת בתיהם, בית מלא זבחי ריב, ולריב נצב ה׳ ורב ריבי נפשי, ונפש רשעים
שאותה רע, רוע התרועעה רעת מחשבתם, ומחשבת רעתם עלתה על ראשם, ראש
ולענה ממדת הדין הושקו, הושקו מי שוד ושבר, שבר ה׳ מטה רשעים, רשעים
בעונם אתם נמקו, למק היה בישרם, בישרם לעיט השמים הושלך, הושלכו על פני
5 השדה, ישדה מגרש עליהם, עדים ששמה לאחרים שפתו סיר וקדרה, בקדרה שבשלו
בה נתבשלו, בושל בושלו במי זדונם, זדון לבם שהשיאם, השיא מות עלימו, עלימו
כוס התרעלה עברה, ותעבור במחנה רינה, רינה וגיל נשמע בארץ, מהארץ תמו חטאים
ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה׳ הגדול והנורא, יראו את ה׳ קדושיו, קדוש ונורא
שמו, שמו נאה לו, ונאה הוא לשמו, שמו הגדול הגדיל לעשות, עשה ויעשה כן
10 לכל, משפטים כל ידעום **הללויה.**

הללויה הללו את ה׳ מן השמים, מן השמים ממלך מלכי המלכים, ממליך כל מלך,
המליך עלינו לנאה לו המלוכה, לרוממות אדוננו הדוכוס **דון ציסארי
מאיסטי יר״ה** כי לו נאה כי לו יאה הממלכה, מלך חסיד לגמול לאיש חסד
כמפעלו, אוהב צדק ומשפט להעמיד ארץ במשפט ולתת לרשע רע כרשעתו, ולא
15 ישא פני כל כפר, ולא יאבה כי ירבו שחד, כי טוב לו תורת המשפט מאלפי זהב
וכסף, יחי המלך, יחי המלך, מלכי צ״דק מלך ש״לם, אשריך ארץ שמלכך בן חורים,
אשרי העם שככה לו להסתופף בצל קורתו, אשריכם ישראל שבאברתו יסך לכם, ותחת
כנפיו תחסו, צנה וסוחרה אמתו. ומי ימלל תהלות ותשבחות הזך והטהיר לב מעלת
אחיו **החשמן יר״ה** כי אין להם קצה וסוף, ריח שמניו טובים, שמן תורק שמו,
20 מקצה הארץ ועד קצה הארץ. ואתה הקורא אם לא ידעת או לא שמעת פעולותיהם
ומדותיהם הטיבות צא נא בגיני וקרא במגלה הזאת אפס קצתם תראה, וכלם לא תראה,
כי לא יכילם ספר וקלף, הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, היו תאומים
ותמימים להגדיל עצה ולהפליא תושיה, להוציא ממסגר נפשי ולהשיב גמול הרשעים
בראשם. יהא רעוא מן קדם מהקם מלכין, דתוקפא חנא וחסדא וחסנא ויקרא איתיהיב
25 להון ולבניהון ולבני בניהון עד עלמא ויסכון עד דיתעבדון טיפרהון סומקן כהדין דקקא,
ואל עליון יעלם על במתי כל ההצלחות והמצלות, וכסא כבוד רוממות אדוננו הדוכוס
יהיה כשמש וירום מלכותו ומלכות צאצאיו וצאצאי צאצאיו עד גבהי מרומים, וירם קרן
לעמו תהלה לכל חסידיו לבני ישראל עם קרובו **הללויה.**

הללויה אשירה לה׳ שיר חדש, ובכל חדש בחדשו בחדשי השנה גיל יתחדש
30 בקרבי, בעלותי על לבי בזכרי עת הייתי שלו בחדש כסלו, ויסרני ה׳ אך
במשפ״ט בישבטיו ישבטי יה עדות לישראל שהם עם קרובו לאמץ ולחזק זרועותם
בגדול״ה וגבור״ה ותפאר״ת, לכן צדקתו שעשה עמי לא אכסה בתוך לבי, אמונתו
ותשועתו אומר, לא אכחד חסדו ואמתו מקהל רב. ידיע ליהוי לכון ישלומי אמוני בני
ישראל, כי ביום ראישון ישל ראש חדש כסלו בישנת רנו ישמים כי **עשה** ה׳ לפ״ק
35 שהיה בראישון בישבת, סנדק הייתי מבן ישנולד לגיסי היקר והנעים כמהח״ר אלחנן

מגלת נס

נכתבה מאת רפאל בן בצלאל תושב ססולו

ויצאה לאור

ע״י **משה שטערן** בברלין.

בה״א

עמ״י   עש״ו

בעל נס המכיר בנסו

מהלל שם יי״ ומקלסו

ה״ה הנדיב הנעלה

כמה״ר רפאל יצ״ו בן המנוח הנעלה כמה״ר בצלאל ז״ל תושב ססולו.

הללויה הללי את ה׳ נפשי, נפשי צור ישעי וכבודי ברכי, ברכי את ה׳ קונך בכל
אונך, אונים ועצמה הרבי, תרבי לזמר לישם עליון, עליון ונעלה על כל
ברכה ותהלה, מהולל מאד ולגדולתו אין חקר, חקר אלוק מי ימצא, נמצא ואין עת
אל מציאותו, מציאותו ממציא כל נמצאים, נמצאים על ידי מציאותו נפלאים, נפלאים
מעשי ה׳, ה׳ מלך ה׳ מלך לעולם ועד ה׳ ימלוך, ימלוך ה׳ לעולם אלקיך ציון לדור 5
ודור **הללויה.**

הללויה לאלקי כי טוב אזמר, אזמר לשמו כי נעים, נעים נאוה תהלה, תהלה
ותפארת, תפארת ועז, עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, הושיעני אלקי ישעי
תשועה גדולה, יתגדל ויתקדש שמו לעד, לעד בצור לבבי אחקקנה ועל לוח לבי
אעלנה, אעלנה עתה על שפתי, שפתי אפתח ובפי אגיד חסדיו, חסדי ה׳ ידבר פי, 10
בפי ובלשוני ארנן צדקתו, צדקתו צדק לעולם ומשפטיו אמת, אמת יהגה הכי, ולחכי
הם כממתקים, מתוקים מדבש ונפת, נפת תטפנה שפתותי, שפתי קמי והגיונם, הגיון
לבם לב הותל הטם, הטו ארבעה רשעי ארץ שכם אחד, אחד אל אחד נגשו, נגשו
להקדים בעדי רעה, רעה חשבו לדחות פעמי, ותפעם רוחם, רוח עועים להשיג ולחלק
שלל, שלל והון יקר שאלו, שאלה שלא כהוגן עשרת אלפי כסף, כסף פדיון נפשי, 15

B. Verso.

לדין לילך עמו לבית הוועד למי שומעין א׳ ר׳ יוחנן כופין אותו והולך לבית
הוועד אמר ר׳ אליעזר הרי שהיה נו[שה] בחברו מנא יוציא מנא בעד מנא
אלא א׳ ר׳ יוחנן כופין אותו ודן בעירו ואם נצרך דבר לדיינין כותבין ושולחין
ואם אמ׳ בעלי דינין . . . אם דנתן . . . ואם לא שומעין להן והיכמה
5 תלך אצל יבמה ויתירנה א׳ ר׳ אמי לא נצרכה ואפילו היא בטבריה
ויבם בצפורין שכך כת׳ וקראו לו זקני עירו לא זקני עירה׃
שנית׃ המוציא שטר חוב על חבירו לבית דין לווה
או׳ פרעתי מחצה ומלוה או׳ לא פרעתי כלום והעדין או׳ שפרעו כולו
כיצד הל׳ כן שנו חכמ׳ רבן שמע׳ בן גמל׳ או׳ הדין בשלשה והפשרה בשנים
10 ייפה כוחה הפשרה מכח הדין ששנים שדנו יכולין לחזור בהן ושנים
שפישרו אינן יכולין לחזור בהן א׳ שמואל שנים שדנו אין דינן דין
והמוציא שטר חוב על חברו לווה או׳ פרעתי מחצה ומלוה או׳ לא
פרעני כלום והעדין מעידין שפרעו כולו כך שלה לו ר׳ אבא מארץ
יש׳ לר׳ יוסי בר חמא גובה מחצה להורות בית דין׃
15 ואתחנן׃ הקורא את שמע והשמיט פסוק
אח׳ כשהוא חוזר לאותו פסוק חוזר או לראש פרק חוזר כך שנו חכמ׳
הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר׳ יוסי או׳ לא יצא א׳ ר׳ יאשיה הל׳ כדב׳
שניהן להקל א׳ ר׳ חמא בר חנינא הקו׳ את שמע באותותיה מצנין לו גהנם
שנ׳ בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון המהלך בדרך והגיע זמן
20 קריאת שמע עד איכן יעמוד ויקרא וילך כך ילך בדרך א׳ ר׳ יוחנן עד
פרשה ראשונה ושנו חכ׳ והיו הדברים האלה יכול כולן ת״ל לו אש׳ אנכי
מצוך היום על לב׳ עד כאן מצות כוונה מיכן והלך מצות קריה דב׳
ר׳ אליעזר ר׳ עקי׳ או׳ הרי הוא או׳ אשר אנכי מצוך היום על לב׳ לימד
שכל הפרשה כולה צריכה כוונה א׳ ר׳ יצחק בר שמואל בר מרתה מש׳
25 דרב א׳ שמע יש׳ בפסוק אחד ונאנס יצא ושנו חכמ׳ כל המאריך
באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו והקורא את שמע והשמיט פסוק
אח׳ חוזר לאותו פסוק וגומר את כל הפרשה׃

B. Recto.

פעם אחת חש ר׳ יוחנן במכה של חלל הלך אצל גויה אחת להתרפות
ממנה א׳ לה אבוא למחר אמרה לו הין א׳ לו ר חייה ברבא לר׳ יוחנן
רבי מדבריך למדנו שלשה דבר׳ מכה שלחלל מותר לעשות לה רפואה
בישבת ומכה שלחלל מותר להתרפות מן הגוי א״ר יוחנן כגון אני
5 שאני בעל מום מותר אבל בישאר בני אדם אסיר א׳ לו הל׳ כר׳ מתיה
בן חרש שאמ׳ החוישש פיו מטילין לתוכו סם בישבת א׳ לו בזו כלבד
הל׳ כמותו ואין הל׳ כמותו בכולם והחוישש בעינו מהו שיתן לתוכה
יין בשבת אמ׳ חכמ׳ יין חיי בתוך העיין אסור על גבי העין מותר
ורק תפל על גבי העין אסור ʿ יש׳ חבורה שהיו
10 מסובין ואוכלין והיה אחד מהן מבקש לצאת לדרך עד איכן מזמנין
כך שנו חכ׳ ר ישמע׳ א׳ הרי שעלה והיסב עמהן אפילו לא
טבל עמהן ול׳ שתה עמהן אלא כיס אחד מזמנין עליו א׳ רב תשעה
אכלי דגן ואח אכל ירק מצטרפין א׳ שמואל מצוה על אדם שיאמר נבירך
של׳ יוציא את עצמו מן הכלל וחבירה שהן מסיבין ואוכלין והיה אח׳
15 מהן מבקש לילך א׳ רב ששת עד הון מפסיקין מן הלחם ומזמנין עליו
וחוזר הוא וגומר והם אוכלין כל צרכן ומברכין ʿ

אלה הדברים ʿ התיבע את חבר׳ לדין זה אומ׳
נידון כן וזה או׳ נלך לבית הוועד למי ישומעים כך ישנו חכמ׳ דיני ממונות
בשלשה מניין דב׳ זה מן התו׳ ונקרב בעל הבית אל האלהים הרי כן אחד
20 עד האלהים יבוא דבר ישניהם הרי ישנים אין בית דין שקול הרי ישלשה
דב׳ ר׳ יאשיה ר׳ יונתן או׳ ראשון לתלמידו בא ואין למדין ממנו עד הא״ם
יבוא דבר הרי אחד איש׳ ירשיעון א״ם הרי שנים אין בית דין ישקול
הרי ישלישה רבי או׳ עד הא״ם יבוא דבר ישניהם הרי ישנים או אינו
אלא אחד נא׳ א״ם למטן ונא׳ א״ם למעלן מה א״ם האמור למעלן
25 שנים אין בית דין שקול הרי חמישה מיכן דיני ממונות בחמישה
כדי שיגמר הדין בשלשה ושנו חכ׳ במשנה בשלשה הן דיני ממונות
אם היה מומחא להבין דין אפילו יחידי והתובע את חברו

A. Verso.

שיודע הלכת שחיטה הרי זה לא ישחוט מעשה בחרש אחד שכתב הלכת שחיטה
ובא לפני רבינו אבא וא׳ אפ על פי כן לא ישחוט א׳ רב טבח צריך שלש סכינין
אחת לשחוט בה ואח׳ לנתח בה ואח׳ לחתך בה את החלבין. עוד א׳ רב צריך
שני כלים שלמים אח׳ להדיח בו בשר ואח׳ להדיח בו חלבין עוד א׳ רב תלמיד
5 הכמ׳ צריך ללמוד שלשה דבר׳ שחיטה כתב ומילה א׳ שמואל כל טבח שאינו
יודע הלכת שחיטה אסור לאכל משחיטתו וזו היא הלכת שחיטה שהיה דרסה
חלדה הגרמה ועיקור א׳ שמואל ליבן את הסכין ושחט בה שחיטתו כשרה
וטבח ששחט את הבהמה א׳ שמואל צריך לבדוק אם לא בדק שחיטתו פסו׳ כדב׳
ר׳ אליעזר ביר׳ ינ״י ☙ שנית הנכנס לעי״ שרובה יש׳ ואינו
10 מכיר אדם ומצא בה אדם טבח ואינו יודע אם גוי הוא אם יש׳ מהו׳ שיהא
מותר לקח ממנו בשר כך שנו חכמ׳ סכין שיש בה פגימות נידונות כמגירה
אין בה אלא פגימה אחת אם אוגרת הרי זו פסו׳ ואם מסכסכת הרי זו פסול׳
א׳ ר׳ אלעזר אוגרת מ׳שתי רוחות מסכסכת מרוח אחת א׳ רב חסדא פגימת
סכין כדי שיניח אצבעו עליה והיא אוגרת בשר כיצד בודקין אותה רב יהודה
15 א׳ בבשר ורב כהנא א׳ בצפורן וכן הל׳ כשניהן. א״ר הונא השוחט בסכין שאינה
בדוקה ובדקה ונמצאת פגומה אפילו שבר בה עצמות כל היום כולו פסול
חוששין אנו שמא בעור נפגמה קודם שישחוט את הסימנין והנכנס לעיר
ומצא בה טבח ואינו יודע אם גוי הוא אם לא אם עמד עליו מתחילת שחיטה
ועד שיגמור והכשיר את השחיטה מותר ואם לא אסור לדב׳ רב. ☙
20 צו את אהרן ☙ ש המניח בשר בתנור ובשל מקצתו
עד שלא תחשך מהוא שיהא מותר באכילה כך שנו חכמ׳ המבשל בשבת
שוגג יאכל במזיד לא יאכל דב׳ ר׳ מאיר ר׳ יודה אומר שוגג יאכל למוצאי שבת
ומזיד יאכל לאחרים ר׳ יוחנן סנדל או׳ שוגג יאכל למוצאי שבת לאחרין
ולא לו מזיד לא לו ולא לאחרין א׳ רבינו אבא כך הל׳ המבשל לחולה מסוכן
25 מותר לבריא לאכול ממנו אבל השוחט לחולה אסור לבריא א׳ רבא מה
בין מבשל לשוחט אלא המבשל כל צרכו בכלל ה.. והשוחט אין הכל בכלל
ה.. לפיכך אסור והמניח בשר בתנור ובשל מקצתו עד שלא תחשך מותר
לאוכלו ואפילו בשל כל צרכו ‘ שנית ☙ מהו לכתוב
על עור בהמה טמאה ספרין תפילין ומזוזות כך שנו הל׳ למשה מסיני

. . . .

A. Recto.

באפר שלה כך שנו חכמ׳ מטלטלין נר חדש אבל לא ישן וג׳ מותר לטלטלו א׳ רבא
׳ כר׳ שמע׳ ומה בין חדש לישן לר׳ יהודה אלא חדש הואיל וראוי לגעגע בו לתינוק
תר אבל ישן הואיל ומאוס מדעת הבריות ואין בו ממש אסור לטלטלו ומהוא
ולטל את הפמוט א״ר חנינא לי היתיר א׳ רב נחמן כלי שהריח בה מדורה מערב
5 בת מותר לטלטלו והמחתה מטלטלין אותה באפר שלה א״ר ב״ר יצחק
ל בית רבי היו מטלטלין כך 6 אלה פקודי 6 שאלה חצר
נתקלקלה בגשמין מהוא שיביא אדם תבן ויתן בה כך ישנו חכמ׳ אין מגררין
ו מנעלים חדשים ולא מנעלים ישנים ולא יסוך אדן את רגלו והיא בתוך המנעל
בתוך הסנדל אבל יסוך רגלו ואחר כך ינעל א״ר אלעזר מגררין ישנין אבל לא
10 ישין ואלו הן ישנין שנה ר׳ יודה במשנתי כל שהניחו אפילו יום אחד ובמה מגררין
ר אבהוא בגבה אבל בהידודה אסור מי שהיתה רגלו מלכלכת בטיט
צואה במה מתקן רבא ואביי חד אמ׳ בכותל אסור ובקרקע מותר וחד אמ׳
רקע אסור ובכותל מותר הכל מודים בקיר שהוא מותר והצר שנתקלקלה
שמין מרדה בה תבן בשולי קופה כדב׳ חכמ׳ ישנית 6
15 צרור שעלו בו עשבים מהוא שיעשה אדן צרכיו בו בבית הכסא כך שנו
מ׳ לא יאמר לקטן הבא מפתיח הביא גלוסקוס א״ר יסי אסור לאדן להלך על
׳ עשבין בשבת במ׳ דב׳ אמו׳ בזמן שיש שם דרך אחרת אין בעשבין
ישין אסור ובלחין מותר א״ר יוחנן אסור לעשות צרכי בית הכסא בחרס
זני תחתוניות דב׳ אח׳ מפני כשפין מעשה בשני תלמ׳ חכמ׳ שהיו
20 רכה ובאה זונה ואמרה להן הושיבוני אצלכם ולא הושיבוה אמרה להן
; אעשה לכם מימיכם לא אכלתם ירק מאגודה ומימיכם לא
:חתם בחרס ולא שתיתם כפלים ויצאתם הנכנס לבית הכסא צריך לברך
א י״י אינ״ו מ״הע״ו איש׳ יצר אדם לכבודו וברא בו נקבים נקבים וחללין חללין שאם
תם אח׳ מהן אינו יכול להתקים אפילו שעה אחת וחותם רופא כל בשר
25 כ׳ שמואל א׳ רב ששת מפליא לעשות א׳ כפא למדוני לה ישתיהן
רור שעלו בו עשבין מותר לקנח ב[ש]בת ואם תלשו חייב חטאת
כ׳ ר׳ שמע׳ בן לקיש 6 ויקרא 6
טבח ששחט את הבהמה מהוא שיבדוק את הסימנין כך ישנו חכמ׳
:ל שוחטין ושחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן א׳ רבא חרש

שם בע"ז איתא דר' יוחנן רופא מומחה הוה ובירושלמי שם רופא אומן. גמר הדרשה הוא לקוח משבת ק"ח ע"ב (ע"ע תנחומא רש"ב פ' נח ס"ג).

בדרשה אחרת מצאנו שהוא מעתיק הדברים מארמית לעברית כמו המעשה בשני ת"ח שהיו בערבה (A. R. 19) הלקוחה מבבלי שבת פ"א ע"ב ופ"ב ע"א, ובכ"י שם הגירסא „ולא שתיתם כפלים" (ע' ברכות, נ"ב, ע"א) במקום „ולא קטיל לכו כינא אמנייכו" בנוסחאות שלנו, וכל העתקתו זרה ומשונה כאשר יראה המעיין. ולפעמים הוא מביא הפירוש בעד גוף המאמר ע' B. R. 4 א' רב נחמן כלי שהניח בה מדורה מערב שבת וכו' ובו"ס מקור המאמר הוא בשבת מ"ז ע"ב ובנ"ש כי הוינן בי רב נחמן הוה מטלטלינן כנינא אגב קיטמא. וסוף המאמר בכ"י בענין של בית רבי וכו' לקוח משבת קכ"א ע"ש וכאלה עוד במקומות אחרים. ובכלל המחבר הזה אינו מהנך דדייקי וגרסי ולפעמים הוא משנה הלשון בדרך רחוק כזה עד כי צורתה העיקרית בתלמוד מטושטשת וכמעט אי אפשר להכיר מקור הדברים. דוגמא לזה המאמר שנו חכמים ר' שמע' א' הרי שעלה והיסב עמהן אפילו לא טבל עמהן ול' שתה עמהן אלא כוס אחד מזמנין עליו (B. R. 11), ולא מצאנו מאמר כזה בש"ס, אבל המעישה מיוסד אעובדא דשמעון בן שטח עם ינאי מלכא וכמסופר בבבלי ברכות מ"ח ע"א, ע"ש, אבל הרכיב אותם על דברי רשב"ג בברייתא בברכות שם. וכמעט בכל פיסקא ימצאו פרושים זרים ונוסחאות משונות או אולי משובשות אשר הקורא יעמוד עליהם בנקל אם ישוה אותם עם מקורם בש"ס.

כאמור למעלה אין בידי להאריך פה כאשר עם לבי, אבל ההערות המעטות האלה תספקנה להקורא המבין לדון על השאר. אבל עוד עלי להעיר ביחוד על הלשונות „מעשה בחרש אחד שכתב הלכות שחיטה ובא לפני רבינו אבא וא' אף על פי כן לא ישחוט" A. R. 2, 3, וכן לקמן באותו עמוד (שורה 24) „א' רבינו אבא כך הלכה", ונעלם ממני מקור הדברים. ואולי ר' אבא זה הוא אחד עם ראבה או רבא או ר' אבא תלמיד ר' יהודאי גאון שכתב ג"כ ספר הלכות פסוקות לפי דעת הרה"ג אפטאוויטצער במאמרו בהרעויא הצרפתית (כרך נ"ז צד 246 וכו'). ואזכיר עוד פה שנמצא אצלי קונטרס כת"י שתוכנו כעין תוכן הדברים שהדפיס האדון המלומד יועץ הסוד וכו' וכו' ד"ר הרכבי בהגורן שנה ד' והנני נותן פה השורות הראשונות של הכת"י: „פירקוי בן באבוי תלמידיה דראבא וראבא תלמיד מרב יהודאי גאון זצ"ל כתבתי מזכיר כבודכם בזכרון טוב ובעיון תפלות ומודיע לכבודכם שמאהבת המק' את ישראל בחר בהם משבעים אומות ונתן להם תורה בכתב ותורה [בעל] פה ותורה שבכתב רמז ותורה שבעל פה מפורש ותורה בכתב כלל ותורה על פה פרט: ותורה בכתב מעט ותורה על פה רחבה עד אין קץ שכך כתוב ארכה מארץ מדה ורחבה מני ים": וכו' וכו' כמו בהדרשה הידועה בתנחומא פ' נח (ס"ג) בשינוים. וקרוב לודאי שהקונטרים הזה בא מהכת"י שנדפס בהגורן הנ"ל. ועוד לי מלים בזה לעת מצוא אי"ה.

הלכות על סדר הפרשיות.

מאת

פרופ. ז. שעכטער (ניו-יארק).

ישנם בידי כמה קונטרסים בגופם אי בהעתקה גם בהלכה גם בהגדה אשר מקצתם על משפחת השאילתית יחשבו וזה ימים ושנים אשר היה בדעתי לפרסמם בדפוס אבל מרוב טרדותי לא הספיקה לי עוד השעה לכך. אכן בהגיע תור חגיגת מועד השבעים דהאי גברא רבא הרב הגאון כמוהר״ר דוד האפמאנן נר״ו ראש ביהמ״ד לרבנים בק״ק בערלין, אמרתי אקדם גם אנכי את פניו במנחה המצערה הזאת. והנה גם כעת אינני מופנה מכל צד ולא אוכל להקדיש למלאכתי זאת את העת הדרושה לרדת לפרטים ולברר בצמצום את זמן המחבר וטיב חבורו וכדומה. אבל למען לא יפקד שמי בין מגישי מנחה אסתפק כעת באיזה הערות כוללות מעין הקדמה.

הקונטרס הזה המכיל שני דפים שהם ארבעה עמודים חזותיה וסגנונו מעידים עליו שהוא לאחד מן הראשונים. הכתב הוא מזמן עתיק, איזה אותיות אחדות כתובות בדרך משולב כזה עד כי לא היה בידי לקרותן ורמזתי עליהן בנקודות. ותוכנו הוא ע״פ הרוב הלכה על סדר הפרשיות. אבל קשה הוא לפעמים לעמוד על היחס שבין הפרשה לההלכה המובאה שם. ממין זה הן ההלכות המובאות בסדר צו את אהרן וההלכות בענין רפואה בשבת ובענין זימון, אשר כפי הנראה היה מקומן בפרשת מסעי (B. R.) בנוגע לצורתם הדרושים האלה על משפחת השאילתות יחשבו. והמחבר מתכון לחקות את הדרשה העתיקה להתחיל בשאלה בהלכה ולסיים בתשובה עליה, אבל הדברים באמצע אינם תמיד מעין השאלה רק באיזה אופן רחוק. בדבר החומרים הלקוטים האלה מקורם בתלמוד בבלי ברובא דרובא, אבל לפעמים הוא משתמש ג״כ בהירושלמי או מרכיב הדברים משני התלמודים כאחד, ואופן ספורו של העובדא דר׳ יוחנן (B. R. 1—5) יעיד על זה, כי בלי ספק הדברים לקוחים מאת הירושלמי שבת ט״ו ע״ד וע״ז מ׳ ע״ד ומהבבלי ע״ז כ״ח ע״א ויומא פ״ד ע״ב, והנוסחא בקונטרס שלנו היא משובשת מכמה פנים, שהרי חסר שם דבר אחד מהג׳ דברים (עי׳ ירושלמי שם), וכן יש שם טעות דמוכח בדברי ר׳ יוחנן „כגון אני שאני בעל מום״, ובבבלי

וטוול פיהא כדֿה מא תֿם הריע [נד] תֿם תקע תקיעה שנייה וטוול פיהא מתֿלי מדה אלאולי חתי יקום [נה] לה דֿאלך בזעמה מקאם ישתי תקיעות אלואחדה לתכמיל בבא ראשונה ותֿאניה לאבתדי בבא ישנייה פקאל אנהא תנעד לה בתקיעה אחת פקט ולו טולהא מא עסא אן ימכן וליס ענדה גֿיר בבא אחת פקט ויריד בקו׳ מי שבירך מן צלא לאן אלצלאה אנמי הי תשע ברכות אלמתקדם דֿכרהא והי ישלש ראישונות ומלכיות וזכרונות ושופרות וישלש אחרונות וקו׳ כישם ששליח צבור חייב יריד בה חייב בברכות ואכֿתלאף רבן גמליאל וחכמים ליס הו פי צלאה ראש הישנה פקט ואנמי אכֿתלאפהם פי גמיע אלצלואת כלהא יקולון אלחכמ׳ שליח צבור לא יכֿרג ען לאזמה אלא מן לא יחסן יצלי אמא מן ידרי [נו] אלצלאה לא יכֿרג ען לאזמה בצלאה ישליח צבור אלא בצלאה נפסה ורבן גמליאל יקול אנה יכֿרג ען לאזמה בצלאה שליח צבור מן ידרי ומן לא ידרי והלכה כרבן גמליאל פי ראיש השנה ויום הכפורים סקט לטול אלצלאה פי הדין אליומין:

כך הריע ואחר כך תקע תקיעה שנייה והאריך בה פי שנים כבראשונה כדי שתעלה לו אותה תקיעה לפי דעתו במקום שתי תקיעות אחת לתשלום בבא ראשונה ואחת לתחלת בבא שנייה אומר כאן שאינה נחשבת לו אלא לתקיעה אחת ואפילו האריך בה כל מה שאפשר אין בידו אלא בבא אחת בלבד[III]. ומ״ש מי שבירך ר״ל מי שהתפלל שהתפלה היא תשע ברכות הנזכרות למעלה והם שליש ראישונות ומלכיות וזכרונות וישופרות ושליש אחרונות. ומ״ש כשם ששליח צבור חייב ר״ל חייב בברכות ומחלוקת רבן גמליאל וחכמים אינה בתפלת ראיש השנה בלבד אלא מחלוקתם בכל התפלות כלם שחכמים אומרים שליח צבור אינו מוציא ידי חובתו אלא מי שאינו יודע להתפלל אבל היודע להתפלל אינו יוצא ידי חובתו בתפלת שליח צבור אלא בתפלת עצמו[II] ורבן גמליאל אומ׳ שיוצאין בתפלת שליח צבור בין היודע ובין מי שאינו יודע והלכה כרבן גמליאל בראש הישנה וביום הכפורים בלבד לפי שהתפלות ארוכות בשני ימים אלו:

נד כן הוא בכ״י ג וכן נראה ישהי׳ לפני המתרגם. נה ב ליקום במקום: חתי יקום. נו ב מוסיף: יצלי.

III הוספתי ע״פ הערבי כי המתרגם השמיט מגלת פקט הראשון עד פקט השני. II תרגמתי ע״פ הנוסח הערבי אשר לפנינו והמתרגם נראה ישנוסח אחר הי׳ לפניו.

כלהא אנמי גאת פי כל ואחד מן [מט] אליומין גמיעא וד'אלך לקול אללה והעברת שופר תרועה בחדש השביעי וגא אלנקל שיהוא כל תרועות שלחדש השביעי זה [נ] כזה ואלאצל ענדנא אן כל תרועה קבלהא תקיעה ובעדהא תקיעה וכד'י גא אלנקל מנין שפשוטה לפניה תלמד לומר והעברת שופר ומניין שפשוטה לאחריה תלמד לומר תעבירו שופר ותכרר לפ'ט תרועה פי ראש השנה ויום הכפורים ת'לאת' מראת והעברת שופר תרועה וכו' שבתון זכרון תרועה וכו' יום תרועה יהיה לכם פד'אלך שלש תרועות ושש תקיעות כמי אצלנא והד'ה הי תשע תקיעות [נא] אללאזמה פי ראש השנה ויום הכפורים [נב] וקולה שיעור תקיעה כדי שלש תרועות יריד בה אן שיעור גמיע אלתקיעות והי סת מת'ל שיעור גמיע אלתרועות והי ת'לאת' ואנמי נצ'רב אליום תקיעות כת'ירה עלי מא הו משאהד לאנא חדת' עלינא שך הל אלתרועה אלמד'כורה פי אלתורה הי אלתי נסמיהא אליום תרועה והי שבה ולולה או שלשה שברים הי אלתרועה אי אסם תרועה ואקע עלי אלנועין גמיע פלד'אלך נצ'רב תשר"ת ת'לאת' מראת ותש"ת ת'לאת' מראת ותר"ת ת'לאת' מראת ולם נצ'רב תרש"ת לאנא וגדנאה יקול פי תרג' תרועה יבבא וקאל בעד החלון נשקפה ותיבב ומן אלמעלום אן אלאנסאן אד'י נזלת בה נאזלה יתנהד אולא עלי נחו שלשה שברים ובעד ד'אלך ירפע צותה עלי מת'ל אלתרועה וקו' תקע בראשונה וכו' מעני ד'אלך אנה [נג] אד'י תקע אלתקיעה אלאולי אלתי קבל אלתרועה

יחד וזה לפי שאמר השם והעברת שופר תרועה בחדש השביעי (ויקרא כ"ה ט') ובאה הקבלה שיהיו כל תרועות של חדש השביעי זה כזה והעיקר אצלנו שכל תרועה יש תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה וכן באה הקבלה מנין שפשוטה לפניה תלמוד לומר והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר (שם) ונשנית מלת תרועה בר"ה וביום הכפורים שליש פעמים והעברת שופר תרועה וכו' שבתון זכרון תרועה (שם כ"ג כ"ד) יום תרועה יהי' לכם (במדבר כ"ט א') ולפיכך תוקעין ג' תרועות ושש תקיעות כמו שנתגנו העיקר והם תשעת התקיעות שנתחייבנו בהן בראיש השנה וביום הכפורים ומ"ש ישיעור תקיעה כדי שלש תרועות ר"ל ששיעור כל התקיעות והן שש כשיעור כל התרועות והן שליש אמנם היום תוקעים תקיעות הרבה כאישר נראה לפי שנולד לנו ספק אם התרועה הנזכרת בתורה היא אותה שאנו קורין היום תרועה והיא כמו יללה או אם שלישה שברים הם התרועה או אם שם תרועה נופל על שני המינים יחד ולפיכך אנו תוקעים תשר"ת ג' פעמים ותש"ת ג' פעמים ותר"ת ג' פעמים ואין אנו תוקעים תרש"ת לפי שמצינו אומר בתרגום תרועה יבבא וכתוב בעד החלון נשקפה ותיבב (שופטים ה' כ"ח) וידוע שהאדם כשתמצאהו תלאה הוא מתאנח תחלה כמו ג' שברים ואחר כך ירים קולו כעין תרועה. ומ"ש תקע בראשונה וגו' ר"ל שאם תקע תקיעה הראשונה שהיא קודם התרועה והאריך בה זמן מה ואחר

[מט] כל ואחד מן הוספתי ע"פ כ"י **ג**. [נ] הגהתי ע"פ לישון הגמרא ל"ג ע"ב (ובכ"י **ב** נכתב בטעות: בזה). [נא] **ג** ותקיעות והוא ט"ס. [נב] **א** מוסיף בין השורות: שליובל. [נג] הוספתי ע"פ כ"י **בג**.

ח. שופר שלראש השנה אין מפקחין עליו את הגל ואין מעבירין עליו את התחום ולא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטים על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות בין בדבר שהוא משום לא תעשה אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ומתעסקין עמהן כדי שילמדו והמתעסק לא יצא והשומע מן המתעסק לא יצא:

קד דֿכרנא לך אן יום טוֹב הו [מה] עשה ולא תעשה לאן קו׳ שבתון מצות עשה וקו׳ וכל מלאכה לא תעשו מצות [מו] לא תעשה ושופר מצות עשה פקט ואלאצל ענדנא לא אתי עשה ודחי את [מז] לא תעשה ועשה. ודבר שהוא משום שבות מתֿל אן יקטעה בסכין ומשום לא תעשה אן יקטעה באלמישאר אלתי הי נגארהֿ כאמלה. ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע ואפי׳ בשבת ובשרט אן יכון קד קארב אלבלוג ליכון עארפא ליכֿרג ען לאזמה אדֿי גא ראש השנה:

כבר הזכרנו לך שי״ט הוא עשה ולא תעשה כי מ״ש שבתון (ויקרא כ״ג ג׳) מצות עשה ומ״ש וכל מלאכה לא תעשו מצות לא תעשה ושופר מצות עשה בלבד והעיקר אצלנו לא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה. ודבר שהוא משום שבות הוא כגון אם יחתוך אותו בסכין ומשום לא תעשה אם יחתוך אותו במגירה שהיא מלאכת חרושת עץ גמורה. ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע ואפילו בשבת ובתנאי שיהיו קרובים להיות גדולים כדי שיהיו יודעין לצאת ידי חובתן כשיבוא ראש השנה:

ט. סדר תקיעות שלש שלשלש שלש שיעור תקיעה כדי שלש תרועות שיעור תרועה כדי שלש יבבות תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתים אין בידו אלא אחת מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע תוקע ומריע ותוקע שלשה פעמים כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומ׳ שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן:

אלאצל ענדנא אן תקיעות ראש השנה [מח] ותקיעות יובל שוין וכל נץ גא פי תקיעות ראש השנה לזם מתֿלהא פי אליובל וכל נץ גא פי תקיעות יובל לזם מתֿלהא פי ראש השנה וכאן אלנצוץ

העיקר אצלנו שתקיעות ראש השנה ותקיעות יובל שוין וכל הכתוב בר״ה נתחייב כמותו ביובל וכל הכתוב בתקיעות יובל נתחייב כמותו בר״ה וכאילו כל הכתובים נכתבו בכל אחד משני הזמנים

[מה] הוספתי ע״פ כ״י **ג**. [מו] הוספתי ע״פ כ״י **ב** ובזה יצאנו מידי הטעות שבא ע״י קיצור לשון ההעתקה כי המעתיק השמיט מלות: לא תעשו, ולא הביא רק תחלת הפסוק וכתב: ואמרו כל מלאכה לא תעשה, ועי״ז טעו לחשוב שהביא את המקרא שלא בדקדוק והגיהו: לא תעשה, כלשון הכתוב וחסרו: לא תעשה (תואר המצוה). [מז] הוספתי ע״פ כ״י **ב**. [מח] עיין הערה א׳.

הלה״ם אלעשר ואלעשרה יריד בה עשרה פסוקין שלשה מן התורה ושלשה מן הכתובים ושלשה מן הנביאים ואחד מן התורה משלים בו מא ור׳ יוחנן בן נורי יקול אם אמר אחד מן התורה ואחד מן הכתובים ואחד מן הנביאים יצא ותקדיר כלאם ר׳ יוסי אלמקול הנא עלי מא״ב עלם מן מרתבה הכלא כשם שיצא ידי חובתו אם השלים בתורה כך אם השלים בנביא יצא. וזכרון ומלכות ושופר שלפורענות כקו׳ ויזכר כי בשר המה תקעו שופר בגבעה וכו׳ אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמ׳ שפו׳ אמלוך על׳: ובלאלך זכרון יחיד לא יגוז ען לאום מתל קו׳ זכרה לי אלהי לטובה והלכה כר׳ יוחנן בן נורי וכר׳ יוסי:

אלו העשר והעשרה[k] ר״ל עשרה פסוקים שלשה מן התורה ושלשה מן הכתובים ושלשה מן הנביאים ואחד מן התורה שמשלים בו ור׳ יוחנן בן נורי אומר אם אמר אחד מן התורה ואחד מן הכתובים ואחד מן הנביאים יצא ושיעור מאמר ר׳ יוסי האמור כאן כפי מה שנראה מדעתו כן הוא כשם שיצא ידי חובתו אם השלים בתורה כך אם השלים בנביא יצא וזכרון ומלכות ושופר של פורענות כמו שאמר ויזכור כי בשר המה (תהלים ע״ח ל״ט) תקעו שופר בגבעה (הושע ה׳ ח׳) אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה וגו׳ (יחזקאל כ׳ ל״ג) וכן זכרון יחיד כמו זכרה לי אלהי לטובה (נחמי׳ ה׳ י״ט) אין מוציאין מידי חובה והלכה כר׳ יוחנן בן נורי וכר׳ יוסי:

ז. העובר לפני התבה ביום טוב שלראש השנה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל:

הל׳ אנמי יתב בשעת השמד לאנהם כאנו יחרסון אלדי יצלי שחרית אלא יצרב אלשופר מ״ג פאלי תמת אלצלאת אנצרפו אלהראם פלאגל יצרב אלדי יתקדם בעד לאלך לצלאה מוסף וקו׳ ובשעת ההלל לאן לא יקרי הלל לא פי ראש השנה ולא פי יום הכפורים לאנהמא יומא תעבד וכשיה מן אללה והב״ה מנה ופראא אליה ותובה וצראעה מ״ד ואסתגפאר ולא תליק בהמה אלהאלאת אלפרח ואלטרב:

לא התקינו זה אלא בשעת השמד לפי שהיו שומרין למי שהיה מתפלל שחרית שלא יתקע בשופר וכשנשלמה התפלה היו השומרים הולכים לדרכם ולפיכך איתו שהיה עובר לפני התיבה אחריו לתפלת מוסף הוא תוקע. ומה שאמר ובשעת ההלל לפי שלא היו קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים לפי שהם ימי עבודה ומורא מהשם ויראה ממנו ושבים אליו ותשובה והכנעה ובקשת סליחה ובאלו הענינים לא יתכנו השחוק והשמחה[l]:

פ חסר בכ״י ב. פפ הוספתי ע״פ כ״י ג. פפ בכ״י ב מעת הכותב וכתב ע״ם מיד אחר הנא והשמטתי ע׳ לי מא. פפ ב באלשופר ועיין לעיל הערה כ״א. פד בן הוא בכ״י ג ובן כתבתי במקום צראע (אב) על פי הנמצא במקומם.

k מ״ש ברוב ספרי הדפוס: אלו העשרה ועשרה אין זו מובן והגבין בגרסת הכ״י ודפוס נאפולי: אלו העשר והעשרה ר״ל כגון שתובה מרבות משתמשות ברשון, נגבה הדקדק ברשון המשנה וכתבו עשר מלכות וא״כ עשרה זכרונות ועשרה שופרות כי שנקרם משתמשים ברשון זכר ע״כ פירש רבנו שבין עשר ובין עשרה ר״ל פסוקים. l המעתיק האריך בלשונו וקצרתי ע״פ הערבי.

אלמוצ֗ע אלמעלום לאג֗תמאע בית דין חתי יכון מוצ֗ע ואחד פקט יקצדה אלשהוד ולא ילתגון ללתשיף[לז] עלי מואצ֗ע מג֗הולה ובין הנא אן כל בית דין מד֗כור פי הד֗י אלג֗ז יריד בה סמוכין בארץ ישראל כמא תבין פי סנהדרין:

ומקום הועד הוא המקום הידוע לקיבוץ בית דין כדי שיהי׳ מקום אחד ידוע בלבד שילכו שם העדים ולא יצטרכו לחזר על מקומות רבים בלתי ידועים ומבואר הוא שכל בית דין הנזכר בזה הענין ר״ל שיהיו סמוכין בארץ ישראל כמו שנבאר בסנהדרין (פ״א מ ג).

ה. סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומ׳ עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר׳ יוחנן בן נורי אמר לו ר׳ עקיבה אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום [לח] ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים:

קאל אללה פי ראש השנה זכרון תרועה וג֗א אלנקל זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות וקאל איצ֗א והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני יי אלהיכם וג֗א אלנקל אן תכרירה אני יי אלהיכם בנין אב כל מקום שנ׳ זכרונות ושופרות יהיו מלכיות עמהם ומן אלאחק [לט] אן תתקדם אלמלכיות ובעדהא זכרונות ובעדהא אלשופרות כמא קאלו אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר והלכה כר׳ עקיבה:

אמר השם בראש השנה זכרון תרועה (ויקרא כ״ג כ ד) ובאה הקבלה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות ועוד אמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה׳ אלהיכם (במדבר י׳ י׳) ובאה הקבלה שמה ששנה לומר אלהיכם הוא בנין אב כל מקום שנאמר זכרונות ושופרות יהיו מלכיות עמהן ומן הראוי להקדים המלכיות ואחריהן זכרונות ואחריהן שופרות כמו שאמר אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר (ר״ה ל״ד ע״ב) והלכה כר׳ עקיבה [i]:

ו. אין פוחתין מעשר מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר׳ יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש יצא אין מזכירין זכרון ומלכות ושיפר שלפורענות מתחיל בתורה ומסיים בנביא ר׳ יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

[לז] אב לאלתמאס. [לח] בכ״י א נכתב בטעות: השם. [לט] ב אראדכן.

[i] כצ״ל ולא כמו שנדפס בספרים: כר׳ יהודה. והטעות נובע ממה שנמצא בר׳ נאפולי במשנה: אמר ר׳ יהודה הר׳ עקיבה, עי׳ דקדוקי סופרים ומ״ש שם „והרמב״ם כפי המשנה כתב והלכה כר׳ יהודה״ אינגו נכון כי לא הרמב״ם כתב כן אלא המעתיקים טעו ובכ״י הגרסא הנכונה: כר׳ עקיבה כבספרי המשנה והגמרא אשר בידינו.

קולה ועוד ידל אן כאנת תׄם קצׄה תׄאניה גׄיר הדׄה אלתי וצף והי [כט] אן פי ירושלם כאן יצׄרב אלנאס כלהם טאל מא בית דין גלוס פי אלמקדש ופי יבנה לא יצׄרב גׄיר פי בית דין פקט כמי דׄכר ולם נחרם [ל] עלי בית דין צׄרב [לא] אלשופר פי אלסבת לאנהם זריזין ולא [לב] תצח בהם גׄפלה פי הדׄי אלקדר:

מה שאמר ועוד יורה שהיה שם מעשה שני מלבד זה שזכר והוא שבירושלם היו כל העם תוקעין כל זמן שבית דין יושבים במקדש וביבנה לא היו תוקען אלא בבית דין בלבד כמו שזכר ולא נאסור תקיעת שופר על בית דין בשבת לפי שבית דין זריזין הם ולא יקרם עון בדבר זה:

ג. בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור:

קד תקדם לך [לג] אלכלאם עלי הדׄה אלהלכה פי אלתׄאלתׄ מן סוכה:

כבר קדם לך הדיבור על הלכה זו בשלישי מסוכה (מ״ב):

ד. בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר התקינו שלא יהוא מקבלין עדות החדש אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלן נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהוא מקבלין עדות החדש כל היום. אמר ר׳ יהושע בן קרחא ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהוא העדים הולכין אלא למקום הועד:

נתקלקלו הלוים בשיר לם יקולו שירה בוגה לאנהם לם יעלמוא [לד] הל חול הו וליס תׄם שהוד ישהדון באלרוייה או קדש הו וסיאתי אלשהוד בקייה אלנהאר אדׄ לא בד מן שירה עלי כל קרבן כמי יבין פי מוצׄעה ווקת מנחה הו וקת תקריב תמיד שלבין הערבים ומנד יקרב לא [לה] יקרב בעדה שי כמי ביינא פי אלכׄאמס מן פסחים. ומקום הועד מכאן אלמיעאד אעני [לו]

נתקלקלו הלוים בשיר שלא אמרו שירה כלל שלא ידעו אם הוא חול ואין שם עדים שיעידו על הראיה או אם הוא קדש ועוד יבואו עדים בסוף היום כי עכ״פ צריך שירה על כל קרבן כמו שיתבאר במקומו [h]. ועת המנחה הוא עת הקרבת תמיד של בין הערבים ואחר שהקריבו אותו לא היו מקריבין אחריו שום דבר כמו שמבואר בחמישי מפסחים (מ״א).

כט כן בכ״י ג והוא יותר נכון מגרסת א (והו) וב (והוא). ל בכ״י ג נכתב בטעות נחכם. לא חסר בכ״י ב. לב הגהתי ע״פ כ״י ג במקום לא (אב). לג הוספתי ע״פ כ״י ב. לד הגהתי ע״פ בג ובכ״י א יעלם. לה ג ליס. לו ב יעני.

h מה שכתוב בספרי הדפוס: במקומות אינו מסכים עם הערבי ונתהוה הטעות ע״י נקודה הנמצאת בד׳ נאפולי בצד תיבת במקומו ונראית כסימן חסרון אות בסוף התיבה.

הרבים ידי חובתן זה הכלל כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן:

הד׳י כלה ביין בחסב מא יחתאג אליה פי מא נחן בסבילה ובחסב ג׳רץ׳ אלכתאב:

כל זה מבואר לפי מה שנצטרך להענין שאנו עסוקים בו ולפי כוונת הספר[g]:

פרק רביעי

א. יום טוב שלראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהוא תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין אמר ר׳ אליעזר כשהתקין רבן יוחנן בן זכאי שיהוא תוקעין לא התקין אלא ביבנה אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין:

קד ביינא לך[כג] מראת אן מקדש תתסמי ירושלם כלהא ומדינה סאיר בלאד אלשאם ואלעלה אלתי מן אגלהא[כד] חרם צ׳רב אלשופר פי אלסבת גזרה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים כמי ביינא פי אללולב לאן צ׳רב אלשופר ליס הו מלאכה וקו׳ אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין יריד בה אנה ולו כאן בית דין מסאפרין[כה] ונזלו פי מוצ׳ע לא[כו] עלי וגה אלאסתיטאן[כז] להם אן יצ׳רבוה[כח] הנאך ואינה הלכה אלא כמי ד׳כר אולא אנה לא יצ׳רב אלא פי מוצ׳ע פיה בית דין ראתב ואין הלכה כר׳ אליעזר:

כבר ביארנו כמה פעמים שמקדש תקרא ירושלם כולה ומדינה שער העיירות שבארץ ישראל והטעם שבעבורו נאסרה תקיעת שופר בשבת גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ד׳ אמות ברשות הרבים כמו שביארנו בלולב לפי שתקיעת שופר אינה מלאכה. ומה שאמר אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין ר״ל שאפילו כשיהיו ב״ד עוברין ממקום למקום ונתארחו באיזה מקום לא על דעת להתיישב שם יש להם לתקוע שם שופר ואין כן הלכה אלא כמו שזכרנו תחלה שאין תוקעין אלא במקום שיש שם בית דין קבוע והלכה כר׳ אליעזר:

ב. ועוד זאת היתה ירושלם יתירה על יבנה שכל עיר שהיתה רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין בה וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד:

כג לך חסר בכ״י **ב** ונראה שלא היתה גם לפני המתרגם. כד **ג** לאגלהא. כה **ג** מסאפרון. כו חסר בטעות בכ״י **ב**. כז **ג** אלאסתוטאן. כח כן הוא בכ״י **ג** אכן **אב** גורסין יצ׳רבוא.

g העתקתי ע״פ הנוסח הערבי שאינו מסכים עם ספרי הדפוס ואולי נוסח אחר היה לפני המעתיק.

פאן סדה במינו ובקי מנה[יח] רובו סאלם דון תקב ולא עכבו הנקבים את התקיעה כמי דכר פהו כשר ואן סתמו שלא במינו פסול. ובור הו הפיר פי נפס אלארץ והדות צהריג מרתפע אלחיטאן עלי וגה אלארץ ופיטס אניה כבירה מן פכאר ואלדי הו כארג ען [יט] אלבור [כ] הו אלדי קלנא פיה אם קול הברה שמע לא יצא אמי אלדין פי אלביר דאכל יצאי ידי חובתן ויחתאג אלדי יצרב אלשופר [כא] אן יגרין אכראג דאלך אלשכין ען לאזמה וחיניד יתכוין השומע לשמוע ויצא ידי חובתו ואלדי געלה אן לא ישתרט הנא בכוונת משמיע לאנה חזן הכנסת ושליח צבור אנמי אצל תקדמתה להוציא את הרבים ידי חובתן ולדאלך ענד צרבה יגרין אכראג כל מן יסמעה [כב] ען לאזמה פלדאלך לא נחתאג גיר דעת שומע:

והיא שצריך לסתום הנקב ואם סתמו במינו ונשאר ממנו רובו שלם בלי נקב ולא עכבו הנקבים את התקיעה כמו שנזכר כשר ואם סתמו שלא במינו פסול. ובור הוא חפירה בגוף הקרקע וחדות מקוה שכותליו גבוהות על גבי הארץ [e] ופיטס כלי חרס גדול. ועל מי שהוא חוץ לבור אמרו אם קול הברה שמע לא יצא אבל אותן שהיו בתוך הבור יצאו ידי חובתן. וצריך שיכוין התוקע להוציא את השומע ידי חובתו ואז יתכוין השומע לשמוע ויצא ידי חובתו ומה שלא התנה בכאן בכוונת משמיע לפי שהוא חזן הכנסת ושליח ציבור עיקר מינויו[f] אינו אלא להוציא את הרבים ידי חובתן ולפיכך כשהוא תיקע הוא מתכוון להוציא את כל השומעין ידי חובתן ולפיכך לא נצריך אלא דעת שומע:

ח. והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל (שמות י״ז י״א) וכי ידיו שלמשה עושות מלחמה או ידיו שוברות מלחמה אלא כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלן ומכוונין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברין ואם לאו היו נופלים כיוצא בדבר אתה אומר ויאמר יי אל משה עשה לך שרף וגו׳ (במדבר כ״א ח׳) וכי הנחש ממית ומחיה אלא כל זמן שישראל מסתכלין כלפי מעלן ומשעבדין את לבן לאביהם שבשמים היו מתרפאין ואם לאו היו נמוקים. חרש שוטה וקטן אין מוציאין את

יח חסר בכ״י ב. יט ב מן. כ ג אלביר והוא יותר נכון וכן הוא להלן גם בכ״י א. כא ב באלשופר וכן גם בפ״ד מ״ז. כב ב סמעה בלשון עבר ולשון עתיד יתכן יותר.

e בעיין זה פירש רבנו במס׳ בבא בתרא פ״ד מ״ד בור אלצהריג אלמחפור פי אלארץ והדות מבני עלי סטח אלארץ ובמס׳ כלים פ״ה מ״ו ובור הו צהריג מחפור פי אלארץ וחדות צהריג מבני עלי סטח אלארץ ובמס׳ אהלות פ״ה מ״ו קד בינא מראת אן בור בחפירה וחדות בבנין, והחכם דערענבורג לא השוה מדותיו בהעתקת אלו המקומות ולי נראה שבאן טעות נפל בספרים ותחת: מקום צ״ל: מקוה כי כן משמעות המלה הערבית צהריג receptaculum in qua colligitur aqua (Freytag) ושם הפועל صهرج הוראתו former un bassin (Dozy) ועפ״ז הגהתי. f בענין הוראת מלת תקדמה עיין: Friedländer, Arabisch-deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides ערך قدم ועיין עוד בפיה״מ תענית פ״ב מ״ב.

הדׄה אלרתבה אנמי כאנת במקדש לקו׳ בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ייו אמי פי גׄיר[טז] אלמקדש פלא יצׄרב בראש השנה גׄיר אלשופר והדה ולא יצׄרב פי אלתעניות גׄיר אלחצוצרות פקט ואנמי צאר מצות יום תענית בחצוצרות לאן אלתענית אנמי יכון פי צרת צבור ואללה יקול על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות:

זה הסדר לא היה אלא במקדש לפי שאמר הכתוב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה׳ (תהלים צ״ח ו׳) אבל חוץ למקדש אין תוקעין בר״ה אלא בשופר בלבד ואין תוקעין בתעניות אלא בחצוצרות בלבד. ומצות יום תענית היא בחצוצרות לפי שהתענית אינו אלא על צרת הצבור והשם אומר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות (במדבר י׳ ט׳).

ה. שוה היובל לראש השנה בתקיעה ובברכות ר׳ יהודה אומ׳ בראש השנה תוקעים בשלזכרים וביובל בשליעלים:

בתקיעה יריד בה עדד אלתקיעות ובברכות [יז] עדד אלברכות אלתי פי אלצלאה וסיבין עדדהא וקו׳ פי מא תקדם אן שופר שלראיש השנה יכון מן קרן אלועול אינה הלכה ולא איצׄא הלכה כר יהודה ואנמי קטוע אלהלכה אן שופר שליובל ושלראש השנה שלזכרים כפופים:

בתקיעות ר״ל מנין התקיעות ובברכות מנין הברכות שבתפלה ועוד יתבאר מנינם. ומה שאמר למעלה ששופר של ר״ה יהי׳ מקרן היעלים אינה הלכה וכמו כן אין הלכה כר׳ יהודה אלא פסק ההלכה ששופר של יובל ושל ראש השנה של זכרים כפופים:

ו. שופר שנסדק ודיבקו פסול דיבק שברי שופרות פסול ניקב וסתמו אם מעכב הוא את התקיעה פסול ואם לאו כשר: ז. התוקע לתוך הבור או לתוך החדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא אם קול הברה שמע לא יצא וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגלה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע״פ שזה שמע וזה שמע זה כיון את לבו וזה לא כיון:

נסדק פסול אדׄי אנשק עלי טולה אמא אדׄי אנשק עלי ערצׄה אן בקי מן טולה בעד אלמוצׄע אלמשקוק מקדאר אלשופר והו קדר מא יקבׄץ עליה בידה ויראה לכאן ולכאן פהו כשר ופי אנתׄקאבה אחכאם ודׄלך אנה יחתאג אן יסד אלתׄקב

נסדק פסול כשנסדק לארכו אבל אם נסדק לרחבו אם נשתייר מארכו אחר מקום הסדק שיעור של שופר והוא כדי שיאחזנו בידו ויראה[1] לכאן ולכאן הוא כשר. ואם ניקב יש בו דינים חלוקים

[טז] ב בגיר. [יז] ב מוסיף: יריד בה.

[1] בכ׳ כ״י בג הגרסא: ויצא, ובכ״י א נמצא כאן נקב שיש בו חסרון ע״כ הנחתי הלשון כמו שהוא בגמרא כ״ז ע״ב וברמב״ם פ״א מה׳ שופר.

אלאצול פי״ג סדר זרעים אין מעשרין מן החדש על הישן ואחואל אלמעשרות איצֿא תכֿתלף פי אלסנין פי מעשר שני ומעשר עני כמי ביינא הנאך:

ב. בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה ובעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון שנא׳ היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם (תהלים ל״ג ט״ו) **ובחג נידונין על המים:**

על התבואה במא יד יחדת פיהא מן אפה וקלה אגאבה או כתרתהא בני מרון אלגנם תרג׳ כבשים אימריא יעני אן יחאסבוא אלנאס ויחכם עליהם באלצחה ואלסקם ואלמות ואלחיאה וגיר דֿאלך מן חאלאת אלאנסאן וצֿאהר הדֿי אלכלאם ביין כמי תראה אמא באטנה ומענאה פלא שך אנה צעב גדא:

על התבואה לענין המכות שיבואו עליה ואם תהיה מרובה או מעטה. ובני מרון הצאן תרגום כבשים אמריא ור״ל שמחשבין על בני האדם ודנין עליהם לענין בריאות וחולי מות וחיים ויתר עניני האדם והנגלה מזה המאמר מבואר כאשר תראה אבל הנסתר ממנו וענינו הוא קשה מאד בלי ספק:

(מכאן ועד פ״ג מ״א ועד בכלל נדפס בספר שי למורה הנ״ל מצד 95 עד צד 103).

פרק שלישי

ב. כל השופרות כשרים חוץ משלפרה מפני שהוא קרן אמ׳ ר׳ יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנ׳ והיה במשוך בקרן היובל בשמעכם [טו] **את קול השופר** (יהושע ו׳ ה׳) **:**

תסמיה קרן שלפרה קרן הו קול אללה בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו ואלחכמים יחתגון עלי ר׳ יוסי באן קאלו לה כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר ושלפרה נקרא קרן ולעולם לא נקרא שופר ואין הלכה כר׳ יוסי:

קריאת קרן של פרה קרן הוא מה שאמר הכתוב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו (דברים ל״ג י״ז). וחכמים חולקים על ר׳ יוסי ואומרים כל השופרות נקראו קרן ונקראו שופר ושל פרה נקרא קרן ולעולם לא נקרא שופר ואין הלכה כר׳ יוסי:

ג. שופר שלראש השנה שליעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדים השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר: ד. בתענית בשלזכרים כפופים ופיהם מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע השופר מקצר והחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות:

יג ב מן והוא ט״ס. יד ב למא. טו בג כשמעכם (והוא הקרי) ועיין תוי״ט ד״ה בקרן.

אלעאם אלדׄי בעדה וסנבין דׄאלך פי
מסכת בכורות וקו׳ ראש השנה לשנים
יריד בה לתאריךׄ אלעאלם ופאידה̈ דׄאלך
למערפה̈ תאריךׄ אלותׄאיק איצׄא ולשמטים
וליובילות ועלי אן אליובל לא תבתדי
אחכאמה אלא מן עאשר תשרי לקול אללה
ביום הכפורים תעבירו וכו׳ לכן מן אול
אלסנה תבתדי פצׄילתהא ותרתפע אלכׄדמה
ען[ס] אלעביד לקול אללה וקדשתם את
שנת החמישים שנה ולנטיעה הו קול אללה
שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל
ובשנה הרביעית יהיה כל פריו וכו׳ ודׄאלך
אנה אדׄ[ט] נטע נטיעה קבל אול יום מן
תשרי בארבעה וארבעין[י] יומא עלתה לו
שנה כמי אצלנא פי אלפרק אלתׄאני מן
מסכת שביעית ותכון אלסנה̈ אלדאכׄלה̈ הי
אלתׄאניה ואנא אמתׄל הדׄי בתאריךׄ תכון
הדׄה אלשגרה[יא] קד גׄרסת פי כׄאמס עשר
אב מן סנה כׄמס ועשרין פתנעד בקייה̈
סנה כׄמס ועשרין סנה אולי וסנה̈ סת
ועשרין סנה תׄאניה וסנה̈ סבע ועשרין
סנה תׄאלתׄה והי שני ערלה לכן לא ירתפע
חכם אלערלה אלי ט״ו יומא מן שבט
סנה כ״ח וכדׄאלך איצׄא חכם נטע
רבעי לא ירתפע ען[יב] הדׄה אלשגרה אלי
כׄמסה עשר יומא מן שבט מן סנה̈ תסע
ועשרין והו קולהם ופירות נטיעה זו אסורין
עד חמשה עשר בשבט אם לערלה ערלה
ואם לרבעי רבעי וקד תקדמת אחכאם
אלערלה ונטע רבעי פי מואצׄעהא. ולירקות
ולאילן פאידה̈ דׄאלך למא תקדם מן

ס ב מן. ט ב וכדלך אדׄא וגרסא האחרת עיקר. י בגליון ב כתוב וז״ל מימרא תמן בסוף המתניתין אמרוה ר׳ יוסי ור׳ שמעון או׳ לשתי שבתות והאי ארביסר יומי לקליטה ותלתין יומי תוספתא האוי מ״ד יומין דמנא הרמב״ם ועיין שם במתניתין ו׳ פ״ב דשביעית. יא ג (כאן ולהלן) אלתמרה. יב בג מן.

ומה שאמר ראש השנה לשנים ר״ל למנין
היצירה והתועלת בזה גם כן לידיעת מנין
השטרות. ולשמטים וליובלות אף על פי
שדיני היובל אינן מתחילין אלא מיום
העשירי לתשרי לפי שאמר הש״י ביום
הכפורים תעבירו שופר וגו׳ (ויקרא כ״ה
ט) אבל מראשית השנה תתחיל חשיבותה
ותסתלק העבודה מן העבדים לפי שאמר
הש״י וקדשתם את שנת החמשים שנה
(ויקרא כ״ה י׳). ולנטיעה הוא מ״ש השם
שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל
ובשנה הרביעית יהיה כל פריו וגו׳ (ויקרא
י״ט כ״ג כ ד) והוא שאם נטע אדם נטיעה
מ״ד[c] יום קודם יום אחד בתשרי עלתה
לו שנה כמו שנתננו העיקר בפרק שני
ממסכת שביעית (פ״ב מ״ו) ותהיה השנה
הנכנסת שנייה ואני אמשול לך זה במנין
אם נטעו זה האילן בט״ו באב משנת כ״ה
תֵּחָשֵׁב שארית שנת כ״ה שנה ראשונה
ושנת כ״ו שנה שנייה ושנת כ״ז שנה
שלישית והם שני ערלה אבל לא יסתלק
דין הערלה עד חמשה עשר בשבט משנת
כ״ח וכמו כן דין נטע רבעי לא יסתלק
מזה האילן עד חמשה עשר בשבט משנת
כ״ט וזהו מה שאמרו ופירות נטיעה זו
אסורין עד ט״ו בשבט אם לערלה ערלה
ואם לרבעי רבעי (ר״ה י׳ ע״א) וכבר קדמו
דיני הערלה ונטע רבעי במקומן. ולירקות
ולאילן התועלת בזה לעקרים שקדמו בסדר
זרעים אין מעשרין מן החדש על הישן
ועניני המעשרות ישתנו כמו כן בשנים
במעשר שני ומעשר עני כמו שביארנו שם:

---

c בד׳ ווילנא „למ״ד יום״ וצריך לקרות: „לארבעה וארבעים יום״ ולא שתהיינה אותיות „למ״ד״ במקום מספר שלשים. גם זורענהויזען נראה שגרס „למ״ד״ והוא טעה לקרות „למאן דאמר״ וע״כ לא הבין כלל דברי רבנו.

פרק ראשון

א. ארבעה ראשי שנים הם באחד בניסן ראש השנה[א] למלכים ולרגלים באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ר' אלעזר[ב] ור' שמעון אומ' באחד בתשרי ראש השנה לשנים לשמטים וליובלות[ג] לנטיעה ולירקות באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומ' בחמשה עשר בו :

למלכים יריד בה מלכי יישראל ופאידה̈ ד̇אלך לתאריך̇ אלות̇איק לאנה מנ̇ ידכ̇ל יום מן ניסן נעד לה סנה זאידה עלי אלתאריך̇ ולרגלים[ד] יריד בה̈ אן אלרגל אלד̇י פי ד̇אלך אלשהר הו אול אלרגלים ופאידה̈ ד̇אלך אן ענדנא אצל[ה] אן קול אללה לא תאחר לישלמו אינו עוכר חתי יגוז עליה ישלישי[ו] רגלים ור' ישמעין יקיל וחג המצות תחלה חתי תכון עלי אלרתבה̈ והו אלד̇י יקול הנא לרגלים ואינה הלכה ומנ̇ יגוז עליה רגל אחד והו לם יגב קרבנותיו למקדיש עבר בעישה והו קו' ובאת ישמה והבאתם ישמה עולותיכם וגו' ופאידה̈ מערפה̈ אבתדי אלסנה למעישר בהמה לאן לא יכ̇רג אלמעישר מן אלתי תולד[ז] פי הד̇י אלעאם מע אלתי תולד פי

למלכים ר ל למלכי ישראל והתיעלת בזה הוא למנין[a] השטרות לפי שמשנכנס יום אחד מניסן נחשיב לו שנה יתירה על המנין. ולרגלים ר ל שהרגל שבזה החודש הוא ראשון לרגלים והתועלת בזה כי העקר אצלנו שמה שאמר השם לא תאחר לשלמי (דברים כ"ג כ"ב) אינו עובר עד שיעברו עליו שלש רגלים ור' שמעון אומר וחג המצות[b] תחלה כדי שיהיו על הסדר והוא ענין מה שאמר כאן לרגלים ואינו הלכה וכיון שעבר עליו רגל אחד ולא הביא קרבנותיו למקדיש עובר בעשה והוא מה שאמר ובאת שמה והבאתם שמה עולותיכם (דברים י"ב ה' ו') ותועלת ידיעת תחלת השנה למעשר בהמה כדי שלא יוציא המעשר מן הנולדים בשנה זו עם הנולדים בשנה שלאחריה ועוד נבאר זה במסכת בכורות (פ"ט מ"א)

א הגהתי ע"פ הגרסא השגורה בפי כל וע"פ **בג** ובכ"י **א** כתוב: שנה וכן כתוב שם בראש הפירוש לפ"ד מ"ט: שנה במקום השנה. ב **ג** אליעזר. ג **א** (כאן ולהלן) וליובילות וכ"כ איזה פעמים תוקיע במקום תוקע (כפ"ד). ד הוספתי אות ו והחסר בכ"י **אב** ע"פ **ג**. ה חסר בכ"י **ב**. ו **אג** שלשה. ז **א** נולד ונראה שהוא טעות הסופר.

a כמה פעמים הועתק בטעות ענין תחת מנין כמו בפ"ג מ"ה ובדפוס ווילנא גם במשנתנו להלן עמוד III שורה 17. b מלת חל הנמצאת בדפוס נאפולי קודם מלת תחלה כבר הוסגרה בין חצאי עיגול בד' ווילנא וצריך למוחקה.

שיורי מנחה

והוא

פירוש המשנה להרמב״ם על מסכת ראש השנה

(פ״א מ״א ומ״ב ומפ״ג מ״ב עד גמירא).

הוגה ע״פ שלשה כתבי יד עם העתקה עברית מוגהת

ע״י

שלמה מנחם הלוי באמבערגער (ההבק״ק הענא והגליל יע״א).

כאשר באו בשנת תר״ן תלמידי הה״ג מו״ה עזריאל הילדעסהיימער זצללה״ה עם חביריו ויתר מכבדיו להקריב לכבודו מנחת שי למורה בא גם החכם מיכאל פרידלנדר ז״ל ויקרב שם מלא קומצו מקצת פי׳ המשנה להרמב״ם על מס׳ ראש השנה היינו פירושיו על המשניות המדברות מענין קידוש החדש. ועתה כאשר נקראתי גם אני הצעיר להיות נטפל לעושי מצוה ולהקריב מזכרת אהבה וכבוד ביום מלאת שבעים שנה לחיי הה״ג מוהר״ד האפפמאנן נ״י אשר היה כמה שנים חבר נאמן להה״ג הנ״ל אמרתי למלאות את החסרון ולהביא שיורי מנחה מה שנשאר עד הנה בכתובים מפי׳ מסכת הנ״ל ולא נודע לנו עדיין ממנו עצם לשונו הטהור של רבנו הרמב״ם ז״ל. וכאשר עבדו שניהם יחד — יבדלו החיים מן החיים — את עבודתם עבודת הקודש כן יהיו שני ספרי הזכרון חוברות אשה אל אחותה ויחדיו יהיו תמים להפיץ אור תוה״ק ובפרט אור תורת „ספר המאור״ עד אור חדש בציון יכין. בב״א.

מנהג ארצן לגלותו דאפי׳ רוב הגויות לא היו נוהגות לגלתו: הלכך אפי׳ לאותן שהיו נוהגות לכסותו בארצן ראוי להניחן לנהוג כמנהג הארץ אשר גרו בה : ומעשה אמותן הקדושות בידיהן כמו שהוכחנו מההיא (דנ״ג סס) ובכמה וכמה דברים הקלו רבותי׳ ז״ל כדי שלא תתגנה האשה על בעלה: ואין צורך באורך: נאום המעוטף באהבתך ולפרידתך קירות לבי מקיקר משה נ׳ אל אשקר: נ״ר.

———

איתמר אלא במה שד׳ לכסות ולק״ש: ואם יש דבר אחר אנן אתלמודא ואמנהגא סמכינן: ובואו ונצווח על אלו האוסרים אותו שער לאשה בתוך ביתה מההיא דשער בא׳ ע׳ בבלי דעת באיזו שער אמרו ולמאי הילכתא איתמר בגמ׳ ואלא מעתה לפי דרכם שער גבות עיניה נמי הוה להם לאסור דשער קרייה רחמנא נמי דכ׳ יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו וגו׳ וכש״כ פניה י׳ ור׳ דהוה להו נמי למיסרן ומאי שנא אותו שער ואי משום דדרכן להיות מגולין האי נמי ד׳ לה׳ מג׳: ואי לא איירי אלא בא׳ איש ובמסתכל ומתכוון ליהנות אטו בא׳ איש וברשיעי עסקי׳ ובבירור א׳ ז״ל דאפי׳ באצבע ק׳ אסור להסת׳ ואפי׳ בבגדי צבעונין שלה נמי אסור וכש״כ בשערה דת״ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפי׳ פנויה בא׳ איש ואפי׳ מכוערת: ולא בבגדי צ׳ של א׳ וכו׳ ואר״י א׳ שמואל ואפי׳ שטוחין ומונחין ע״ג הכותל: א׳ ר׳ פפא ובמכיר את בעליהן אלא שדבר׳ אלו בטלין הם דלית בהו חששא כלל: וכמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא דקא׳ להאי מילתא דכיון שנהגו לגלותו מימי עולם ומשנים קדמוניות ברוב תפוצת הגולה שתחת יד ישמעאל ואין בידו למחות איך עלה בלבו לאוסרו ואף אם היה אסור דאפי׳ באיסורא דאורי׳ אמרי׳ הנח להם ליש׳ מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין כדאסיקנא בביצה וכדאיתא שם בריא״ף ז״ל: ואע״ג דבשבת פ׳ שואל בכולהו נוסחי דיוקני אוקימנא דבדרבנן אמרי׳ הנח להם וכו׳ ובדאור׳ אין מניחין וקשו תרוייהו אהדדי: כבר א׳ רז״ל דההיא דביצה דמסקי׳ דאפי׳ בדאור׳ שבקי׳ להו דוקא במידי שהוא ד״ת מהלכה לממ״ס או מדרשא ואיסורו אינו ברור וניכר שהוא מדאור׳ דהא מאי דאיתא התם דאור׳ היינו תוספת יה״כ דילפי׳ לה מערב עד ערב תשבתו שבתכם ואין לו זמן קבוע וניכר לאיסורו וכשהן אוכלין ושותין הם סבורים שעדיין לא קידש היום אבל בשאר איסורין הניכרים כגון חלב ודם ושבת וגזל וכיו״ב לא א׳ הנח להם והשתא אם בדאור׳ ובדרבנן אמרי׳ הנח להם כש״כ בדבר המותר שנהגו בו היתר שכל המוכיחן בזה לא בדעת ידבר ונמצא מכשילן ח״ו ועתיד ליתן את הדין: ואלמלא דמסתפינא הוה אמינא דאפי׳ אותן הנשים שבאו מגורשות מארצות הערלים שהיו נוהגות לכסותו כשהיו שם אין להזהירן שלא לגלותו כיון שקבעו דירתן בכאן ואין לומר בהן דעתן לשוב לארצם: ובהדיא א׳ בחולין כי סליק ר״ז לא״י אכל מוגרמתא דרב ושמואל: פי׳ רב וש׳ היו אוסרין בבבל משפוי כובע ולמטה ואע״פ שנשאר מטבעת גדולה מלא החוט ע״פ רובה ור״ז כשהלך לא״י אכל מה שהיו אוסרין רב וש׳ בבבל: ואקשי׳ והיכי עביד הכי והתנן נותנין עליו ח״מ שיצא משם: ומתרצי׳ ר״ז אין דעתו לחזור לבבל ומתוך כך לא חשש למנהגם: ומתנ׳ דקתני נותנין ע׳ ח״מ שיצא משם בשדעתו לחזור למקומו וכן הסכימו המפ׳ ז״ל: וגדולה מזאת כ׳ הרא״ש ז״ל בפסקיו דאפי׳ שהולך ממקום שמחמירין למקום שמקילין ואפי׳ דעתו לחזור יש לו לנהוג כקולי׳ המק׳ שהלך לשם ואל יחמיר כמנהג מקומו מפני המחלוקת בדבר שיש בו שינוי מנהג ע״כ: וכש״כ באלו הנשים דאיכא למימר בהו דעתן לשוב לארצם כמו שכתבנו וכש״כ דאפי׳ בארצם לא היו מכסות אותו משום איסור אלא שלא היה

דאם טפח מג׳ בה לא יקרא ק״ש כנגדה: ואמרי׳ נמי התם אר״ח שוק באי׳ ע׳ א׳ שמואל קול באי׳ ע׳ א״ר ששת שער באי׳ ע׳: ואיכא מאן דמפ׳ דכל הני נמי לענין ק״ש אמרי׳ להו: וכן פי׳ ר׳ האיי ג׳ ז״ל ואיכא מאן דמפ׳ דלא איירי לענין ק״ש אלא טפח דוקא והיכא דאיתמר איתמר: ונר׳ כי זה דעת הרמב״ם ז״ל מדלא אסר באשתו לק״ש אלא טפח דוקא והני אחריני אסר להו לגבי אשת איש בפ׳ כ״א מה׳ איסורי ב׳ אבל רש״י ז״ל אע״ג דקא מוקים להו באשת איש כתב דה״ה נמי באשתו לק״ש דדבר ערוה באשת א״יש אסור באשתו לק״ש: והריא״ף ז״ל השמיט כל זה מענין ק״ש ואפי׳ ההיא דטפח דאוקמוה בהדיא בק״ש: וכ׳ עליו הראב״ד ז״ל דאפשר דמישום דאמרי׳ לע״יל עגבות אין בהם משום ערוה סבור הרב ז״ל דכ״ש טפח ושוק ושער וקול ע״כ: אישתכח השתא דלדברי כולם אין באותו שער שום חשש איסור כלל דמאן דמוקים להו באשת איש אנן לאו בא״א עסקינן ומאן דמוקים לה באשתו לא נאסר אלא לק״ש ודבר שדרכו להיות מכוסה דמקפיד עליה ואתי לידי הרהור: אבל דבר שדרכו לה׳ מג׳ דלבו גם ביה מותר ואפי׳ לק״ש כדפרישית וכן כ׳ המפרשים ז״ל וכן כ׳ רבי׳ אבי״ה ז״ל כל אלו שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגילוי השער לא היישי׳ דליכא הרהור ע״כ: וכן הסכים בעל המרדכי והרא״ש ז״ל והכל כפי המנהגות והמקומות: וכ׳ הרשב״א ז״ל בחדושיו בברכות וז״ל: והא דאר״י טפח באי׳ ע׳ ואוקימנו באשתו לק״ש פי׳ הראב״ד ז״ל דאיפשר במקום צנוע שבה ועלה קאתי רב חסדא למימר דשיק מקום צ׳ וע׳ הוא אפי׳ לגבי בעלה אע״פ שאינו מקום צ׳ באיש: אבל פניה ידיה ורגליה וקול דברה שאינו זמר ושערה חוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד ובאשה אחרת אסיר להסתכל אפי׳ באצבע ק׳ ובשערה ע״כ: וכן נמי כ׳ בעל אורחות חיים אבל פניה י׳ יר׳ ושערה מחוץ לצ׳ שאינו מתכסה אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהן וכן שמעתי שכ׳ בעל המכתם ואין זה צ׳ לפנים דלדברי כולם אין בו צד איסור כלל אדרבה שהתירוהי בפירוש ואפי׳ לק״ש והעידו שנהגו לגלותו ובודאי כי כן היו נוהגות בנות ישראל בימי חכמי המשנה והתלמוד ז״ל ואיפשר דאפי׳ בעודן על אדמתן בזמן שבהמק״ק כדאיתא בהדיא (נ״נ ס׳ נ׳) עושה אשה כל תכשיטה ומשיירת דבר מועט מאי היא רב א׳ בת צדעא שנ׳ אם אשכחך ירושלים וגו׳ ופי׳ בעל הערוך ז״ל דכ׳ בתשיבות כשהאשה קולעת שערה משיירת ממנו דבר מועט בין אזניה לפדחתה כנגד צדעתה ומביאה סיד טרוף כשהוא חבוט וטחה איתו שער ואינה קולעת אותו אלא מטילה כנגד פניה זה עישה בת עניים: אבל עשירה שורקתו בבשמים ובשמן טיב כדי שיתהכרו שערית זו בזו ולא תהיה כאבלות ויתייפו ע״כ: וזה המנהג בעצמו הוא מנהג הנשים היום שהאשה קולעת כל שערה ומשיירת שער הצדעים יורד על פניה והוא הנקרא בלשון חכ׳ בת צידעא כמו שנתבאר ונוהגות ג״כ לשרוק אותו בבשמים ושמן הטוב כעשירות של אותו הזמן אע״ג דלא חזי למיעבד הכי זכר לחרבן הבית כדאי׳ התם: וכל מה שתמצא בספר הזוהר מקפיד על גילוי ש׳ הא׳ איפשר בדשער שדרכה לכסותו משתעי דבגמ׳ סתמא נמי קא׳ ואמרי׳ דלא

40) מ׳ ילקוט בראשית (סי׳ כ״ג) מפני מה האיש יוצא וראשו מגולה והאשה יוצאה וראשה מכוסה א״ל לאחד שעבר עבירה והוא מתבייש מבני אדם לפיכך יוצאה וראשה מכוסה... ויבן ד׳ את הצלע... מלמד שקילעה הקב״ה להודה.

41) שם נשא (סי׳ תס״ז) הכהן אוחז בבגדיה... ת״ר ופרע א״ר הא׳ אין לי אלא ר׳ גופה מניין וכו׳ (כמו במדבר ר׳)... אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית דת יהודית יוצאה וראשה פ׳ ראשה פ׳ דאור׳ הוא דכ׳ ופרע א״ר הא׳ ותנא דבי ר״י מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפ״ר (א׳ רב יסודם) דאור׳ קלתה ש״ד דת י׳ אפי׳ קלתה נמי אסור ובחצר מותר שאל״כ לא הנחת בת לא״א שיושבת תחת בעלה.

42) גטין ט׳ א׳: שם לא נכתב דבר מפ״ר: יומא מ״ז א׳: ת״ר ז׳ בנים היו לו לקמחית וכולן שמשו בכהונה גדולה א׳ לה חכמים מה עשית שזכית לכך א״ל מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי (לאיתי בהסים ירושלי כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה אשה לנועה ראויה לגאת ממנה כ״ג הלבוש משבצות זהב) א׳ לה הרבה עשו כן ולא הועילו:

שלטי הגבורים N. 10: זוהר נשא N. 20: באר שבע N. 21.

43) טור י״ד ס׳ קע״ח: אסור ללכת בחוקות העכו״ם... וכ״כ הרמב״ם אין הולכין בחוקות העכו״ם ולא מדמין להם במלבוש ולא בשער וכו׳ (ד״מ: וכ׳ הר״ן פ״ק דע״ז... ומהרי״ק כ׳ דאין משום חוק אלא בא׳ מב׳ פנים הא׳ הוא הדבר שאין טעמו נגלה דכיון שהוא עושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה אלא שהם נוהגין כן אז נר׳ ודאי שנמשך אחריהם ומודה להם דאל״כ למה יעשה כדבריהם המשונים... והמנהג השני אשר יש לאסור משום ח׳ הט׳ הוא הדבר אשר שייך בו פריצות ונהגו בו העכו״ם גם זה אסור... אבל מנהג שנהגו ישראל במלבוש והעכו״ם במלבוש אחר אם אין אותו של ישראל מורה יותר על הצניעות מאותו של עכו״ם אין שום איסור לישראל ללבוש במלבוש העכו״ם מאחר שהוא דרך כשרות וצניעות כאותו של ישראל עכ״ל: והאריך בתשובה משמע דכל האיסור אינו אסור אלא כשהוא עושה להדמות אליהן בלא תועלת אחרת אבל ע״י תועלת שרי כדלעיל:)

44) תשובות ר״מ אלשקר סימני המפתחות (שאלה ל״ה) אם יש לחוש לאותן נשים שנהגו לגלות שערן מחוץ לצמתן:

(ל״ה תלמסאן) שאלה שאלת ממני הידיד אם יש לחוש לאלו הנשים שנהגו לגלות שערן מחוץ לצמתן להתנאות בו לפי מה ששמענו מי שהורה ואמר כי שקר נחלו אמותינו הנוהגות לגלותו כי הוא איסור גמור ובפ״ א׳ ז״ל שער באשה ע׳ ולכן ראוי להוכיחן ולהזהירן שלא לגלותו:

תשובה איברא דאין בית מיחוש לאותו שער כלל כיון שנהגו לגלותו ואפי׳ לק״ש: וההיא דשער באשה ע׳ לא מיירי אלא בשער שדרך האשה לכסותו דומיא דטפח והכי איתא בגמ׳ א״ר יצחק טפח באשה ע׳ פ׳ טפח שדרכה לכסות ואקשי׳ למאי אילימא לאסתכולי בה כלו׳ דאם אשת איש היא ומתכוין ליהנות אפי׳ באצבע קטנה שאין דרכו להיות מכוסה אסור להסתכל וכו׳ ומשני ל״צ לאשתו ולק״ש פי׳

לכם חלילה וחלילה לגלות טפח מבשרכם ע"י קיצור מלבוש כנהוג ח"ו לא יהיה כזאת בנידולי ביתי ומכ"ש שתזהרו מרעית נשים רעות שמוציאים אפי' שער א' חוץ וגם אפי' בפאה נכרית אני אוסר עליכם באיסור גמור וד' ימצאכם חן וחסד וחנינה וגדלו ביניכם וצאצאי צאצאיכם על התורה ועל העבודה כאשר צונו ד' אלקינו יהי ד' אלקינו עמנו ועם בנינו לעולם. משה הנ"ל.

הוספות

(השייכות ביחוד למאמרי בלשון אשכנז).

33) שמחות פ"ח: סותרים שערות של כלות ומגלים פניהם של חתנים וכו'.

34) ב"ק קי"ט א': מתנ': אין לוקחין מן הרועים צמר וחלב... אבל לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל ועגלים בשרון וכולן שאמרו להטמין אסור... אבל לוקחין מן הנשים: ת"ר לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכ"פ בגליל אבל לא יינות ושמנים וסלתות (שדרך האיש למוכרן ואין עושה את אשתו שליח לכך ושמא גנבתו מבעלה) ולא מן העבדים ולא מן התינוקות אבא שאול או' מוכרת אישה בד' וה' דינר כדי לעשות כפה לראשה (נעיף ואין הבעל מקפיד).

35) ברכות ס"א א': דרש ר"ש בן מנסיא מ"ד ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון שכן בכרכי הים קורין לקליעתא בנייתא.

36) שיר השירים רבה: הנך יפה: (לא מצאתי דבר השייך לענינו) : שם פ"ד (ג) מבעד לצמתך: האישה הזאת כשמצמתת שערה לאחוריה (מבעד הוא לשון לפנים ולצמתך לשון דבר המצמצם השער שלא יפריח לצאת שקושרת ומצמצמת שערה לאחוריה ישוא השער שבסוף הראש שקושרת לפנים מן השבכה) והוא תכשיט לה כך היתה סנהדרי גדולה יושבת אחורי בהמ"ק והיא היתה תכשיט של בהמ"ק.

37) סוטה א' ז' [צ"ל ה']: וכהן אוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נ' עד שהוא מגלה את לבה וסותר את שערה (תוס' יש': סותר קליעתן ומגלן אע"ג השער באשה וטפח מגולה ערוה אפילו כך נותה תורה ולרי"י יש כח ביד חכמים לעקור ד"ת בשב ואל תעשה) רי יהודה או' אם היה לבה נאה לא היה מגלהו ואם היה שערה נאה לא היה סותרו.

38) תוספתא סוטה א' (7) כהנים מטילין גורלות ביניהם וכל מי שחלה (כ"א שעלה) גורלו אפי' כ"ג יוצא ועומד בצד סוטה ואוחז בבגדיה אם נקרעו נ' ואם נפ' נ' עד שמגלה א"ל וסותר א"ש רי"א אם היה ל"נ ל"ה מגלהו א"ה ש"נ ל"ה סותרו מפני פרחי כהונה.

נזיר כ"ח א'. Nr. 7. :כתובות ע"ב א'. Nr. 1 S. 1.

39) במדבר רבה ט' (מ"ג) והעמיד הכהן... תני וס"ר הא' כהן נפנה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פריעה ד"ר ישמעאל ד"א לימד על בנות יש' שיהיו מכסות ראשיהן אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר (ש"ב י"ג) ותקח תמר אפר על ראשה וכתנת הפסים אשר עליה קרעה: תני ופרע א"ר הא' אין לי אלא ראשה גופה מניין ת"ל האשה א"כ מה ת"ל ופרע א"ר מלמד שהכהן סותר את שערה...

את ראש ר"ל דראש הוא בכלל גופה כמו שדרשו בפי' ויקרא מת"ל ראש שכבר הותז ושני מלמד שהכהן סותר את שערה ר"ל שלכך יוצא ראש מן הכלל לפי שהי' גילוי הרבה דהיינו סותר).

27) אבן עזרא: ופרע א"ר הא': יגלה ולפי דעתי יוציאו פרע ראשה שהיה מכוסה.

28) (הכתב והקבלה במדבר ה' י"ח: ופרע א"ר: סותר את קליעת שערה (רש"י) אע"פ שהפריעה בכל מקום הוא לשון גילוי והרב בעצמו כי (כי תשא) כי פרוע הוא מגולה כתרגמו שמצו וקלונו כמו ופרע א"ר הא' וכאן פי' אותו לשון סתירה באמת אין כאן שום סתירה כלל כמ"ש רוו"ה שכבר בא הכ' השלישי ויכריע ביניהם והוא במשנה (ריש פ"ב דכתובות) ושם פרש"י כי פרוע ראש הוא כשהשערות מוטלות על הכתפים ופירושו זה למדנו שפריעת ראש היא לשון גלוי אלא שגלוי הראש הוא מצד הסרת המגבעת והמצנפת מעל הראש אע"פ שעדיין ראשו מכוסה בקליעת שערותיו אמנם לשון פריעת הראש הוא הגלוי מצד הסרת הקליעות מעל הראש ויהיו שוכבות על הכתפים לא מצד הכסוי שעל ראשו שהרי במצורע א' ראשו יהיה פרוע ועל שפה יעטה ואז"ל (ספרא י"ב ז') ועל שפה יעטה חופה ראש כאבל וזה שדייקו רז"ל הם בסוטה באמרם א"כ מה ת"ל ופרע א"ר כלו' למה הוציאו הכתוב בלשון פרע ולא אמר וגילה את ראש האשה מלמד שהכהן סותר את שערה וזהו שדייק גם רש"י בפירושו מרבה בגלוי שסותר קליעתה ולכן אין כאן שום סתירה ודברי רז"ל מיוסדים בעיקר הלשון והמליצה ודברי הראשים בזה דחוקים).

29) פחד יצחק: ד"ה פאה נכרית לנשים נשואות שקורין קדינא"ל או פירוקינו והשגות מהרר"י קצנאילוביגן נגד המתיר והוכיח בראיות ברורות שאין להתיר הפ"נ לנשואות אלא מכוסה תחת השבכה ועל ראשה רדיד (באר שבע דף צ"ג תשובה י"ז) (שם ד"ה שער באשה ערוה: מהר"ם אלשקר ל"ה בענין גילוי שער באשה: הרמ"ך תשובה ק' מתיר לאשה לעשות פ"נ משערותיה אחרי התגלחה ועיין שבת יעקב ק"ג ובח"י קצ"ו ופנים מאירות ל"ה בענין גילוי ש' באשה:)

30) בס' החינוך (מר' אהרן הלוי מברצלוני) לא הובאה מצוה לכסות ראש האשה וכן בס' מצות השם (מר' ברוך היילפרין משנת תרי"ז) לא הביאו.

31) Hirsch Chaurew: § 443 (in Kap. 67: Hut vor Unzucht רחוק מן העריות) vorletzter Absatz: Des Frauenzimmers schönste Zier ist bescheidene Sittenreinheit. Das zeige sich auch in ihrem Anzuge, ihrem Gange. Nicht Sichbemerkbarmachen, bescheidene Verhüllung sei Absicht Deiner Kleidung, Bescheidenheit Dein Gang und Blick. Verheiratetes Frauenzimmer enthülle nie sein Haar (אה"ע 21, 22.)

32) צוואת רבינו הק' בעל חתם סופר זצ"ל בעזה"י יום ה' ט"ו כסליו זכור אזכרנו עוד לפ"ק: (נדפס בספר תורת משה מהדורא תליתאי) .. בנותי וכלותי השמר

ואותו מעט ישא א לצמצם ויוצא מהצמת ע״ז מקיל הרשב״א (חתס ס׳ ל״ו) ובזוהר פ׳ נשא החמיר... עכ״ל וכ׳ המגן א׳ דראוי לנהוג כהזוהר וביומא איתא במעשה דקמחית בזכות הצניעות היתירה שהיתה בה יצאו ממנה כהנים גדולים: (ס״ו) קרי שער נכרית להישער שנחתך ואינו דבוק לבשרה וס״ל דע״ז לא אחז״ל שער באשה ע׳ וגם מותר לגלותה ואין בה משום פה״ר ויש חולקין ואו׳ דאף בפ״נ שייך שער באשה ע׳ ואיסור פה״ר וכ׳ הפמ״ג דבמדינות שיוצאין הנשים בפ״נ מגולה יש להם לסמוך על השו״ע ומשמע מיניה שם דאפי׳ שער של עצמה שנחתך ואח״כ חברה לראשה ג״כ יש להקל ובס מגן גבורים החמיר בזה עיי״ש: וכ׳ עוד שם דאם אין מנהג המקום שילכו הנשים בפ״נ בודאי הדין עם המחמירים בזה משום מראית העין עיי״ש:

25) (ערוך השלחן (מאת הרב יחיאל מיכל עפשטיין בק״ק נאוואהרדק) אר״ח סי׳ ע״ה (ס׳ ו׳): כי רבותינו בעלי הש״ע בס׳ ג׳ שיער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו אפי׳ אשתו אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר וה״ה השערות של נשים שרגילין לצאת חוץ לצמתן וכ״ש שיער נכרית אפי׳ דרכה לכסות עכ״ל וזה שנתבאר באה״ע סי׳ כ״א דגם פנויות לא ילכו בגילויי הראש זהו בבעולות כמו אלמנות וגרושות ולא בתולות [חמ״ח וב״ש שם] ויש מי שכ׳ דאף בתולה לא תלך כששערותיה סתורות ולא קלועות [מג״א סק״ג] וי״א דבאמר מותרות כל הנשים גם הנשואות לילך בגילוי ראש ועי׳ באה״ע סי׳ קט״ו ובזוהר נשא שהזהיר מאוד בזה [שם סק״ד] והנשים שבאות ממקומות שאין דרכן לגלותן למקום שדי לגלותן ואין דעתן לחזור מותרות לגלותן [שם בשם אלשקר]: (סי׳ ז׳) ועתה באו ונצווח על פרוצות דורינו בעוה״ר שזה שנים רבות שנפרצו בנות ישר׳ בעון זה והולכות בגילוי הר׳ וכל מה שצעקו על זה הוא לא לעזר ולא להועיל ועתה פשתה המספחת שהנשואות הולכות בשערותן כמו הבתולות אוי לנו שעלתה בימינו כך מיהו עכ״פ לדינא כי שמותר לנו להתפלל ולברך נגד ראשיהן המגולות כיון שעתה רובן הולכות כך והוה כמקומות המגולים בגופה וכמ״ש המרדכי בשם ראבי״ה בספ״ג וז״ל כל הדברים שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישי׳ דליכא הרהור עכ״ל וכיון שאצלנו גם הנשואות כן ממילא דליכא הרהור [והרי״ף והרמב״ם השמיטו דין שער וקול משום דס״ל דלא לק״ש איתמר עב״י]).

26) (אליה מזרחי על רש״י: אע״פ שהפריעה בכל מקום הוא לשון גילוי השער בעצמו כי (בפי׳ כי תשא) כי פרוע היא מגולה נתגלה שמצו וקלונו כמו ופרע א״ר האשה וכאן פי׳ אותו לשון סתירה אין זו סתירה דסותר את קליעת שערה דקאי הכא לשו׳ מגלה ופרע הוא דמפיק לה אלא מיתורא דהאשה דהל״ל ופרע את ראשה דהא אאשה דלעיל מיניה קאי מאי האשה לרבות אף גופה בגלוי כדתניא בפ״ק דסוטה ופרע א״ר האי אין לי אלא ראשה גופה מנין ת״ל האשה א״כ מה ת״ל ופרע א״ר מלמד שהכהן סותר את שערה ופרש״י ופרע לשון גלוי בכל מקום גופה מנין כדתנן מגלה את לבה סותר את שערה מרבה בגלוייה שסותר את קליעתה (והנחלת יעקב כ׳ ע״ז וז״ל: אולי ט״ס הוא וצ״ל מיתורא דראש הוא דמפיק לה כן אמרו בספרי א״כ מה ת״ל ופרע

ישראל וחומרא נהגו כן אלא משום דבארצות אדום גם האומות אינם יוצאות באותן שערות וכיון שכן לא שייך נותנין עליו חומרא מקום שיצא משם אלו דבריו ז"ל: והאמנם בארצותינו שהאומות יוצאות פרוע ראש ואמותינו לא יצאו ונזהרו מאוד וחשו לדברי הזהר והקפידו ע"ז מאוד אע"ג דאלו היינו עומדים למנין לקבוע הלכה היינו אומרים דאותה שורה מבוארת בש"ס להיתר היינו עפ"י פי' הערוך דלא כרשב"ם ואין הלכה כזהר מ"מ כיון שתפשו המנהג כהזהר ע"ז כ' מהר"א שטיין מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה רווחת בישראל ומייתי ליה מג"א סי' תר"ץ ס"ק כ"ב ע"ש:

הכלל היוצא כל שום שער בשום מקום בראש ופדחת בנשואה אפי' בחדרה ערוה היא אם לא שיש לה מטפחת בראשה ובשוק וחצר של רבים גם כובע ואמנם בשורה שער שבין אזן לפדחת ואינה מקולעת ושד בצד במקום שנהגו אינה ערוה ובארצותינו שהמנהג ע"פ זוהר עוקר הלכה ובפרט דלפרשב"ם ש"פ חזקת אין כאן מחלוקת א"כ איסור גמור הוא ויש לחוש לרבותא האלה האמור בזוהר כנ"ל ומי שחפץ בברכה ורחוק ממנו הכ"ד פק"ק פ"ג יום ד' ע"ז סיון קל"ט לפ"ק מסה"ק סופר).

24. משנה ברורה (מאת הרב דק"ק ראדין) א"ח סי' ע"ה ס' ב': שער של אשה שדרכה לכסותה (י) אסור לקרות כנגדה (הג"ה אפי' אשתו) אבל (י"א) בתולות (י"ב) שדרכן לילך פרועות הראש מותר (הג"ה: וה"ה השערות של נשים (י"ג) שרגילין (י"ד) לצאת חוץ לצמתן וכ"ש שער (ט"ו) נכרית אפי' דרכה לכסות) וכ' במשנה ברורה: (ס"ק י') שדרכה לכסותו: ואפי' אם אין דרכה לכסותו רק בשוק ולא בבית ובחצר מ"מ בכלל ערוה היא לכ"ע אפי' בבית ואסיר לו לקרות נגדה אם נתגלה קצת מהן: ודע עוד דאפי' אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות אסיר וכמו לענין גילוי שוקה דאסור בכל גווני (וכנ"ל בסק"ג) כיון שצריכות לכסות השערות מצד הדין [ויש בזה איסור תורי' מדכי' ופרע ראש האשה מכלל שהיה מכוסה] וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזה מימות אבותינו מעולם ועד עתה בכלל ערוה היא ואסיר לקרות כנגדן ולא בא למעט רק בתולות שמותרות לילך בר"פ או כגון שער היוצא מחוץ לצמתן שזה תלוי במנהג המקומות שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום ליזהר שלא לצאת אפי' מעט מן המעט חוץ לקישוריה ממילא בכלל ערוה היא ואסיר לקרות כנגדן וא"ל מותר דכיון שרגילין בהן ליכא הרהורא וכדלקמיה: (ס"ק י"א) בתולות: ובתולות ארוסות אסורות לילך בגילוי הר' וה"ה בתולות שנבעלו צ' לכסות הר' ומ"מ אם זינתה ואינה רוצה לצאת בצעיף על ראשה כדרך הנשים אין יכולין לכופה: (י"ב) שדרכן וכו': ע' במ"א שכ' דלא ילכו בג"ר רק אם שערותיהן קלועות ולא סתורות אבל המחצית השקל והמגן גיבורים מקילין בזה: כ' הח"א נכריות שאינן מוזהרות לכסות שערן צ"ע אם דינן כזה כבתולות: (י"ג) שרגילין וכו': ר"ל ומותר לקרות בזה אפי' נגד אשה אחרת דכיון דרגילין בהן ליכא הרהורא אבל לכוין להסתכל באשה אחרת אפי' בשערות שמחוץ לצמתן אסור (א"ר): (י"ד) לצאת וכו': ר"ל שמלבד כובע שעל ראשה יש לה צמת והוא בגד המצמצם השער שלא יצאו לחוץ

אמרי׳ דמשנה קרא (בשיר השירים) בשערך כעדר העזים ש״מ דערוה היא וכ׳ הרא״ש שם דוקא לנשואות שדרכן כן לכסות אבל פנויות שדרכן להיות גלויות לאו ערוה הוא והרב״י סי׳ ע״ה מייתי הרשב״א שכ׳ דבבתולות נמי אותן שערות הרגילות לצאת חוץ לצמתן והבעל רגיל בהן לא מיטריד הבעל בהן ומותר להבעל לקרות ק״ש כנגדן ע״ש כי כן כוונתו והנה (שיר השירים) כי מבעד לצמתך שערך כעדר העזים פירש שיבח בה קרא בשני דרכים א׳ שהשערה יפה כעדר העזים שנית שיבחה בצניעות שהרי אותן שערות היפות המיפות אותה אם היה מגולה מ״מ מתכסים הם מבעד לצמתך שמלבד כובע שעל ראשה עוד יש לה צמת בגד המצמצם השער שלא יצלצלו לחוץ ומ״מ אותן מעט שא״א לצמצם כי רשב״א שהיוצאים מהצמות אינם ערוה לגבי בעל דרגיל בהן ומותר לקרות ק״ש כנגדן :

ובכתובות [ע״ב א׳] ואיזהו דת יהודית יוצאה ור״פ ופריך ר״פ דאורי׳ היא דכ׳ ופי׳ פ״ר הא׳ וא״כ הוה אפי׳ דת משה ולמה קריית ליה ד׳ י׳ ומשני דאורי׳ קלתה ש״ד פי׳ רמב״ם מטפחת בר׳ לכי שערה שפיר דמי דת י׳ אפי׳ קלתה אסור עד שיהיה לה עו׳ כובע ע״ג קלתה ושוב אר״י קלתה אין בה משום פ״ר ופריך בחצר א״כ לא הנחת בת לא״א אלא מחצר לח׳ ד״מ : ודעת התוס׳ דבחצר היי׳ בביתה וחדרה מותר אפי׳ בלא קלתה נמי ואין כאן דעת טוש״ע והב״ח כי שכן דעת הרמב״ם ומפ׳ ש״ם כן שבגלוי מהם אפי׳ בחדרה אסור והעלה בית שמואל סי׳ קט״ו דלפי מנהגנו הוה דת י׳ בגלוי מהם אפי׳ בחצר׳ וחדר׳ ועכ״פ איסורא איכא אפי׳ אי תימא שלא תצא בלא כתובה מ״מ כיון שדרכה לכסות הוה ערוה עכ״פ : והשתא כיון דפליגי הפו׳ בזה ולהטור איסורא הוה ונהגו כוותיה שוב הו״ל דין גמור שקיבלו עלייהו כהך דיעה כמ״ש מג״א תקנ״א סק״ז היוצא מזה ללכת במקום שרבים מצויים הוה במטפחת בלי כובע עוברת על ד״י ויוצאת בלא כתובה ונאסרה כבר קבלו עליהו אבות אבותינו בכל מקום ששמענו שנפוצו ישׂ׳ לאסור עכ״פ ואפשר העוברת ע״ז יוצאת בלא כ׳ שכבר נעשה ממנהג זה ד״י : אמנם בתשו׳ מהר״ם אלשקר גווח השואל על מנהג נשותיהן בארץ ישמעאל שיוצאות הנשואות בשורה א׳ של שער בין האזן לפדחת תלוי לה וכ׳ מהרי״ק ע״ז שגם בימי חכמי הש״ס יצאו כן דאי׳ ש״פ חזקת שגזרו על תכשיטי נשים ומשיק שם היינו בת צידעא וערשב״ם שם אך הערוך פי׳ שהיו רגילות שאותן שערות שיצאו בין אזן לפדחת שהיא בת צידעא כי צידעא היינו רקתך שבשה״ש כמ״ש רשב״ם שם ובשה״ש כי כפלח הרמון רקתך מבעד לצמתך פי׳ שגם הרקת יהיה לפנים מהצמות ואך בת צידעא הוא השורה שבין האזן לפדחת ושם יצאה שורה א׳ ולא תהיה מקולעת אלא סד בסיד וכ׳ מהר״ם אלשקר ז״ל שבזמנו עוברת על תיקון חז״ל ואותו שורה של שער אינה טופלת בסיד אלא בבשמים שאסרו חז״ל זכר לחרבן בהמ״ק ע״ש וכ׳ עוד שם שמ״ש בזוהר פ׳ נשא להחמיר שפשר היינו שלא באותה שורה שבין אזן לפדחת ואמנם הרואה בפנים בזוהר יראה שעל כל שום חוט שערה החמיר שגורם מסכנות ודלות ומגדלות בנים רעים ואחרי נרות ומ״מ כיון שלפי פי׳ הערוך הנ״ל משמע בש״ס דאותה שורה דרכה להגלות א״כ כל היכי דפליג הזוהר עם הש״ס הלכה כתלמודא דידן וכ׳ עוד שם אפי׳ שני נשי דבאו מארץ אדום לארצות ישמעאל ישם לא נהגו לגלות אותן שערות אינו מוכרח דממנהג

זה בשלמא זקנה בשל י' בנה הוא לה וכיון דדרכה בכך איצטי' לאשמעי' דאסור לצאת משום דזמנין מחייכין עלה אבל ילדה בשל ז' גנאי לה וכיון דלא אורח ארעא לא איצטי' התנא לאשמעי' פשיטא כו' וזהו ממש כדפי' הרא"ש והטור דמסקנת הגמ' היא דאסורה ילדה בשל ז': ואלא הרמב"ם פי' כדי כ' לחנס ובלא אמת נקטיה דודאי בילדה אין לחוש שמא תראה שגנאי הוא לה כמו שפי' הרב המגיד וזהו להיפך ממש מפי' הר"ן וכ"כ בית יוסף בפשיטות שהר"ן סובר כרא"ש וטור ולא כר"ת ופשיט הוא: גם מה שכ' ומדגרס רי"ף כדי כ' א"כ משמע דכדברי מיימו' ס"ל אין זה אלא דברי נביאות שקר שהרי גם הר"ן ג' כדי כ' ולא ס"ל כר"ת ועוד שהרי כ' דטעמייהו של הטור והר"ת מבואר כי פלוגתייהו לפי כדי כ' דקאי' בגמ' הרי הוא בעצמו כ' כדי כ' סיבל שני פי' א"כ מנא ליה דרי"ף ס' כמיימו' ואני אומר אדרבה איפכא מסתברא דסבר רי"ף כרא"ש ור"ן דאל"כ אי אפשר דהוו שתקי מלהזכיר דעת הרי"ף החולקים עליהם כמנהגם ועוד שהרי קושי' חזקה קשה על פיי' הר"ם והיא איך שייך לומר דתנא תני שקרא משום איירי וכן לא יעשה וכבר נתעורר בקושיא זו הכסף מ' ולא מצא לו זכות עד שכ' שני בעיניו שגרסא אחרת היתה לר"ם בגמ' א"כ די לו לר"ת להפקיע את עצמו למה לנו למסכן נפשיה דרב אלפס בחנם ע"כ אני אי' לא תאבה לו ולא תשמע אליו כלל ועקר בכל מה שכתב בשתי הגהות הנזכרים כי הם דברים בטלים הב! הבלים וכדי שלא יכשל בהם זולתו ע"כ עמדנו על מקום טעותו).

22) זהר במדבר (ר"ט = רל"ח = קנ"ה): א"ר חזקי תינבא ליתי על ההיא בר נש דישבק לאנתתיה דתתחזי משערא דרישא לבר ודא היא חד מאינון צניעותא דביתא ואתתא דאפיק משערא דרישה לבר לאתתקנא ביה גרים מסכנותא לביתא וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא וגרים מלה אחרא דשריא בביתא מאן גרים דא ההוא שערא דאתחזי מרישא לבר ומה בביתא האי כ"ש בשוקא וכ"ש חציפותא אחרא ובג"כ אשתך כגפן פ' בי' ביתך א"ר יהודה שערא דרישא דאתתא דאתגלייא גרים שערא אחרא לאתגלויי ולאפגמא לה בג"כ בעיא אתתא דאפילו טסירי דביתא לא יחמון שערא חד מרישיה כ"ש לבר ת"ח כמה בדכורא שערא הוא חומרא דכלא הכי נמי לנוקבא פוק חמי כמה פגימו גרים ההוא שערא דאתתא גרים לעילא גרים לתתא גרים לבעל' דאתלטייא גרים מסכניתא גרים מלה אחרא בביתא גרים דיסתליק חשיבותא מבנהא רחמנא לישזבן מחציפו דילהון וע"ד בעיא אתתא לאתכסייא בזווהי (נ"א בזוויתי) דביתא ואי עבדת כן מה כתיב בניך כשתילי זתים מה זית דא בין בסתווא בין בקייטא לא אתאבידו טרפוי ותדיר אשתכח חשיבו דשאר אלנין כך בנהא יסתלקון בחשיבו על שאר בני עלמא ולא עוד אלא דבעלה מתבר' בכל בכרכאן דלעילא בברכאן דלתת' בעותר בבנין בבני בנין הה"ד הנה כי כן יבורך גבר ירא ד' וכתיב יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך וראה בנים לבניך שלום על ישראל: יש' סבא קדישא:

23) (חתם סופר או"ח ל"ו: ראיתי לבאר כאן דיני שער באשה שנשתבשו בה בדברי ת"א סי' ע"ה וברמז שרמזו אתשובת מהר"ם אלשקר סי' ל"ה ולבאר בקיצור: הנה בברכות כ"ד א'

אלא ע"כ לא תידוק מיניה לא תצא מבעלה ע"י כך הא דבר שאינו הגון מיהא הוי שאין זה מנהג הצ' כמו שדקדק בית י' שם ותמה מזה על הטור דהא ליתא שהרי הטור גופיה כ' סי' כ"א דדוקא בשוק לא ילכו בב"י פ"ר דמשמע אבל בח' שא"ר ב"ב צ"ל בה וכבר פירשתי דלא נחת התם לכתוב אלא מנהגי צ' מה שאין כן סי' קט"ו לא נחית לכתוב התם אלא כל החלוקים שתצא מבעלה בלא כתובה הילכך כי הטור אבל בחצר שאינו ת' וא שא"ר ב"ב לא תצא אע"ג דאפי' דבר שאינו הגון נמי לא הוי ואין להקשות היאך אפשר לפרש הא דתנן יוצאה א' בכבול ובפ"ב בחצר דמיירי דוקא בח' שא"ר ב"ב דהא שתי תשובו' בדבר חדא מדיוקא' בכבול הוא אפי' בח' דב"ב ר מדקתני בריש שאינה יוצ' בכבול לרה"ר משמע דלחצר דוקא הוא דאסור ממילא דכותיה פ"ב מדכיילא להו בהדי הדדי ועוד דא"כ ה"ל לפרש דהאי ח' דוקא בדלא ב"ב ר' די"ל דלענין אסור שבת אין ה"נ דשניהם שוים אלא דפ"ב רכיב עליה אסור ממקום אחר דמשום דת י' הוא דאסור לצא' בה לח' דב"ב ר' ובהכי ניחא לי הא דלא קתני בריש ואינה יוצ' בפ"ב לר"ה כדקתני בכבול והוא משום דלרה"ר אפי' בחול אסור משום דהרי דת י' רכיב עליה והא דלא פי' שם דהאי ח' דוקא בדלא ב"ב ר' הוא משום דאין כאן מקומו דהכא לא איירי אלא לענין אסור שבת ולא מענין דת י' ואפי' אי הוה יהבי' ליה לחכם הנז' כל טעותיה דמיירי בפ"ב מגולה ואפי' בח' דב"ב ר' אפ"ה א"י להביא ראיה ולא אפי' זכר לדבר מהמשנה דשבת שבנה עליה עיקר יסודו מפני שים לפי האי יוצ' א' בכבול ובפ"ב בח' דקא' היינו דמשום לתא דשבת אין כאן אסור אבל לעולם אסור דת תו"י במקומו עומד ודרך זה כבוש' ושלול' בגמ' וכבר כ' הרא"ש והר"ן הדרך כהויתו בשבת גופיה במשנה ראש' דשבת דוק ותשכח (הג"ה ואני אוסיף נופך משלי להביא ראיה מבוארת שאין להשיב עליה מהא דתנן נדרים פ"ג הנודר משחורי הראש מותר בנשים שאין נקראין ש"ר אלא אנשים ומפ' בגמ' מ"ט אנשים זימנין דמיכסו רישייהו וז' דמיגלו ר' אבל נשים לעולם מיכסו ר' ופרש"י שאינם שחורי הראש ועטופות כל שעה בלבנים ע"כ: ואם איתא שכל הנשים היו רגילות בפ"ב מגולה כדי שתתקשט בשער לאום עין הרואה א"כ קשה היאך אפשר לומר שאין נקראין ש"ר אלא אנשים ולא נשים דעטופות כל שעה בלבנים הלא הא ליתא שהרי אינן עטופות בלבנים רק בשערות שחורים כיון שהולכות בפ"ב מגולה ואדרבה הן נקראים ש"ר טפי מאנשים אלא מחוורתא כדפירשתי ע"כ הג"ה):

(גם בהג"ה שלפני זו בשלטי הג' כ' דברים שאין להם שחר וז"ל לפי' הרא"ש והטור או"ח סי' ש"ג אסורה ילדה לצאת בחוטי שער של זקנה ומיימוני פי"ט מה"ש מתיר לילדה לצאת בח"ש של זקנה וטעמייהו מבואר כי תלוי פלוגתייהו לפרש כדי נשבא דקא' גמ' והר"ן מסכים לפי' מיימוני ודוקא בגרסתם היו ג' כדי כ' אבל בספרי' שלנו אין כ' כדי כ' ומדגרים רי"ף כדי כ' א"כ משמע דכדברי מיימוני ס"ל ע"כ הג"ה) (והנה כל מי שלא הוכה בסנורים יראה שזה שקר גמור מה שכ' והר"ן מסכים שהרי הר"ן פי' כדי כ' בחנם אגב גררא נקטיה כלו' דאין ה"נ דלא איצט' התנא לשמועי' דלא תצא ילדה בשל ז' דפשיטא דלא תצא ופי' זה מוכרח מלשונו שפי' קודם

משום דזהו מנהג יהודית שנהגו בנ"י ולאו דוקא נקט הגמ' קלתה והשתא היאך יעלה על הדעת שיהא מותר לצאת בפ"כ מגולה לשוק עדי ממטפחת דעביד ביחוד לכ' הש' וגם הוא מכסה לג' הש' ועוד דאלו היו יוצאות בפ"כ מגולה מה הועילו בתקנתן שלא תתגני על בעליהן שידעו שיש לכן ש' מועט הלא כיון שבעליהן יראו שהולכות בש' מגולות ידעו בבירור שאין אלו ש' עלמה המחוברים בראשה ממש ואולי משום החכם הנז' שהיו רגילות בפ"כ כל הנשים הגם שטען היה הרבה כדי להוסיף קשוט כמו כובע של שער שנושאים אנשים על ראשן ולא כדפרש"י ור"ע והערוך שהבאתי לעיל ומה שהביאו לשעות ושבוש זו הוא הפירוש שכ' הוא בשם המפרשים פ"כ היא מגבעת ידבקו בו שער נאה והרבה ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשער עכ"ל הוא סבר דהאי מגבעת תשים אותו האשה מגולה על ראשה כדי להוסיף קשוט כמו כובע של שיער שנושאים אנשים על ראשן וזה ודאי לא עלה ולא יעלה על דעת שום בר אוריין דא"כ מאי קמבעיא ליה לר' יוסי בר חנן בשנה'... פשיטא כמלבושה היא כיון דעביד להוסיף קשוט בעלמא דמאי שנא קשוט זה משאר מלבוש של קשוט מלבד דבנזיר (שם) מוכח בהדיא כדפרש"י והערוך כמו שכתבתי לעיל ועוד דהך פי' שכ' הוא בשם המפ' כבר חקרתיהו ודרשתיו ומצאתיו שלא פי' כן אלא הרמב"ם לשוק בפי' המש' דשבת (שם) והא ודאי דהוא סבר כדפרש"י והערוך כיון שכ' בפי"ט דהל' שבת ולא בפאה של שער שמנחת על ראשה כדי שתראה בעלת ש' הרבה ולשון בעלת ש' הרבה משמע שתראה כאלו הן ש' עלמה המחוברים בראשה ממש וא"כ ע"כ נ"ל שהיא מכוסה כמו ש' עלמה מכח הטעמים שכתבתי לעיל ואין להקשות אם לא הוו רגילות להשתמש בפ"כ אלא דוקא הנשים שטען מועט כדי שלא ירגישו בעליהן א"כ למה בחרו דוקא בפ"כ יותר מבמשי או פשתן וכיוצ"ב די"ל משום דלפעמים השבכה נעתקת ממקומה או לרפיון קשורו בראשה היא מתרחבת וש' ראשה כ' מעט מחוץ לצמתן הלכך בחרו בפ"כ יותר מבמשי או פשתן כדי שלא ירגישו בעליהן ואפי' אי הוה יהבינן להחכם הנז' טעותיה דמה ששנו היתר להתקשט ולצאת בפ"כ בכל הני מקומות הנז' מיירי בפ"כ מגולה לגמרי אפ"ה אינו יכול להביא ראיה ואפי' זכר לדבר ליכא להתיר לנשים נשואות לצאת בפ"כ מגולה בשוק או בחצר דנקטי בה רבים כמו שעלה על דעת החכם הנז' מפני שאפשר לפרש דמה ששנו היתר לצאת בפ"כ מיירי דוקא בחצר שאין הרבים ב"ב וא"כ בחנם טרח כל הטורח הזה דהא אפי' בש' ראשה ממש מגול' מותר לה לילך בח' שא"ר ב"ב ואינו אסור אפי' משום דת י' דהיינו מנהג הצניעות כדמוכח (כתובות שם) . . . א"כ לא הנחת בת לא"א וכו' ופרש"י והתו' והר"ן א"כ דא"ר יוחנן דקלתה א"ב משום פ"ר הא בלא קלתה יש בה משום פ"ר וא"כ כולהו כפקן שאין אשה נזהרת בחצרה ומשכינן מחצר לחצר וכו' ע"כ הרי בהדיא משמע דבחצר שא"ר ב"ב אפי' אם ש' פרועות לית לן בה וכן משמע בהדיא מרמב"ם הל' איסור ב' פכ"א וטור אה"ע סי' כ"א שכ' וז"ל לא ילכו בנ"י פ"ר בשוק א' פנויה וא' אשת איש ע"כ וכיון שדקדקו לומר בשוק משמע דוקא בשוק אבל במקום שא"ר ב"ב ל"ל בה ואפי' משום מנהג נ' ליכא דהא לא נחתו לכתוב התם אלא מנהגי נ' ואע"ג שכ' הטור סי' קט"ו וז"ל ואיזהו דת י'... שאפי' אין פרוע לגמרי . . . אבל במבוי שא"ם וח' שא"ר ב"ב לא

שהולכות בשערות מגולות עכ"ל: ואני מצאתי כ' בכתיבת יד הרב המובהק מהר"ר יהודה ז"ל קאצנעלנבויגין שכ' עליו לא זה הדרך ולא זו העיר שהנחילו לנו אבותינו שכתבו התוספ' והגמ' והמפ' והפוסקים ז"ל מפני שהדבר פשוט יותר הרבה מציעתא בכותחא דמה ששנו היתר להתקשט ולצאת בפ"נ בכולי גמ' מיירי דוקא בפאה נ' מכוסה תחת השבכה ועל ראשה רדיד כמו השערות הדבוקות לבשרה ממש כי לא היו רגילות בפ"נ אלא דוקא הנשים שהיו שערן מועט וכדי שלא יתגנו בעליהן במיעוט שערן שהוא ניוול לנשים היו רגילות לקשור בשערן פ"נ כדי שתראה בעלת שער הרבה אבל הנשים שהיה שערן הרבה לא היו רגילות בה כלל כדאיתא בהדיא (נזיר כ"ח ב') דוק ותשכח וכן פרש"י (ערכין ח') וכן הערוך ורע"ב פ"נ רגילים היו נשים ששערן מועט לקשור שיער נשים נכרי' לשערן שנר' כמו שהוא שערן ע"כ ומדכת' שנראה כמו שהוא שערה משמע בהדיא שכל עצמו של אותו קישוט של פ"נ זו לא הוי אלא בשביל שתראה' בעלת שער הרבה של עצמה הדבוק לבשרה ממש א"כ בהכרח ל' אתה לומר דכשם דשיער עצמה הדבוק לבשרה ממש מכוסה תחת השבכה ועל ראשה רדיד מכמה טעמים שאפרש בסמוך ומה שאמר החכם הנזכר שנראה זו באמת הבנין באומרו דא"כ מאי מהני הא קישוט הרי כל עצמו של אותו קישוט לא הוי אלא בשביל שתראה בעלת שער אלא פשיטא דמיירי שהולכות בשערות מגולות וכו' נראה מדבריו שהבין מה שאמרו בשביל שתראה בעלת שער ר"ל שהשערות של פ"נ יהיו נראות לאיש עין הרואה להטעות אותו להחזיק הפ"נ לשער עצמה הדבוק לבשרה ממש רחמנא ליצלן מהאי דעתא כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה דהא לצאת בשער עצמה מגולות אסיר מן התו' כדאיתא כתובות (ע"ב) . .. והלא הרבה דברים אסרו חכמים לנשים מפני מ' העין ועוד דהא כ' הרמב"ם הל' איסות פ' כ"ד ואיזו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנ"י יוצאי' לשוק או למ' מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים אע"פ ששערה מכוסה במטפחת כו' והטור (אה"ע קט"ו) אחר שכ' ואיזו היא דת י' יוצאה ור"פ אפי' אין פ' לגמרי אלא קלתה בראשה כיון שאינה מכוסה בצעיף יצו הזר וכ' בשם הרמב"ם אע"פ שמכוסה במטפחת כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים כו' ואיכא למידק מאי חידוש איכא בדברי הרמב"ם הללו טפי מבדברי הטור גופיה המוקדמים ועל הרמב"ם גופיה איכא למידק למה כ' מטפחת במקום קלתה הנזכ' בגמ' שפירושו סל ונ"ל דהרמב"ם בא להשמיענו חידוש זה דלא סגי בקלתה לחוד שאינו מכסה לגמרי השערות שהרי הוא סלול בכמה מקומות לפי שאינן קלועין יפה כמו שכ' בהדיא בעל תרומות הדשן בסי' י' אלא אע"פ שמכוסה במטפחת שהוא מכסה לגמרי השערות אפ"ה לא סגי וכבר אפשר לומר דמטפחת דקא הרמב"ם ר"ל דעבי' ביחוד לכיסוי השער ובא הרמב"ם לאשמעי' חידוש זה דלא מבעיא דלא סגי בקלתה לחוד שיש בו תרתי גריעותא חדא דלא עביד ביחוד לכסוי השער אלא לתת בו פלך ופשתן כדפרש"י בפ' המדיר ועוד שאינו כיסוי מעליא מחמת שהוא מלא נקבים חלולים ואינו יכול לכסות לגמרי השערות אלא אע"פ שמכוסה במטפחת דעביד ביחוד לכיסוי השער וגם הוא כיסוי מעליא אפ"ה לא סגי משום דשני כסויים גמורים בעינן ודעבידי ביחוד לכיסוי הש' כמטפחת או שבכה והדומה לה ועל המטפחת רדיד

עד כתיפה והיינו שער שלה הארוכים כרועים על כתיפה וראשה מכוסה ואין להאריך
(שם: בק״ה: וכ״ש עת״א דפאה נ׳ אפי׳ משערותיה התלושים אין הרהור ויוצא לרה״ר
כך אפי׳ בשבת וע׳ עפ״ז וכפי דעתי ההדיוטות ת״ם הלבו״ש פאה נ׳ שאין שלה היינו
תלושים ות״ם משערותיה או מחברתה שרי ובאר שבע חולק ואמר דפאה נ׳ מותר כשראשה
מכוסה ול״א שמא משחלפי יע״ש ות״ת במדינות שיוצאין בפ׳ נ׳ מגולה יש להם לסמוך
על הש״ע כאמור וקצת דיוקי ראיה מכתובות ע״ב וראשה פרוע ד״א ולא מוקי בפאה
נ׳ וד״י ש״ת דלית בה ד״י ושרי). ש״ע א״ה ש״ג ס׳ י״ח: כל שאסרו חכמים לצאת
בו לרה״ר אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת חוץ מכביל ופאה נ׳ דהיינו
קליעת שער בתוך שערה... (משבצות זהב סי׳ ש״ג ס״ק ט׳: בד״ת אות זיי״ן בשם
הגהת אלפ׳ החד׳ מותר לנשואה לצאת בפאה נ׳ מגולה לרה״ר בחול דאין שער בא׳ ע׳
כ״א אלה המדובקות לבשרה לע״ג דעבדה לקישוט שתהא כנ׳ כבעלת שער וע״ש וכ״כ
בשלטי הג׳ הביאו הבאר שבע דף ל״ג בא״ך וראיה משבת יוצאה בפאה נ׳ כו׳ יע״ש
והוא ז״ל האריך לאסור ומיירי במכוסת בלעיף וכ״כ הרר״י קאלינעלנבויגין ועיין בה״ג
ושכ״ג בזה).

20) פיאה מלשון מקרא פאת ים פאת צפון פ׳ נגב (שמות כ״ו כ׳ שם כ״ז ט׳ וי״ב): פאת שדך (ויקרא י״ט ט׳ וכ״ז ושם כ״א ה׳) קצוצי פאה (ירמיה ט׳ כ״ה וכ״ה כ״ג ומ״ט ל״ב) הם הערבים שמשחיתים פאת ראשם ופאת זקנם: פאתי מואב (במדבר כ״ד י״ז) ובן (ירמיה מ״ח מ״ה): (נחמיה ט׳ כ״ב) ותתן להם ממלכות ועממים ותחלקם לפאה (פרש״י: כמו להיות לבד זית אחת מוחלקים בלי להתערב עם גויי הארצות: ומלבים פי׳: ותתן להם: ועוד הוספת נתת להם ארץ סיחון ועוג שלא הבטחת לאבות כלל: ותחלקם לפאה: שחלקת אתם ב׳ שבטים וחצי לפאה ולד מיוחד בעבר הירדן).

פאה נכרית (שבת ס״ד ב׳) (ערכין ז ב׳) (סנה׳ קי״ב א׳) פי׳ אשה שאין לה רוב שיער לוקחת שיער מנשים אחרות ומשימה על ראשה שנראה כמו שהיא שערה:

21) (באר שבע: שאלות ותשובות: (י״ז) (דף ע״ב): גרסינן בנזיר ות״ק א״ל אפשר בפ״נ וכו׳ מצאתי כתוב שם בגליון וז״ל נ״ל מכאן היתר לשערות שהנשים נשואות נותנות בראשיהן יהושע בלעז עכ״ל: וכן כ׳ זה החכם הנזכר בשלטי הגבורים שלו בשבת (ס״ד) וז״ל נלענ״ד להביא ראיה וסמך לנשים היוצאות בגלוי שערות שלהן כשהן נשואות אבל במקום קליעת שערן נושאות שערות חברותיהן שקורין קרינאלו בלעז דפירשו המפרשים כי פאה היא מגבעת ידבקו בו שער נאה הרבה ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשער והתם באשה נשואה מיירי מתני׳ מדקא׳ דהטעם שלא תתגנה על בעלה והאי פ״נ הוי ממש כעין אלו הקרינאלו ומשמע להדיא שמותרות בכ״י להתקשט בהן דשער בא׳ ערוה דקא׳ לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש וכו׳ גם בשר עם השער וכו׳ עד ואין לומר שהיו משימות לעיף או מידי על הפ״נ דא״כ מאי אהני ההוא קישוט הרי כל עצמו של אותו קישוט לא הוי אלא בשביל שתראה בעלת שער אלא פשיטא דמיירי

לג' אם אין דעתן לחזור ועי' סי' קט"ו בא"ע שם משמע דוקא בשוק אסור אבל בחצר שאין אנשים מצויים שם מותרים לילך בג"ר וכ"כ התו' בכתובות אבל בזוהר נשא ע' רל"ט החמיר מאוד שלא יראה שום שער מאשה וכן ראוי לנהוג) : (מג"א סק"ה : וכ"ש שער נכרית וכו : כל"ל וכ"ה בש"ע ד"ו וכ"כ בש"ג דמותר לכתחלה כדאי' במשנה פ"ו דשבת יוצאה א' בח' שער וכו' דלא כב"ש שחולק עליו והאריך בסוף ספרו בדברים דחויים מסי' ס"ג סי"ד) יש"ע שם ס"ג: יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש (הגה: ואפי' באשתו אבל קול הרגיל בה אינו ערוה) (מג"א סק"ו : זמר אשה : אפי' פנויה (ב"ש) ועי' בא"ע סי' כ"א דקול זמר א"א לעולם אסיר לשמוע אבל קול דיבורה שרי (ל"ח): (הגר"א ס"ק ח' : יש ליזהר : ופי' תר"י והג"מ ומרדכי וס"פ דג"כ לענין ק"ש איירי אלא דמיירי בקול זמר אבל הרא"ש והטור כ' דלא מיירי לענין ק"ש וכן הרמב"ם וז"ש יש ליזהר לחוש להפוסקים הנ"ל): (עטרת זקנים : סק"ג : וכ"ש שער נכריות וכו : כל זה כ רמ"א ע"פ הג"ה באלפסי פ' במה אשה פסק ע"פ זה בסי' ס"ג שלא אמרו חז"ל שער בא' ערוה אלא דוקא שערות הדבוקות לבשרה ממש אבל נחתכו אין בהן משום שער בא' ע' וגם לא משום פ' ראש וי"א אפי' פאה נכרית אסיר משום פ' הראש ושער בא' ע' דמה שהניחו יותר ללאת בפאה נ' בכולי גמרא מיירי דוקא מכוסה תחת השבכה (ובאר שבע בשם א"ז מהרר"י פאדווה) ולפ"ז אסיר לק' ק"ש כנגד פאה נ' ואף דברי בעל הגה"ה מהרמ"א כאן שמתיר בפ' נ' אבל שער של עצמה אף אחר שנחתכו ומגיה בראשה כדי שתהא נראית בעלת שער אסור לק' ק"ש: (מהרמ"י) ובד"מ סי' ס"ג כתב מהרמ"א בהדיא ומותר לאשה נשואה לגלות פ' נ' שלה ל"ש עשוייה משערותיה או משער חברתה כו וע"כ כתב בהג"ה שתם א"כ חולק מהרמ"י בזה על בעל הגהת ע"כ). (פרי מגדים: מש"ז : סוף סי' ע"ה: כללא דמלתא דבר שאסור משום הרהור טפח בא' ושיער [צ"ל שג"ל ושער] וזמר וכדומה אם אין רואה ואין שומע שרי דגוף האשה לאו ערוה ממש (ער"ת) אלא הרהור והעד דיושבה וקילה חלתה : וזמר בפנויה שלא בשעת ק"ש שרי כמבואר באה"ע כ"א ויראה פנויה נדה מכלל ערוה הוי וגם חייבי לאוין יע"ם וקול פנויה עכו"ם כהן ודאי אסור לשמוע ואפי' ישראל בפרהסיא יש בו מיתה וכרת ינד"ם ובכלל עריות קרי לה באה"ע ע"ז אין מקומו פה...) (שם אשל אברהם : (ג) בתולת עמ"א ודברי האדון נ"ב כי הנה בכתובות ע"ב א' וראשה פרוע ד"ת הוא ופרע ראש האשה (במדבר ה' י"ח) אזהרה כו' ומשני ד"ת קלתה שרי ועאה"ע קט"ו ס"ד ורש"י בסוטה ופרע סותר קליעת שערה וכמ"ש הרא"ש ז"ל שם דראש מיותר דגופה כיון סותר ש"מ שמגלה ראשה עוד וסותר קליעת שערה וליכא למימר דסותר אסיר ד"ת בבתולה נמי וז"ש באה"ע כ"א ס"ב וכאן בלא סותר ק"ש דבאשה ד"י ובתולות מותר דהא בורכא דבא"א כ"ש שאין קלתה הוה ד"ת כמבואר בגמרא שם והא"ע אלא דודאי פשטא דקרא ופרע משמע גלוי הראש לחוד גנאי בא"א ומיותרא דרים שסותר ג"כ גנאי וחז"ל גזרו בבתולה בסותר דהוי גנאי גדול וכאן באין סותר : ומ"מ מ"ם לדוחק הח"מ וב"ש פירשו בם כן (בח"מ בעול"ת וב"ש אלמנה וגרושה י"ל בעולה פנויה שזינתה אין איסור ויבואר אי"ה בת"א) ומ"ש מהיוצאת כ"כ הח"מ שם וא"י דהיוצאת על ראשה ופרוע ראש ק"ש והע"ב פירש שם בכתובות פ"ב מ"א שערה

ואלה הדבר ברבו עכ"ל וכ"כ הרמב"ם בפי' המש' (סנה' פ"ד מ"ד) לאיסור וכ"כ בשל"ה בב"ח) (רק כוונתו לש"ש מותר: בב"ש ס' בשם רש"ל כגון לרקד עם הכלה כדי לחבבה על בעלה או משום כבוד אביה ות"ח ראוי להחמיר עכ"ל וסיים ובמלכותינו נהגו הגדולים שבעיר להקל בכלה והיכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג איסורא איכא: (ס' מח' וכן בב"ש) (הגר"א כתובות ס"א א וטור ש"ע י"ד קנ"ה סי' י"ג ויש מקילין כו: דכל הקורבות אינן אסור אלא מדרבנן כמ"ש (בשבת י"ג א') משום לך לך וכו' ואין אסור אלא המביא לידי הרגל כמו ישן הוא בבגדו כו' ונשיקה שם ול"ד לנדה מפני שלבו גס בה... ועיין תוס' קידושין פ"ב א' ד"ה הכל) (ס"ו) אין שואלין בשלום אשה כלל אפי' ע"י שליח ואפי' ע"י בעלה אסור לשלוח לה דברי שלומים אבל מותר לשאול לבעלה איך שלומה (ס"ז) המחבק או המנשק אחת מהעריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהם כגון אחותו הגדולה ואחות אביו וכיוצא בהם אע"פ שאין לו שום הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר איסור הוא ומעשה טפשים שאין קרובים [נ"ל שצ"ל קורבים] לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאב לבתו והאם לבנה כיצד מותר האב לחבק בתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושעריה צמח זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה... (חלק' מח' ס"ק ח': כגון אחותו הגדולה והא דא' (שבת י"ג) עולא מנשק לאחותו אבי ידייהו צדיק גמור היה ויודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור) (שם ס"ק י' חוץ מהאב לבתו: הכל לשם שמים וה"ה לאחותו הקטנה וה"ה לבת בתו (קידושין פ"א ב): (ב"ש ס"ק ט"ו: הגדילו ונעשה הבן גדול וכו': היינו אם הגדילו אסור לישן בק' בשר אבל חיבוק ונישוק מותר: (פרישה) (והטעם דאין זה לסיבת אישות רק לסיבת קורבה).

ש"ע א"ח ע"ה: (א) טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אפי' אשתו אסור לק' ק"ש כנגדה... (ב) שער של אשה שדרכה לכסות אסור לק' כנ' (הגה: אפי' אשתו) אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר (הג"ה וה"ה השערות של נשים שרגילין לצאת חוץ לצמתן וכ"ש שער נכרית אפי' דרכה לכסות) (מג"א: סק"ג: בתולות שדרכן כו: קשה דבא"ע סי' כ"א ס"ב כתב לא תלכנה בנות יש' פרועות ראש בשוק א' פנויות וא' אשת איש וכ"כ הרמב"ם פכ"א מהא"ב ועוד דאיתא בכתובות דף ע"ב אם יצאה בהינומא וראשה פרועה זהו סי' שהיתה בתולה ודוחק לומר דפנויות דקתני היינו אלמנה דא"כ הו"ל לפרש ויש לומר דפ' ראש דכתב בא"ע היינו שמותרות קליעות שערן והולכות בשוק [ע' עלי ארזים סי' כ"א סק"ג (לבושי שרד)] דזה אסור אפי' בפנויה וכן פרש"י פ' נשא על ופרע כ' האשה ומ"מ נ"ל דפנויה לא מתסרי מדאור' דא"ת דקרא איירי גם בפנויה א"כ גם בגילוי הראש הוא אסורה לילך דמהכא ילפי' בכתובות פ"ז שלא תלכנה בנות יש' בגילוי הראש אלא ע"כ קרא לא איירי בפנויה רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן [וע' בתשו' מהר"י הלוי אחיו של ט"ז סי' ט' דהבעלה דארוסה אסורה לילך פ"ר כמו נשואה: ח' רע"ק]) (מג"א סק"ד: שרגילין לצאת חוץ: וכ' ר"מ אלשקר סי' ל"ה אותן נשים הבאים מארצות שאין דרכן לגלותן למקום שדי לג' מותרים

מפני שלוקות דהיינו שוק ושלר של אדם דדר ביחידות וע"ז פריך אי מיירי ר' יוחנן משוק הא יש איסור ד"י אפי' בקלתה אי מה' יחידי של אדם א' הא אין שם פ"ר אפי' לגמרי דאל"כ לא הנחת כו' דמה לי ח' שלי או חדר שלה כיון שאין שם אדם אחר ומשני שיש שם שלוקה ג' דהיינו מה' לא' דרך מ' דלא שכיח רבים אבל קלת בוקעין שם בזה מן התורה אין שם פ' אפי' בלגמרי דלא שמלד דת י' יש בה בפ' לגמרי ובקלתה אין איסור כלל ומזה מיירי ר' יוחנן ומ"ה שפיר א' הפור דבמ' שאין רבים מצויים שם פי' אבל קלת בוקעין שם בזה לא תלא כיון שיש עליה קלתה וכמו שאמרנו אבל במ' יחידי לגמרי אין שם איסור אפי' בפ' לגמרי ואם דרים שם אנשים אחרים ג"כ הוה דינו כמו מ' שאינו מפ דאין בו היתר כ"א בקלתה והכל ניחא בס"ד דאין כאן מחלוקת בין הטור להתי' כלל ומ"ש כ"א כ' הטור לא תלא בפ"ר לשיק וזכר שם המליקה השנית דתלוי הקלת' לפי בסמך על מה ש' כאן ושם לא זכר מה שאפשר אפי' בקלתה וזו כתב דינו כאן ובד"מ כתב ודאי גם רבינו מודה לזה כמ"ש הי' כ"א דאין איסור בפריעת שוק (וצ"ל ראש) אלא דוקא לשוק ולא נקיט כאן לא תלא אלא למידק בצניעות מיהו (פשוט דצ"ל הוי שפיר) אשה לא תראה שערה כלל אפי' בבית וכמעשה דקימחית כו' עכ"ל ולענ"ד לא נתכוין הטור אלא לדינא כאשר כתבתי עפ"י ההלכה בגמ').

שו"ע אה"ע סי' כ"א: (א) צריך האדם להתרחק מהנשים מאוד מאוד (לפי שנפשו של אדם מתאוה לכן כ' מאוד מאוד: ב"ש) . . . והמסתכל אפי' באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות ממנה כאלו נסתכל בבית התורף (פי' ערוה) ושלה ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה והמתכוין לא' מאלו הדברים מכין אותו מכת מרדות ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין: וקול ערוה: אבל קול פנויה או קול אשתו מותר אלא בעת התפלה אסור כמ"ש בא"ח ועי' בפרישה מ"ש בשם מהרש"ל ודוקא קול ערוה אסיר אבל קול דיבור שלה מותר וא"ל מש"ס (קידושין ע') דאיתא שם קול ערוה אפי' בשאלת שלמה אסור תירץ הרשב"א קול דיבור מה שהיא משיב על שאלת שלמא נרגע עפי ב"ה: ב"ש): (ס"ב) לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש (פנויה בעולה קא' אבל בתולה אחרי דיוצאת בהינומא ורואה פרועה וכן הוא בב"ש ועי' במרדכי: חלקת מח') (א' פנויה: היינו אלמנה או גרושה אבל בתולה מותר ופריעת הראש בחצר ליכא איסור אלא משום צניעות ועי' ב"י וד"מ בסי' קט"ו ושם כתבתי בשם הסמ"ג והסמ"ג דאסיר אפי' בחצר (ב"ש)): (ס"ה) אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבא לידי הרהור עבירה באיזה שימוש אסור ברחיצת פניו ידיו ורגליו אפי' ליציק לו מים לרחוץ פ' י' ור' אפי' אינה נוגעת בו והצעת המטה בפניו ומזיגת הכוס: והגה: וי"א דה"ה באכילה עמה בקערה נמי אסור בכל ערוה כמו באשתו נדה ויש מקילין בכל אלו דלא אסרו דברים של חבה אלא באשתו נדה וי"א דכל זה אינו אסור רק במקום ייחוד אבל במקום שרוב בני אדם מצויים כגון במרחץ מותר לרחוץ מעכו"ם שפחות וכן נוהגים וי"א דכל שאינו עושה דרך חבה רק כוונתו לשם שמים מותר לכן נהגו להקל בדברים אלו...) (באר הגולה: עיין בב"י שכתב שדבר זה אסור להעלותו על לב ואין ספק שלולי שאיזה תלמיד טועה כתבו כן מעצמו

נכרית פי׳ קליעת שער (ו) שקילעת בתוך ישע״ה אבל כל שאר הדברים שאסור לצאת ברה״ר אסורה לצאת בדן גם בחצר...

(ד מ ו): מצאתי כתוב בהג׳ אלפסי הקדשות ומותר לאשה נשואה לגלות שער נכרית שלה נ״ב אם היא עשויה משערותיה או משער חבירתה דאין שער באשה ערוה אלא דוקא בשערותיה המדובקים בבשרה אבל לא בתלושין עשויות לכסות שערותיה האחרות אע״ג דעבדה לקישוט שתהא נראית בעלת שער).

יש ע אה ע קט י: (ס א) אלו יוצאית שלא בכתיבה... (ס״ד): איזו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישר׳ ואלו הם הדברים שאם עשתה א׳ מהם עברה על דת יהודית יוצאת לשוק או למבוי מפולש או בחצר שהרבים בוקעים בו וראשה פרוע ואין לה רדיד ככל הנשים אע״פ ששערה מכוסה במטפחות...

(שם ב״ש (סק״ט): וראשה פרוע: הכלל הוא בבי״ה וראשה פ׳ לגמרי הוי דת משה ואם ראשה מכוסה בקלתה או בשאר דבר אלא דאינה מכוסה כדרך הנשים אז הוי ד״י: ובחצר שאין רבים בוקעין לפרש״י ותוס׳ ליכא איסור אפי׳ פ׳ לגמרי ובחצר לש׳ ד״ך מבוי ופ׳ לגמרי הוי ד״י וקלתה מותר אבל בסמ״ג הביא ירושלמי אפי׳ בחצר יש איסור אם ר׳ פ׳ לגמרי וכ״כ בש״ג ולכאורה משמע דיש ד״י ויל״א בלא כי דהא חגיל היינא בקפלוטות היינו כדיד אין בו משום פ׳ הר׳ בחצר אבל במבוי יש בו משום פ״ר והוי ד״י ואפשר לענין כתובה קיי״ל כסוגיא שלנו מיהא לענין איסור י״ל אף סוגיא שלנ ס״ל דאיסור וקושית המקשן לא הנחת בת לא״א וכו׳ י״ל כת״ס בבי״ת וכן היא דעת השוי ועי׳ בד״מ וע׳ לק׳ ...

(שם הל׳ מה (סק ט): ששערה מכוסה במטפחת אם אין שערה מכ׳ כלל מחל׳ לא׳ דיך מבוי שאינו מפולש יש בו משום פ׳ ראש ובתוך חצרה אין בו משום פ״ר שתקרי מחמת זה עוברת על ד״י ואם היא אסור לכתח׳ ע׳ בב״ח ובד״מ ולע׳ סי׳ כ״א שאי שאין איסור בפ״ר רק בשוק ולא בחצר).

(ש ז (סק ה): ור״ש: בגמ׳ מקשי׳ ר״ש ד״י והא מדאור׳ היא דכ׳ ופי׳ א״ר הי ותנא דבר״י אזהרה לבנ״י שלא״י בפ״ר ומשנינן דאור׳ קלתה ש״ד ד״י אפי׳ ק׳ אסור אר׳ קלתה אין בה משום פ״ר הוה בה ר״ז ה״ד אי בשוק ד״י היא אי בחצר א״כ לא ה׳ נ לא״א י ת״ב א׳ אביי מת׳ לא׳ ודרך מ׳ דלא ש׳ רבים וכ׳ התו׳ אלא בחצר פי׳ אם בלא קלתה אין בה משום פ׳ שאל״כ לא הנחת בת וכו׳ וכו׳ שהוכרחו לזה ולא פירו דמ״ש א״כ לא הנחת קאי על קלתה בחצר אבל בפריעה לגמרי לא אמר כן דא״כ מי א״ב לא הנחת דהא״כ דר׳ יוחנן קמ״ל דבר זה דמותר מטעם זה ומי פריך פשיטא ה למימר סבירא דלא ה״ש הא בחצר אפי׳ פריעה לגמרי אין שום איסור ולמה ליה קלו יוחנן משמע שליכא איסור בחצר אפי׳ בפריע׳ לגמרי וכ״כ הר״ן מכח זה הקשה ב״י ו הב״ח בבהב רשי׳ אין ... לגמרי אלא ק׳ בראשה כיון שאינה מכוסה בצעיף אלא ודוקא בר״ה לו בח׳ מפולש או בח׳ שרבים ב׳ ב׳ אבל במבוי שא״מ וח׳ שאין ר׳ ב׳ לא הוה דמשמע לא אלא ע״י כך אע״ג שאין זה הגון והא בחצר אפי׳ פ׳ לגמרי מותר וב שאינו מפי׳ בקלתה מיהו לית לן בה עכ״ל ולענ״ד דלק״מ דהמקשן בגמ׳ לא ידע

כל שאסרו חכ' לצאת בו לרה"ר אסור לו לצאת בו אפי' בחצר שאינה מעורבת חוץ מכבול ופאה של שער שמותר לצאת בהן לחצר שא מ כדי שלא תתגנה על בעלה...

17) טור או"ח ע"ה: טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו אסור לקרות ק"ש כנגדה אפי' היא אשתו וכן אם שוקה מגולה אסור לק' כנגדה ושער של א' שדרכה לכסותן אסור לק' כנ' אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר . . .

(וכ' ב"י: טפח מגולה וכו' ברכות כ"ד א' . . . והוא תמיהא לי מאי קמ"ל רב חסדא ב"מ שדרך לכסותו הוה ערוה ומאי איריא שוק עד שמצאתי להרשב"א שכ' הא דר"י טפח בא' ערוה ואוקימנא באשתו ולק"ש פי' הראב"ד דאפשר דוקא ממקום לגוע שבה ועלה קאתי רב חסדא למימר דשוק בא' מקום לגוע וערוה הוא ואפי' לגבי בעלה ואע"פ שאינו מקום לגוע באיש אבל פניה ידיה ורגליה וקול דיבורה שאינו זמר ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין להן מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד עכ"ל ורבינו נראה שהלך בשיטה זו וזהו שכ' טפח מ בא' במקום שד' לכסותו דמשמע דבמקום שא"ד לכ' כגון פניה או ידיה לית לן בה ואח"כ כ' וכן אם שוקה מ' אסור כלו' שאע"פ שאינו מקום לגוע באיש הוי ערוה בא' והרא"ש כ' ג"כ הא דטפח בא' ע' דוקא בדבר שרגיל להיות מכוסה באשה...

(א)... וכותב עוד הרא"ש קול בא' ע' פי' לשמוע ולא לענין ק"ש ולכן השמיט רבינו קול באשה אבל המרדכי פי' בשם רבינו האי דכל הני לענין ק"ש וכן כ' באהל מועד וקול זמר אפי' באשתו ערוה וכ"כ הגהות מיימון בשם ר"ת אלא שכ' המרדכי בשם ראב"ה ולכך אסור לומר דבר שבקדושה בשמיעת קול שיר של א' ובעוה"ר בין העכו"ם אנו שרוים ועת לעשות לה' ה"ת הילכך אין אנו נזהרים מללמוד בשמיעת שיר נשים ארמאות עכ"ל וה"ר יונה כ' ג"כ דקול בא' ע' לק"ש היא וה"מ בשעה שמנגנת אבל בשעה שמדברת כדרכה מותר ואפי' בשעה שמנגנת אם הוא יכול לכוין לבו לתפלתו בענין שאינו שומע אותה ואינו משים לב אליה מותר (ב) ואין לו להפסיק קריאתו וכן כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה אבל בראייה בעלמא מותר עכ"ל: ומ"ש רבינו אבל בתולות וכו' כ"כ הרא"ש והמרדכי והגה' מיימון וכ' עוד הג"מ דה"ה לכל קול הרגיל בה לא חיישינן: ' הרא"ש והרי"ף שלא הזכיר מכל זה כלום כ' הראב"ד דאפשר דמשום דאמרינן לעיל בגנות אין בהם משום ערוה שכל הרב דכ"ש טפח ושוק שער וקול וכ' הוא ז"ל דלא מן השם הוא זה אלא הכא משום דמטריד ורואה ועגבות היא פריסנא דוקא דנפשיה ובאשתו שאינו רואה ואע"ג שנוגע דכל שאינו רואה משום נגיעה לבד לא מטריד הואיל וגם בה עכ"ל וז"ל הרמב"ם פ"ג מהל' ק"ש . . . עכ"ל והשמיט קול ושער משום דמשמע ליה דלשמוע ולהסתכל קאמר ולא לענין ק"ש וכמו שכ' הרא"ש בקול . . . ולענין הלכה נראה דנקטינן כדברי הרמב"ם ומיהו טוב ליזהר לכתחלה מראיית שער ומשמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש (ג...) (דרכי משה: (א) כ' בה"ג מיי' פ"ג דהל' ק"ש הא דבעי' טפח דוקא באשתו אבל בא' אחרת אפי' בפחות מטפח: (ב) אבל במרדכי משמע שם דלא מהני העלמת עין: (ג) ול"נ דאף בלא זהירות יש לחוש משום איסורא מאחר דרבים אוסרים וע"ל ס"ג כתבתי דשערות תלושות שלובשים נשים שתהיה כ בעלת שער אינן ערוה)

טור או"ח ש"ג: אין האישה יוצאה בחוטי צמר . . . ויצאה בחצר בכביל ובפיאה

15) תרגום ירושלמי: (במדבר ה' י"ח) ויוקים כהנא ית איתתא קדם ה' ויאסור על חרצא אישלא (ויקשור על מתניה חבל) מעילוי הדייא (ממעל לדדיה) מטול דאיהי אסרת חרצהא בצלצלין (בשביל שהיא חגרת לו בצלצול חגורה קטנה וקלרה) ויפרע ית רישא דאיתתא מטול דאיהי קלעת שער רישא ויתן על ידהא ית מנחת דוכרנא וכו'.

16) רמב"ם ה' ק"ש פ"ג ה' ט"ז: כשם שאסור לקרות כנגד צואה ומי רגלים עד שירחיק כך אסור לקרות כנגד הערוה עד שיחזיר פניו אפי' גוי או קטן לא יקרא כנגד ערותן אפי' מחיצה של זכוכית מפסקת הואיל והוא רואה אותה אסור לק' עד שיחזור פניו: וכל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף הא' כשהוא קו' ואפילו אשתו ואם היה מגולה טפח מגופה לא יק' כנגדה.

רמב"ם הל' אישות פ' כ"ד הל' י': מי שזנתה תחת בעלה אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת... ולא המזנה בלבד אלא אף העוברת על דת משה או על דת יהודית או היוצאת משום שם רע אין לה כ' לא ע' ולא ת'... [הל' י"א] ואלו הן הדברים שאם עשתה א' מהן עברה על ד"מ יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי או שנודרת או שנשבעת ואינה מקיימת... (וכ' מגיד מ: ואלו הן הדברים וכו': (נדרים)... ונתבאר בסוגית הגמ' שם שאם היא הולכת בשוק ושערה מגולה שהיא עוברת על ד"ת וכן אמרו שם דאשה פרוע דאור' היא דכ' ופרע את האשה ותנא דבר"י אזהרה לבנ"י שלא יצאו בפס"ר...) (הל' י"ב) ואיזו היא דת י' הוא מנהג הצניעות שנהגו בנ"י ואלו הן הדברים שאם עשתה א' מהן עברה על ד"י יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים אע"פ ששערה מכוסה במטפחת... (הל' י"ג) עזרא תקן (מ"מ: ב"ק פ"ב א') שתהיה האשה חוגרת בסינר תמיד בתוך ביתה משום צניעות ואם לא חגרה אינה עוברת על ד"מ ולא הפסידה כ' וכן אם יצתה בפ"ר מחצר לחצר בתוך מבוי הואיל ושערה מכוסה במטפחת אינה עוברת על דת.

רמב"ם הל' איסורי ביאה פ' כ"א: (הל' א') כל הבא... או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר ה"ז לוקה מן התו' שנ' לא תעשו מכל חקות התועבות ונ' לא תקרבו לגלות ערוה כלו' לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה: (הל' ב') העושה... והמסתכל אפי' באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמו שמסתכל במקום התורף ואפי' לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור: (הל' ו') המחבק א' מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנשק לא' מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיו"ב אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר אסור היא ומעשה טפשים היא שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו: (הל' י"ז) לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק א' פנויה וא' אשת איש.

רמב"ם הל' שבת פ' י"ט: (הל' ז') לא תצא אשה בקטלה שבצוארה... ולא בפאה של שער שמנחת על ראשה כדי שתראה בעלת שער הרבה... (הל' ט')

אותה בעירים היו עליה כלי זהב קטלאות ונזמים וטבעות מסלקים היתנה כדי לנוולה ר' יוחנן בן ברוקה אי אין מנוולים בנות ישראל יותר ממה שכתוב בתורה אלא לפני ה' ופרע את ראש האשה סדין של בוץ היה פורס בינו לבין העם כהן פונה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פריעה אמרו לו כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה [אלא] כל הגייל הזה היה מגיל אותה כל הרוצה לראות בה רואה חוץ מעבדיה ושפחותיה מפני שלבה גס בהן...

(כס תורה תמימה במדבר ה' י"ח ס"ק צ"ו כ' וז"ל: נאור דרשה זו דר' ישמעאל אינו מפ' כמכ' דפי' ופרע הוא מלשון סתירה וסידור אלא שהוא מלשון גילוי והוא מלשון חז"ל בתלמוד כמו (מ"ק כ"ד א') פריעת הראש בשבת באבל רשות כלו' שהאבל מגלות שפתו וזקנו שהיו מכסים בימי אבלו בח"ל (קידושין ע"ב א') שהיו פורעין עצמן פי' מגלין עצמן (חולין י"ט ב) שמיטה מפורעת (שם כ' ב') היכא דפרעי עצמי וזהו פי' פריעת התלה פי' גילוי השערה והנה כן וכלן כ"ל דא"ל לכרם ולסתור השערה אלא רק לגלותם מהכסוי אשר עליהם וכונת תכלית גילוי זה לבזותה לה שיוצאה מכלל הנשים הצנועות המכסות ראשיהן ללא אשה פרוצה היא ומזה נלמד מבואר שמנהג בנ"י לכסות ראשיהן:

וטעם הראיה מתמר שהביא כאן היא משום דמפרש אפר מלשון כונע הראש כמו ויתחפש באפר על עיניו ויסר את האפר מעל עיניו (מ"א כ' ל"ט) (ושם מ"א) שפירושו כיסוי העינים וזה היא מפני כי הבתולות נוהגות לילך בגילוי הראש ומכיון שנאנסה כסתה ראשה ובכ"ז הוא רק זכר לדבר מפני שלפי פשטות המובן הוי פירוש הענין שנתנה אפר כירה על ראשה לאות צער ודאגה וזכר לדבר יש להביא מפסוק זה דתמר לענין שחקרו הראשונים אם בתולה שנבעלה בזנות אסורה בגילוי הראש או לא [עי' אה"ע כ"א ס"ב ופ"ת שם] והנה לפי המשך הראיה שמביא כאן מתמר שכסתה ראשה והיא הלא כבעלה לאתנן בזנות א"כ הלא מבואר איסור גילוי הראש גם באופן כזה).

12) במדבר רבה פ"ט י"ג: ופרע למה שדרך בנות ישראל ראשיהן מכוסות ולכך היה פורע ראשה ואו' לה את פרשת מדרך בנות ישראל שדרכן להיות מכוסות ראשיהן והלכת בדרכי הגויות שהן מהלכות ראשיהן פרועות הרי לך מה שרצית.

13) שם כ"ג: תני היה ר"מ או' מנין שבמדה שאדם מודד בה מודדים לו.... היא פרסה סודרין נאה על ראשה לפיכך כהן נוטל כפה מעל ראשה ונותנה תחת כפות רגליה.... היא קילעה לו שערה לפיכך כהן סותר את שערה...

14) שם ט"ב: והכהן אוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נ' תני ופרע א"ר הא' כהן נפנה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פ' דר"י ד"א לימד על בנ"י שיהיו מכסות ראשיהן אע"פ שאין ר' לדבר זכר לדבר ישנ' (ש"ב י"ג) ותקח תמר אפר על ראשה וכתונת הפסים אשר עליה קרעה תני ופרע א"ר הא' אין לי אלא ראשה גופה מנין ת"ל האשה א"כ מה ת"ל ופרע א"ר מלמד שהכהן סותר את שערה היתה מכוסה לבנים מכסה שרורים היו עליה כלי זהב וקלטאות ונזמים וטבעות מעבירין ממנה כדי לנוולה כשם שלא חסה על כבוד המקום כך אין חסין על כבודה.

(מרדכי (שם): ערו"מ עוגש אסור לק' ק"ש כנגדו וה"נ אמרינן הכא בתלמודא טפח באשה ערוה אפי' באשתו פי' טפח שדרכה להתכסות וכן שוק וקול באשה ערוה ופי' רב האי גאון דכל הני לענין ק"ש וכו' ה"ר אליעזר ממי"ץ בס"י הלכך אסור לומר דבר שבקדושה בשמיעת קול שיר של אשה ובעוונותינו על אדמתנו אין אנו יושבים ועת לעשות לה' הפרו ת' הילכך אין אנו נזהרין מללמוד בשמיעת קול שיר נשים ארמאות וכ"פ בס"ג וכ"כ כ"ה כדברי רב יהודאי גאון וכו' ראבי"ה כל הדברים שהזכרנו למעלה לערוה דוקא בדבר שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה בגלוי שער לא חיישינן דליכא הרהור).

(הרי"ף שבת פ"ו: ובכבול ובפ"כ בחלר: א' רב כל שאסרו חכ' לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחלר חוץ מכבול ופ"נ ור ענני בר ששון משמיה דר"י שבר הכל ככבול והלכתא כרב דשתם לנו תנא כותיהו ולרב מ"ם הני א' עולא גזירה שמא תתגנה על בעלה וכתלא בעלה מגרשה...)

(שלטי הגבורים (שם): ראה ע"ז להביא ראיה שמן לנשים היולאות בכסוי שערות שלהן כשהן נשואות אבל במקום קליעת שערן נושאות שערות חברותיהן שקורין קרניאלו בלע"ז מהיא דשנינו (שבת ס"ד) שהאשה יול' בפ"נ ופי' המפרשים פ"נ היא מגבעת ידבקו בו שער נאה והרבה ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשיער והתם באשה נשואה איירי מתני' מדקא' בגמ' הטעם משום שלא תתגנה על בעלה הרי דבנשואה והאי פ"נ הוי ממש כעין אלו הקרניא"ל ומשמע להדיא שמותרות בנ"י להתקשט בכן דשער באשה ערוה דקא' לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש ונראה גם בשרה עם השיער אבל שיער המכסה שערה אין כאן משום שער באשה ערוה וגם לא משום פרועות ראש ונראה דל"ש שערות דידה ל"ש שערות דחברתה כל עוד דעבידי לכסוי השער והן תלושות אע"פ דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער אין בכך כלום וס"ד ואע"ג דא' ספ"ק דערכין דפ"נ המסורגת לשערה ממש דהוי כגופה ממש מ"מ לא נאסר בשביל כך לצאת בה ולהתקשט בה דהא ע"כ אותן הלדקניות דקא' התם היו מתקשטות בפאות השם ובנשואות איירי התם דקא' תנו שערי לבתי ואין לומר שהיו משימות לעיף או מידי על הפ"נ דא"כ מאי אסני ההוא קשוט הרי כל עצמו של אותו קישוט לא הוי אלא בשביל שתראה בעלת שער אלא פשיט דמיירי שהולכות בשערות מגולות ולכשתעיין סוף פ"ק דערכין וברכות כ"ה בדברי רש"י שם ובדברי הרא"ש תמצא דאין אסור בשער אשה — משום ערוה אלא במחובר לבשרה וגם שהבשר נ' עם השיער כדאקימנא ועוד הארכתי בזה בקידושי בס"ד).

11) ספרי נשא (י"א): והעמיד הכהן את הא' לפ ד': מקים שמעמידה בתחלה מעמידה בסוף: ופורע א"ר הא': כהן נפנה לאחוריה ופורעה כדי לקיים בה מצות פריעה ד"ר ישמעאל: ד"א לימד על בנות יש שהן מכסות ראשיהם ואע"פ שאין ראיי' לדבר זכר לדבר (ש"ב י"ג) ותקח תמר אפר על ראשה (פי' אפר סודר כמו (מ"א כ') ויתחפש באפר ופי' כן מדלא כתיב ותזרק או ותעל עפר: מאיר עין) ר' יהודא אי אם היה בית חליצה נאה לא היה מגלהו ואם היה שערה נאה לא היה סותרו היתה מכוסה לבנים מכסה שחורים היה שחורים נאים לה מפשיטין ומלבשים

(הרי״ף כתובות פ״ז: אי זו היא דת יהודית ייצאה ור״פ ר״פ דאור׳ היא דכ׳ ופרע א״ר הא׳ ואר״י אזהרה לבנ״י שלא תצאנה בפ״ר אר״י א׳ שמואל בקלתה דאור׳ קלתה יש״ד דת יהודית אפי׳ קלתה נמי אסור א״ר אסי א״ר יוחנן קלתה אין בה משום פ״ר א׳ אביי ואיתימא רב כהנא מחצר לח׳ ודרך מבוי יהושי׳ החצר שהרבים בוקעין בה ה״ה כמבוי מבוי שאין הרבים ב״ב ה״ה כחצר) (וב׳ הר״ן: דאורייתא הוא ואמאי לא קרי ליה דת משה: אזהרה מדעבדי לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסיר א״כ מדכ׳ ופרע מכלל דההיא שעתא לא פרועה היא וש״מ אין דרך בנ״י לצאת פ״ר: קלתה סל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמן בראשה ובית קיבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן: קלתה אין בו משום פ״ר אמרי׳ עלה בגמ׳ א״כ לא הנחת בת לא״א שיושבת תחת בעלה כלו׳ ש״כ דא״ר יוחנן דקלתה אין בו משום פ״ר משמע דבלא קלתה מיהו יש בה משום פרועות הראש וא״כ כלהו כפקן שאין אשה נזהרת בחצרה ומשני׳ מחצר לח׳ ודרך מבוי דלא שכיחי בה רבים).

(שלטי הגבורים שם): כי סמ״ג וראשה פ׳ ואין עליה צעיף כשאר כל הנשים אע״פ ששערה מכוסה ואין בזה משום פ׳ ראש לגמרי דהא א׳ בירושל׳ היוצאות בקפליטה שלה אין בה משום פ״ר ומה שאמ׳ שם הדא דאת א׳ בחצר אבל למבוי יש בה משום פ״ר התם כשרוצה לשהות במבוי כתב מיי׳ אע״פ שמכוסה במטפ׳ כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים תצא בלא כתובה: (לשון ריא״ז) ואפי׳ היתה קלתה ע״ר הואיל ולא היתה מכוסה בצעיף ה״ז מדרכי הפרוצות ותצא בלא כתובה ובלא תוס׳ היה יוצאה מחצר לח׳ דרך מ׳ בקלתה ע״ר אין בזה משום פריצות ואם היה המ׳ מפולש מב׳ הצדדין ה״ה כרה״ר והיוצאה בו כיוצאה לרה״ר ואם לא היתה קלתה ע״ר ה״ז אסורה מן התו׳ שנ׳ ופרע א״ר הא׳ אזה׳ לבנ״י שלא יצאו בפ״ר ואפי׳ בחצר אסור לצאת בלא קלתה ע״ר וכך היא שטת תלמוד ארץ ישראל).

(מרדכי (שם): העוברת על דת מו״י כתב הר״מ דאשה שעוברת על חרם או שבועה עוברת על דת משה היא דהויא לה נודרת ואינה מקיימת ויכול לגרשה בלא הסכמת קהלות ואע״ג דקא מיבעיא לן פי׳ ארוסה בעוברת ע״ד משה אם יכול לקיימה אם לאו פשיטא שמצוה לגרשה ולהוציאה כיון שעוברת על דת ואדרבא פשיטא שלא תיקן ר׳ גרשום (משום הכי) תקנתו לעכב על ידו שלא עשה מצוה ואדרבה אם אין מגרשה כשהיא עובר׳ על דת מיקרי רשע כדאיתא פ׳ המגרש מדת אדם רשע כשרואה את אשתו יוצאה ור׳ פ׳ וכו׳...)

(הרי״ף ברכות פ״ג: ערוה בעששית אסור לקרות ק״ש כנגדה: וב׳ תר״י: ערוה בעששית וכו׳ וכ׳ ר׳ האי גאון ז״ל דה״ה לכל אשה שמגלה טפח במקום מכוסה שבה שאסור לקרות כנגדה דטפח בא׳ ע׳ וכן אין לו לקרא בשעה שמנגנת דקול בא׳ ע׳ אבל כנגד פניה או כנגד המקום שאין דרך לכסות או בשעה שמדברת כדרכה מותר ואפי׳ בשעה שמנגנת אם הוא יכול לכוין בלבו לתפלתו בענין שאינו שומע אותה ואינו משי׳ לבו אליו מותר ואין לו להפסיק קריאתו וכן כשמגולה טפח אינו אסור אלא כשמסתכל בה אבל בראייה בעלמא מותר).

מתפר אותם): ומותר בנישים ובק וגו׳: מ״ט אנשים זימנין דמיכסו רישייהו וז׳ דמגלי׳ ר׳ (והוו ס״ל) אבל נשים לעולם מיכסו (שאינם שה״ר ועטופות כל שעה בלבנים) וקטנים לעולם מיגלו.

9) סוטה ז׳ א׳ ב׳: מתנ׳: היו מעלין איתה לב״ד הגדול שבירושלים... וכהן אוחז בבגדיה (בבית הצואר שלה) אם נקרעו (אינו חושש) נקרעו אם נפרמו (אינו חושש פרימה גדולה מקריעה שנקרעה לקרעים הרבה...) נפרמו עד שהוא מגלה את לבה וסותר את שערה (מקליעתו) ר׳ יהודה אם אם היה לבה נאה לא היה מגלהו ואם היה שערה נאה לא הי׳ סיתר... שם ח א׳: והכהן איחז בבגדיה: ת״ר ופרע (בכל מקום לשון גלוי הוא) את ראיש האישה אין לי אלא ראישה גיפה מניין (כהכהן מגלה את לבה) ת״ל האישה א״כ מה ת״ל ופרע את ראיש מלמד שהכהן סותר את שערה (תרגם בגילויה שסותר קליעתה).

פי׳ המשניות לרמב״ם: וסיתר את שערה שיתיר גדילי שער ראשה ויפרוש אותם.

10) גטין צ׳ א׳ ב׳: תנא היה ר״מ אי כשם שהדעות במאכל (דעות בני אדם חלוקות באסטניסות של מאכל ומשתה יש שהוא איסטניס וקץ במאכל מחמת מיאום מועט ויש אינו איסטי׳ כ״כ ויש שאינו איסטי׳ כלל כך דעות בניא חלוי׳ בפריצות יש מקפיד על פריצות מועט ויש שאינו מקפי׳ כ״כ ויש שאינו מקפי׳ כלל) כך דעי׳ בנשים יש לך אדם שזבוב נופל לתוך כיסו וזורקו ואינו שיתהו וזו היא מדת פפ״ס בן יהודה שהיה נועל בפני אישתו וייצא (כשיוצא מביתו לשוק נועל דלת בפניה שלא תדבר לכל אדם ותידה שאינה הוגנת היא זו שמתוך כך אינה נכנסת בגיניהם ומזנה תחתיו) ויש לך א׳ שזבוב נ׳ לת״כ וזורקו ושותהו וזו היא מדת כל אדם שמדברת עם אחיה וקרוביה ומניחה ויש לך א׳ שז״נ לתוך תמחוי מיצצו ואוכלו וזו היא מדת אדם רע שרואה את אישתו יוצאה וראישה פרוע וטייה בשוק ופרומה משני צדדיה (אצל אצילי ידיה כדרך אדומיות שבגלפת שבשכן כי מגלידיהן) ורוחצת עם בני אדם עם בנ״א ס״ד (א״כ רגלים לדבר שזונה היא ואסורה לו) אלא במקום שבנ״א רוחצין (והיא נכנסת לעיניהם לאחר יציאתן כשהן לובשין בגדיהן) זו מצוה מן התו׳ לגרשה ישנ׳ כי מצא בה ערות וגו׳ (עם בניא ס״ד: פרש״י א״כ רגלים לדבר שזונה היא ואסורה לו וחובה לגרשה ולא מצוה וק׳ דהא טווה בשוק ויוצאת וכו׳ פרוע נמי חובה לגרשה ולא תנו׳ דבעי׳ היא בסוטה (כ״ה א׳) אי עוברת עד״י מותר לקיימה או לא ולא איפשיטא ואמאי לא פריך נמי עליה וי״ל דכיון דבעיא בסוטה לא הויא אלא מדרבנן קאי׳ שפיר דתנו׳ לגרשה אבל זו חובה לגי׳ מן התורה ועוד יש לפרש רוחצות עם בניא ס״ד אפי׳ אדם רע אינו סובל זה מאשתו או אפי׳ קלה שבקלות אינה עושה כן).

סוטה כ״ה א׳: איבעיא להו עוברת על דת (יהודית שאינו לנועם יוצאת וכו׳ פרוע וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם דא׳ (כתובי׳ ע״ב א׳) דיוצאה שלא בכתובה) ורצה בעל לקיימה מקיימה או אינו מקיימה מי אמרי׳ בקפידה דבעל תלא רחמנא והא לא קפיד או דלמא כיון דקפיד קפיד ת״ש...

פ״כ אסו׳ בה׳ ולהכי קתני להאי מפני משום דקבעי לגלויי עלה דלאו בשערה ממש קיימי) אלא שנויי המת אס׳ בה׳ תנ״א כ׳ דרנב״י האשה שמתה נהנין בשערה בהמה שנהרגה אסורה בהנאה (אפי׳ שערה) ומה הפרש בין זל״ז זו מיתתה או׳ וזו ג״ד אוסרתה:

6a) סנהדרין קי״ב א׳: בעי רב יוסף שער נשים צדקניות (שבעיר הנדחת מהו אי הוו בכלל ואת כל שללה תשרף או לא) מהו א׳ רבא הא דרשעיות (רשעניות: פשיטא לן דישרף עם שלל העיר) אסור תקבין ושרפת כ׳ מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה יצא זה שמחוסר תלישה (שצריך לגלחה) וקביצה ושריפה אלא א׳ רבא בפאה נכרית (גדיל של שערות דעלמא שעושין לנוי קא מבעיי ליה לרב יוסף אם של צדקניות הוי) ה״ד אי דמחובר בגופה (שנקשר בה) כגופה דמיא (וכשם שאין שורפין מלבושין שעליהן שהרי צדקניות הן כך אין שורפין אותו גדיל) ל״צ דתלי בסיכתא (תלה אותו גדיל ביתד ואין קשורין בה עכשיו) כנכסי צדיקים שבתוכה דמי ואבד או דלמא כיון דעיילה ונפקה (רגילה לקושרה תמיד אע״פ שלא קשרתו עכשיו כל מקום שהוא שם נידון כמלבוש שעליה דכל שעתא דעתה עליה וכשאר מלבושין דמי) כלבושה דמי תיקו:

7) נזיר כ״ח א׳ ב׳: מתנ׳: נזרק עליה א׳ מן הדמים אינו יכול להפר רע״א אפי׳ נשחטה עליה א׳ מכל הבהמות אינו יכול להפר במה ד״א (שאינו י׳ להפר אחר שנזרק א׳ מן הדמים) בתגלחת הטהרה (שגמר נזירות בטהרה) אבל בתגלחת הטומאה (כגון שנטמאה בנזירותה והביאה קרבנותיה בטומאה אע״פ שנזרקו דמים) יפר (יכול להפר) מפני שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מנוולת (שאינה שותה יין שהיא צ׳ למנות מעתה נזירות טהרה ותאסר ביין ויש כאן עינוי נפש וה״נ בגמ׳ מצינו לשון ניוול שה״ל עינוי וקשה) רבי (מאיר: נ״א ל״נ) אי׳ אף בתגלחת הטהרה יפר שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מגלחת (שצ׳ לגלח בסוף נזירות טהרה כדכ׳ בהדיא ולת״ק אפשר בפ״נ כדמפ׳ בגמ׳): גמ׳......... ות״ק א׳ לך אפשר בפאה נכרית (משום מגלחת לא אפשר להפר דלא הוה עליה מנוולת משום מגלחת דאפשר לה בפ״נ ומיחזיא כאינה מגלחת) ור״מ ס׳ פ״נ איידי דזוהמא לא ניחא ליה (ולכך יכול להפר לה לפי שיכול לומר אי איפשי באשה מגלחת).

8) נדרים ל׳ ב׳: מתני׳: הנודר משחורי ראש אסור בקרחין ובעלי שיבות (דשחורי הראש משמע שנודר מאותן שהן שחורי הראש) ומותר בנשים ובקטנים שאין נקראין שה״ר אלא אנשים: גמ׳: מ״ט (אסור בקרחים) מדלא קא מבעלי שער (דאילו א׳ מבעלי שער היה מותר בקרחין: ור״ן פי׳: מדלא קא׳ מבעלי שער: אלמא אפי׳ קרחין בכלל וכיון דשי׳ הראש לגבי קרחין לאו דוקא לבעלי שיבות נמי ל״ד ומש״ה א׳ דכי קא׳ שה״ר לאותם שאדם מתאר אותם בשה״ר נתכוון דהיינו אנשים דמשום דזימנין מכסי ר׳ וזימנין מיגלי אי אפשר לתאר אותם לא במכוסי הראש ולא במגולי הרי ונקראים שה״ר לפי שרובן של אנשים ראשן שחור אבל נשים כיון דלעולם מיכסי במכוסי הר׳ אדם מתאר אותן וקטנים כיון דלעולם מיגלי במגולי הרי אדם

כרמלית לאחר שא"ת ואסרי כרמלית משום רה"ר אבל אנו שאין לנו רה"ר כלל אין להחמיר בכרמלית כ"כ והרי ההמון מלא כי בזה רבינו הר שלום דדבר שהוא רגילות להראות זו לזו אסור וכשאינם רגילות מותרות ונשי דידן אינן מראות תכשי' וטבעותיהן ומ"ה מותרות לצאת בהן וסוף דבר אי הקדמונים דמותרות לצאת בזה דמוטב יהו שוגגות ואל יהו מזידות).

(פ' המשי' להרמב"ם שבת פ"ו: יוצאה אשה בחוטי שער וכו'.... ופאה נכרית כמו מגבעת ידבקו בו שער נאה והרבה ותשים אותו האשה על ראשה דרך עראי כדי שתתקשט בשער:).

ו) ערכין ז' א' וב: מתנ': האשה שיצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד (אלא הורגין ולדה עמה דחד גופה היא)... האישה שנהרגה נהנין בשערה בהמה שנהרגה אסורה בהנאה (כדקיי"ל (פסחים כ"ב ב') ובעל השור נקי כאדם שאו' לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהן הנאה של כלום): גמ'..... האישה שנ' וכו': ואמאי איסורי הנאה נינהו (את אסור בהנאה דכ' ותמת שם מרים וגמרי' שם שם מעגלה ערופה (ע"ז כ"ט ב') א' רב באומרה תנו שערי לבתי אלו א' תנו ידי לבתי מי יהבינן לה א' רב בפאה נ' (לא שערה ממש קא' אלא שהיתה לה פיאה משיער אשה אחרת קשורה לשערה (דרגילות היו נשים כשהשערן מועט לקשור שיער נשים נכריות לשערן והוא פ"נ) ואמרה תנו אותה לבתי וקמ"ל מתני' דאע"ג דקשירה לה כיון דא' תנו גליא דעתה דלא ניהא לה דתיהוי כגופה לאיתסרי בהדה ובנטולה מחיים דמיא: (פאה: קליעה) טעמא דא' תנו הא לא א' תנו גופה היא ומיתסר והא מבעי' ליה לר' יוסי בר' חנינא דבעי ריב"ח ישער נשים צדקניות (של עיר הנדחת שלא הודחו עמה) מהו וא' רבא (התם בחלק קי"ג א') בפאה נ' (שקבורה הנדבקת לשערה קא מיבעי' ליה אי כגופה היא וניצול אי כממונא וקיי"ל לדיקים שבתוכה יוצאין מתנה ערומים וכל ממונם נשרף דכ' ואת כל שללה תקבוץ וגו' אלמא מספקא ליה אי כגופה אי לאו כגופה ותיפשוט ליה מהכא דגופה הוא דטעמא דאמרה תנו כו') (לא: ע' בשאלתות) קמיבעיא לי כי קמ"ל לריב"ח דתלי בסבתא הכא דמחבר בה טעמא דא' תנו הא לא א' תנו גופה היא ומיתסר: קשיא ליה לרב נחמן בר יצחק (הא דמוקמי' למתני' בפ"נ) והא דומיא דבהמה קתני מה התם גופיה אף ה"נ גופיה אלא א ר"נ (לעולם שערה ממש ודקשיא לך איסורי הנאה נינהו ל"ק דשער המת לא מיתסר בהנאה דלא דמי לשער בהמה שנהרגה דאשה מיתתה אוסרתה ושער לאו בר מיתה הוא שאין עשוי להתנות אבל בהמה גמר דינה אוסרתה כדא' (פסחים כ"ב ב') ממשמע שנ' סקל יסקל השור איני יודע שהוא נבלה ואסורה באכילה ומה ת"ל לא יאכל את בשרו מגיד שאם שחטו לאחר גמר דינו אסור ואין לי אלא באכילה בהנאה מניין וכו' והלכך כל דמחובר בה בשעת גמר דין מיתסר בהדה) זו מיתתה אוסרתה וזו גמר דין אוסרתה תני לוי כוותיה דרב (דמוקמי' לה בדא' תנו ובפ"נ) תני לוי כוותיה דרנב"י תני לוי כ' דרב האשה שיוצאה ליהרג וא' תנו שערי לבתי נותנין מתה (ולא א' תנו) אין נ' מפני שהמת אסור בהנאה פשיטא (דמה"ט אין נ' שהמת אסור בה' אלא ודאי ה"ק שהוי המת כגו

כשרות וכו׳ ת׳ ערותך : א״ש קול בא׳ ע׳ שני׳ כי ק׳ ערב פי׳ לשמוע ולא לענין ק״ש : אריש שער בא׳ ע׳ בנשים שדרכן לכסות שערן אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות כנגדן).

ה) שבת ס״ד ב׳: מתנ׳: יוצאה אשה בחוטי שער (שקולעת בהן שערה) בין משלה (תלושים) בין משל חבירתה בין משל בהמה (כגון של סוס) ובטוטפת ובסרביטין בזמן שהן תפורין (לשבכה דתו לא שלפא להו לאחויי) בכבול ובפאה נכרית לחצר (אכבול ופ״נ קאי דאסרן לעיל למיפק בה לר״ה ואיצט׳ לאשמועי׳ דלחצר מותר וכבול דשיפא דמתני׳ לא איפליגו בה אמוראי דלכ״ע כיפה של צמר : פ״נ קליעת שער תלושה ומוכרכת על שער עם קליעתה שתראה בעלת שער) במוך... גמ׳... תנא ובלבד שלא תצא ילדה בשל זקנה וזקנה בשל ילדה (בחוטי שער של ילדה דלבנות על שחורות או שחורות על לבנות תאים ואתי לאיתלן) בשלמא זקנה בשל ילדה שבח הוא לה אלא ילדה בשל זקנה אמאי גנאי היא לה איידי דתנא ז׳ בשל י׳ ת״נ י׳ בשל ז׳: בכבול ובפ״נ לח׳: א״ר כל שאסרו חכ׳ (בריש פרקין חוטי צמר ופשתין טוטפת ושאר השנויות במשנה שאסור ללכת בהן לרה״ר) לצאת בו לרה״ר אסור לצאת בו לחצר (ואע״ג דשרי לטלטולינהו דתורת כלי עליהן כדאמרן היה ככל הכלים הנטלין בחצר מיהו דרך מלבוש אסור דמרגל׳ ליה ונפקא ביה לרה״ר) חוץ מכבול ופ״נ (שמותר לחצר כדתנן במתני׳ וטעמא מפ׳ לק׳) ר׳ ענני בר ששון משמיה דר׳ ישמעאל (בר יוסי) א׳ הכל ככבול (כל הנאסרים לא נאסרו אלא לרה״ר אבל לחצר מותרים ככבול) תנן בכבול ופ״נ לחצר בשלמא לרב ניחא (מדנקט הני ושבקינהו לאינך דמתני׳ בהדייהו לאיסורא ברישא דמתני׳ מכלל דכולהו אף לחצר באיסורייהו קיימי) אלא לרענב״ש קשיא רענב״ש משמיה דמאן קאל משמיה דרי״ש בר״י ר״י ב״י תנא הוא ופליג ורב מ״ש הני א׳ עולא כדי שלא תתגנה על בעלה (שהתירו לה קצת קישוטים הנאים) כדתניא (דאשי רבנן לשכי) (ויקרא ט״ו) והדוה בנדתה (היו דורשים הראשונים כמשמעו כדבר המנודה ומרחיקה מבעלה) זקנים הראשונים א׳ שלא תכחול (עיניה) ולא תפקוס (שרק על פניה טינפא״נ בלע״ז והוא אדום) ולא תתקשט בבגדי צבעונין עד שבא ר״ע ולימד א״כ אתה מגנה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה אלא מה ת״ל והדוה בנדתה תהא (בטומאתה) עד שתבא במים (לטבול ואע״פ שעברו ז׳ שלה ופסק מעיינה).

(רענב״ש א׳ הכל ככבול : כי דהאי כר״ע מדאי מילתיה משמיה דריב״י והוא תנא ופליג ועוד דבשל סופרים הלך אחר המיקל ור״ע דמתיר בחצר היינו אפי׳ בח׳ שא״ת דבא׳ מעורבת ליכא שום חידוש א״כ נשים מותרות להתקשט בבית ובחצר בטבעת ובתכשיטין ואנו שאין לנו רה״ר גמור דכל רה״ר שלנו כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות ט״ז א׳ ולא ס׳ ריבוא בוקעים בו ה״ה כחצר שא״ת ומותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ובתכשיטים כפר״ת והקשה ר״י דאפי׳ אי רה״ר שלנו חשוב ככרמלית היכי שרי כמו חצר והא׳ (לק׳ ק״כ א׳) גבי דליקה דמותר להציל בחצר שא״ת ולא בכרמלית ואו׳ ר׳ ברוך כיון דלדידהו הוו לשו רה״ר גמורה לא מדמו

2) שבת פ"ו מ"ה: יוצאה אשה בחוטי שער... בכבול ובפאה נכרית לחצר... (תפ' ישראל: וקי"ל הרי אסור משום מראית עין דמתחזי כפרועת ראש דאפי' בחצר עכ"פ כעוברת על דת יהודית הוא (כנ"מ אה"ע קט"ו סק"ט) והרי אפי' באיסור דרבנן אסור משום מ' עין (כא"ח ש"ח סי"א ותרע"א ש"ח וי"ד פ"ז ש"ך סק"י) ואי"ל דהכא בבתולה מיירי דהרי בש"ס (ש"ד ב') קאי הטעם שהתירו לה אלא שלא תתגנה על בעלה? וליכא למימר נמי דמיירי הכא במכוסים השערות בשבכה ועי' שיתעני השבכה תראה כבעלת שער וכמו כן נ"ל (יבמות קט"ז ב') ובכה"ג אפי' בר"ה שרי זהו דוחק? ונ"ל דמיירי הכא בחצר שאין רבים בוקעין בו דשרי (כנ"מ שם) ובהא מיושב קושיות תוס' (שבת כ"ז ב' ד"ה אין) דלמה לא נקט בריש' דבר"ה אסור פאה? ולדברינו מיושב שפיר דלהכי לא נקט לה התם משום דבל"ז אסור מיהו לדברי תוס' שם נ"ל דמיירי הכא בלובשתן על השבכה רק לקישוט וניכר על ידי השבכה שאינן שערותיה (ועי' מג"א ע"ה סק"ה וז' ועטז"ק ואשל שם סק"ה ותשו' ב"ש סי' י"ז ובד"מ א"ח סי' ב"נ ז' ובמשבצות שם סק"ט ובשלטי גבורים כאן בפ"ק).

3) יבמות קי"ד ב: מתנ': האשה שהלכה היא ובעלה למה"י שלום בינו לבינה ושלום בעולם ובאה ואמרה מת בעלי תנשא מת בעלי תתייבם שלום בינו לבינה ומלחמה בעולם קטטה בינו לבינה ושלום בעולם וב' וא' מ"ב אינה נאמנת ר' יהודה או' לעולם אינה נ' אא"כ באת בוכה ובגדיה קרועין א"ל א' זו וא' זו תנשא: ש"ם קט"ז ב: תניא א"ל לר"י לדבריך פקחת תנשא שוטה לא ת' אלא א' זו וא' זו תנשא ההיא דאתא לבי דינא דר"י (צ"ל דרב) אמרי לה ספדי בעלך קרע מאניך סתרי מזייך אלפוה ישיקרא (בתמיה אם כר"י סבירא להו דאינה נ' אא"כ בוכה למה הורוה לבכות) אינהו כרבנן ס"ל אמרי תעביד הכי כי היכי דלישריה:

4) ברכות כ"ד א': א"ר יצחק טפח באשה ערוה למאי אילימא לאיסתכולי בה (אם אשת א"ש היא) והא א' רב ששת למה מנה הכ' תכשיטין שבחוץ (אצעדה וצמיד הן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין) עם תכשיטים שבפנים (כומז דפוס של בית הרחם שהיו עושין לבנותיהן ונוקבין כותלי בית הרחם כדרך שנוקבין את האזנים ותוחבין אותו כדי שלא יזדקקו להן זכרים) לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאלו מסתכל במקום התורף אלא באשתו ולק"ש (אם טפח מגולה לא יקרא ק"ש כנגדה) א' רב חסדא שוק באשה (אשת איש) ערוה (להסתכל וכן באשתו לק"ש) שנ' (ישעי' מ"ז ב') גלי שוק עברי נהרות וכ' [בתריה] (שם ג') תגל ערותך גם תראה חרפתך א' שמואל קול באשה ע' שנ' (שה"ש ב') כי קולך ערב (מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה הוא) ומראך נאוה א' רב ששת שער באשה ע' שנ' (שם ד') שערך כעדר העזים: (רא"ש פ"ג ל"ז: פרש"י טפח בא' ע' למאי הילכתא אילימא לאיסתכולי בה והאר"ש למה מ' הכ' תכשי' שבפ' עם ת' שבחו' ל"ל כל מי שמסתכ' בא' קטנה של א' כאילו מ' במ' התורפה ל"ק הא באחרת והא באשתו ולק"ש ודבר שרגיל להיות מכוסה באשה: ודוקא באחרת אבל בעצמה שם אמרי' לעיל האשה יושבת ערומה וקוצה חלתה: וא"ר חסדא שוק בא' ע' שנ' ג"ש ע'

ע״כ חפשתי בספרים שהם בידי עד מקום שידי מגעת לקבץ דעות גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים בענין הזה ומכל אשר עלה במצודתי ראיתי לפענ״ד שאשה אשר תלך בפ״ר עוברת על איסור דאור׳ אף שלא מצאתי הדבר מפירש יוצא מפי הרמב״ם סמ״ג וש״ע יפליאה היא בעיני.

והנה לכסות את השער בפאה נכרית נדון בזמנינו ובמדינתנו כהותר גמור והמעיין בדברי האחרונים שלקטתי יראה שהוכחים בזה להחמיר ע״פ סברות ישרות ונכוחות ואני לא באתי כמכריע רק לערוך הדברים לפני רבותי וחברי ולהם משפט ההכרעה כיד ה׳ הטובה עליהם.

---

1) כתובות ע״ב א׳ וב׳: מתני׳: ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית ואיזו היא דת משה מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נדה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת ואיזו היא דת יהודית (שנהגו בנות ישר׳ ואע״ג דלא כתיבא) יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם... גמ׳... ראשה פרוע דאור׳ היא (ואמאי לא קרי לה דת משה) דכ׳ (במדבר ה) ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר׳ ישמעאל אזהרה (הדעבדינן לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור אי נמי מדכ׳ ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות שמ״ע אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר) לבנות ישר׳ שלא יצאו בפרוע ראש דאור׳ קלתה (סל שיש לו מלמטה בית קיבול להולמו בראשו ובית קיבול מלמעלה לתת בו פלך ופשתן) [על ראשה] שפיר דמי דת יהודית אפי׳ קלתה נמי אסיר א״ר אסי א״ר יוחנן קלתה אין בו משום פרוע ראש הוי בה (לשון מקשה) ר׳ זירא היכא אילימא בשוק דת יהודית היא ואלא בחצר א״כ (דנחצר יש בה משום פריעה) לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה א׳ אביי ואיתימא רב כהנא מחצר לחצר ודרך מבוי (דלא שכיחי רבים) (אלא בחצר: פי׳ אפי׳ בלא קלתה נמי אין בה משום פה״ר שאנ״כ לא הנחת בת לא״א) (הרא״ש: ראשה פי׳ דאורי׳ הוא דכ׳ ופי׳ א״ר האשה ותנא דבריי אזי לבנ״י שלא יצאו בפ״ר אר״י א״ש דאורי׳ בקי׳ ס״ד דת יהודית אפי׳ בקי׳ נמי אסור (הגה״ה: והיינו בפה״ר ובחצר לא הוי אפי׳ דת״י אפי׳ בלא קלתה: מהרי״ה) אר״א אר״י קלתה א״ב משום פ״ר א׳ אביי ואית׳ ר״כ מחצר לחצר וד״מ: ירושלמי (ה ז) חצר שהרבים בוקעין בו הוי כמבוי שאין הרבים בו״ב ה״ה כחצר) (קיצור פי׳ הרא״ש: [פ ז ט] וכן יוצאה בקלתה על ראשה בלא נעיף לר״ת ובמבוי המפולש או בחצר שרבים בוקעין בו אבל אם אין רבים בוקעין בו ובמבוי שאינו מפי׳ לא תצא [שלא בכתובה]. (פי׳ המשנ׳ לרמב״ם: ואמרו וראשה פרוע ואפי׳ במטפחת על ראשה ובתנאי שתצא בה לשוק אי למבוי מפולש): גליון ר׳ שלמה איגר: ע׳ אשל אברהם (פרי מגדים) או״ח סי׳ ע״ה סק״ה ועמ״ש בגליון ש״ע אה״ע סי׳ כ״א ס״ב וע׳ מג״א סי׳ ע״ה סק״ג וחמ״ח סי׳ כ״א סק״ב).

מראה מקומות לאיסור פריעת ראש באשה ודיני פאה נכרית.

מאת

שלמה קארלעבאך

שומר משמרת הק' בק ק ליבעק.

אקדמות מלין.

מה שהביאני לגשת אל המלאכה הזאת שהיא באמת מלאכה ולא חכמה היה ויכוח שהיה לי עם אשה גדולה וחשובה יודעת ספר ומדקדקת במצות ובמעשים טובים אך היא עוברת על דת יהודית וראשה פרוע כאחת הבתולות.

ויהי היום לעת מצוא כאשר הוכחתי אותה אל פניה אז גם היא השיבה אמריה שלא נאה ולא יאות לי להוכיחה, באמרה כי גם אני עובר על מנהג צניעות בהושיטי יד לנשים ולבתולות הבאות אל ביתי או הולכות לקראתי בשוק אע"פ שהצנועים ובפרט הרבנים המדקדקים בארצית המזרח נזהרים לבלתי נגוע ביד אשה כלל, ומאי שנא מנהג צניעות זה מזה, אלא ודאי במנהגי המדינות תליא מילתא, המדקדקים באשכנז אינם מקפידים בהושטת יד אבל נזהרים שלא תלכנה נשותיהם פרועית ראש ובשאר ארצות בהיפך.

לשוא הרביתי דברים נגדה כי אין שני דברים האלה עולים בקנה אחד, כי הישטת יד לאשה אינו אסור אלא משום הרהור ורק אם נתכוון הנוגע להנאת איסור. ואף שגם אני בעצמי נזהרתי מקדמת דנא לא היה לאל ידי לעמוד בדרך הפרושים מישום לא פלוג כי אף ישקצת נשים יודעות מאיסור זה ואינן מושיטות ידיהן לאיש בכואן ובצאתן רובן לא ראו ולא ישמעו שיש למנוע מזה ונותנות יד לפי תומן, ואין לך ביוש גדול יותר מזה לסרב להכות כף אל כף דרך כביד במנהג בארצנו וגדול כבוד הבריות ישדוחה וכו'.

אמנם האיסור ישלא תלך אשה פרועת ראש דין מפוריש הוא בש"ס ופוסקים. אז שאלה האשה הנ"ל ממני להראות לה את הדין הזה באר היטב בכתב אמת בספרי הפוסקים אשר מפיהן אנו חיים שאיסור דאורייתא או אפי' רק דרבנן הוא לאשה ללכת פ"ר רק רז"ל מזהירים מטעם שעוברת על דת יהודית. ולשון זה לפי דעתה הוא כמו מנהג יהודים, ובזמננו היום נתבטל מנהג הזה ולא הוי עוד פריצות דעתה אורח רוב הנשים ללכת פ"ר.

וכו׳. ועיד שמעתי בריתות בת״כ שאני שהיו שגורות להם כמו המשניות. ולא נהירא דכפ״ק דחולין [כ׳ א׳] כתב רש״י ז״ל דלא פרכינן מברייתא ואפי׳ בת״כ ומיהו בשלהי פרקין דאלו טרפות [ס״ו א] כתב רש״י דברייתא דת״כ היתה שגורה אבל דר׳ ישמעאל [לא היתה שגורה אלא] בפי התלמידים. ובפרק הערל [יבמ׳ ע״ב ב] ראיתי לבן פדת וכו׳ מתניתא היכא תני לה בת״כ. ומיהו יש ספרים שגורסים שם מתניתא היא. ובגמר׳ הדין [סנה׳ מ״ז א] א״ר יוסף אף אנן נמי תנינא והיא בריתא בפרק הלק [שם קי״ב א]. ובפ׳ הערל [יבמות ע״ו א] בעי מיניה מרב ששת פצוע דכא וכו׳. א״ל תניתיה ופירש רש״י ז״ל דה״ג א״ל תנינא ונראה יש״ל לפי שהיא בריתא. ולי נראה גרסת דספרים כיון דרב אשי הוא והיו הבריתות שגורות בפיי. ובפרק יש מותרות [יבמ׳ פ״ה א׳] בעו מיניה מרב ששת שניה לבעל וכו׳ א״ל תניתוה. ובפ׳ החובל [ב״ק פ״ח ב] אף אנו תנינא מע[דין] אני וכו׳ והיא בריתא בתוספתא דמכות [פ״א ה״ו]. ובאלו מציאות [ב״מ כ״ג ב] בעו מיניה מרב ששת וכו׳ א״ל תניתוה. ובזבחים פ״ב [כ״ו ב] מאי קמ״ל תנינא. ובפ״ק דקידושין [כ״ד ב] א״ר ששת הרי שהיתה עינו וכו׳ ותנא תונא התמות והזכרות בבהמה וכו׳ ומיהו כגון ההיא יש משנה בזבחים בפ׳ חטאת העוף ובקידושין פ׳ האומר [ס״ה ב׳ ס״ו א׳] ותנא תונא וכו׳ והתם י״ל כיון שהתחיל לומר באותו לישן על משנה מטיים כך אפי׳ אבריתא. ועוד דכעין משנה אשכחן בכולהו ובעירובין פ׳ מי שהוציאוהו [מ״ו א] והתנן שמועה קרובה וכו׳ ואינה משנה. ובפ״ק דעירובין [י׳ ב׳] תנן התם עור האסלה ואינה משנה ובאלו טריפות [חולין מ״ו ב׳] טילה ושאר שקצים ואינה משנה. ובאלו הנשרפין [סנה׳ ע״ז ב׳] ותנא תונא כגון אלו המשחקים בכדור ואינה משנה: ע״כ מספר החכמה לרבינו ברוך ז״ל:

422. רש״י ז״ל ותוס׳ והרי״ף והרמב״ם פעמים אומר רש״י כדברי המקשה קס״ד וכו׳ ואותו הקס״ד איני מתבטל בדברי המתרץ אלא גם לפי דברי המתרץ עומדת במקומה אותה סברא. עיין בדברי רש״י [ב״ב] פ׳ לא יחפור כ״ג ב׳ וליזיל בתר רובא דעלמא וליהוי של מיצאי דקס״ד תמצא בין שני שובכות אחין לנ׳ אמה נמי קאי. וכתב שם בתוס׳ הרא״ש יז״ל רש״י קס״ד דאיירי חוץ לנ׳ אמה אע״ג דמסקינן הכא דאיירי חוץ לנ׳ אמה מ״מ ה״מ לישנייי דאיירי בתוך נ׳ אמה אלא דקס״ד [1] [דמקשה דאיירי אפי׳ חוץ לנ׳ אמה ולפי מאי דס״ד שני לה בשביל ישל כרמים].

---

[1]) עד כאן בכ״י. סיום המאמר שסגרתי בשני חצאי מרובע הוספתי ע״פ כה שמובא בשט״מ והוא נמצא ג״כ בכ״י (ע׳ לעיל צד XXIII כי׳ 279) ונסמן עליו „שייך לעיל״ והמאמר „תס . . . ג׳ . . כסליו שנת השל״ח ליצירה פה צפת״ הבא מיד אחרי כן שייך גם כן פה בסוף הספר.

תו מה לי לשקר תחלה ולומר האי ישטרא עכ״ל. ובתוס׳ [שם ד ה אמאי] תירצו
דלא אמרינן מגו הכא כיון דלית ליה מגו אלא א כ ישקר בתחלה שהוצרך לשקר
תחלה ולומר האי שטרא. עיד תירצו א״נ מ״ה לא אמרינן הכא מגו משום דחוזר
וטוען דמעיקרא טען והא שטרא ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא
שיטרא מעליא הוה לי עד כאן: 415. נמצא להרמב״ם ז״ל בפירושו למסכת
סנהדרין פ׳ זה בורר וז״ל ואימר רבינו יהוסף הלוי ז״ל כך דינינן בכל יום בענין
מגו דלא הוי אלא אם הסמיך דבריו ולא הפסיק אבל אם הפסיק לאו מגו הוא כגון
מי שהוציא בגד מתחת ידו ואמר זה של פלוני הוא ויש לי עליו כך וכך כגון זה
ודאי הוא מגו. אבל אם הוציא הבגד ואמר של פלוני הוא וישתק ואמרו לו כיון
שהודית שהוא של פלוני החזר לו שלו עמד ואמר יש לי עליו כך וכך לא הוי מגו
אלא מחזיר הבגד ואינו נוטל כלום. ומסתייעא הדין סברא מהלכה דבתרא ראה עבדו
ביד אחרים וכו׳ ודאי מרגניתא היא ע״כ מצאתי בכתב יד ה״ר משה ן׳ אלאשקר
נ״ע שראה בשטת המסכתא הנז׳ שהיתה מכתב יד הרמב״ם ז״ל. שוב
מצאתי השטה עצמה ישן נושן עם שטת שבת להרב ז״ל וכתיבת בנו של
הרב ז״ל סביב בגיליון: 416. אין אימרים מגו אלא כשהמגו מקיים הטענה הראשונה
כגון שליש שהושליש שטר בידו שהוא טוען שנפרע והמגו הוא שהיה יכול לשרפו
שהרי השריפה וטענת הפרעון שתיהם עולות לטעם אחד אבל אם אמר שהחזירו
נמצאת המגו לקיים השטר וטענתו הראשונה להפקיע כח השטר ואין זו מגו כמו
שכתבנו בפ׳ הספינה. מאירי ז״ל [סנה׳] בפרק זה בורר: 417. אין אומרים מגו אפי׳
להחזיק אלא היכא שטענתו הראשונה היא אמת מגו שהיה טוען אחרת. תוס׳ רפ״ק
דבבא מציעא [ב׳ א׳ ד״ה וזה]: 418. היכא דמהימנינן ליה אלא שאנו תולין ששכח
או דאמר כדדמי לאיזו סיבה אינו נאמן בשום מגו דלא שייך מגו אלא לענין שלא
לחשדו שמשקר במזיד. תוס׳ פרק כל הנשרפין [צ״ל הנשבעין שבועות] מ״ה ב
[ד״ה מתוך] ע״כ: 419. הילכך פירושו היאיל וכך ליכא פירושו לא איכא: 420. כת׳
הרמב״ן ז״ל בחידושיו על ההיא דאמרינן [כתוב] פ׳ הכותב [פ״ה ב׳] ההוא דאפקי׳
כסא דכספא בי חסא שכיב חסא ולא פקיד אתא מארי׳ה יהיב סימנא א׳ רב נחמן חד׳
דידעינן ביה בחסא דלא אמיד ועוד דקא יהיב סימנא לאו למימרא דמשום ההוי
טעמא בלחוד מפקינן מיתמי שהרי מקרא מלא הוא מתרושש והון רב אלא ה״י
שאינו שלהם דהא איכא עידי פיקדון ורגלים לדבר דלא אמיד וא״ת משום אימרנ׳
לא מפקינן הא יהיב סימנא וטעמא בתר עיקר ורוב. ועוד האמוראים בתלמוד ה
אמורים על דרך זו ע״כ ע״ש בתוספות [כ״מ] ע׳ א [ד״ה אתא]. שייך לעיל: 421. ותנ
תונא פרש״י [חולין מ״ד א׳] גבי תרבץ הושט שניטל כולו. מלח התחתון כשר תנ
דמתני׳ אפילו היא במסכתא אחרת לפי שהמשניות היו שגורות בפיהם. אבל ברית
לא אמרי תונא. וקשי דבהגוזל עצים [ב״ק ק״ה ב׳] א״ר ששת ותנא תונא וכיחש נ
למדנו וכו׳ ויש לומר דרב ששת שאני שהיו הבריתות שגורות בפיו כמו המשניו
לאחרים כדמוכח בעירובין פ׳ הדר [ס ז א׳] רב הסדא מריחת ממתניתא דרב שש

ראי הוה בעי אמר איני יודע אי נלמיד מכאן דלא אמרינן מגו בשום מקום. וי״ל דאין
וה מגו טוב דאין אדם עושה ברצון עצמו מסופק כי אז נראה שהתובע אומר אמת
שטוען ברי והוא טוען שמא. ועוד שהוא סובר אם היה טוען איני יודע אם יתפוש
התובע משלו לא יהיה יכול להוציא מידו בטענת ספק עכ״ל ז״ל: גם כשאומר איני
ודע לא מהני שום מגו. תוספות מציעא פ׳ המקבל ק״ב ב׳ ד״ה שכיר בזמנו וכו׳:
409 אין אומרים מגו אלא כשהוא יודע מאיזו טענה היא מערער עליו בעל ריבו. עיין
בפ״ח [צ״ל פ״ז ה״ז] מהלכות טוען ונטען כמ״מ וכן דעת הרשב״א ז״ל וז״ל בחדושיו
א״ת אפי׳ שית מפני מה אינו נאמן דלדידיה מכרה מגו דאי בעי אמר מינך זבינתה ואכלתה
שני חזקה זו היא שאמרתי שזה כשהשיבו מתחלה לתומו השיבו ולא היה יודע מאיזו
טענה בא עליו והיה חושב לימר האמת מלוי קנאה ואכלה שני חזקה ואלו אמר מינך
בינתה שמא אינה של זה המערער ונמצא מתחייב בטענתו עם לוי שמכרה לו ודוקא
שבע עכ״ל ז״ל: 110. אין אומרים מגו שהיה יכול לומר טענה אחרת אם יש לו הנאה
בטענה זו שאין נאמן לומר בגזל היא בידך מגו דאי בעי אמר משכנתי היא או לפירות
הורדתיך לפי שסבור להוציא גם הפירות שכבר אכל. תוס׳ [מציעא] פ׳ המקבל ק״י א׳
יבור א״ל רבינא וכו׳. ובעמ״מ פ״א מהלכות מלוה ולוה [ה״ד] תרע״ג א׳. ובתוס׳
בתרא פ׳ חזקת ל״ה ב׳ [ד״ה ואין]: 111. לתרי דטעני לא מהימנינן להו כמגו דמגו
בתרי לא אמרינן דאין אדם יודע מה שבלב חבירו. תוספי הרא״ש ז״ל
ב״ב] פ׳ חזקת תרוץ על מה שהקשו בתוס׳ דף ב״ט א׳ [ד״ה הני] ואמאי
הוו נוגעין בעדותן הא ליכא מגו וכו׳. ובהר״ן בכתובות בפירוש ההלכות פ״ב תע״ד
[כ׳ א׳ ד״ה שקרא עליו ערער]. ובתוס׳ ס׳ חזקת ל״א כ׳ [ד״ה וזו]. הר״י
עליותיו והרמב״ן והרשב״א ור״ן והרא״ש ז״ל ותוס׳ קמא פ׳ מרובה ע״ב
[ד״ה אין לך]: 112. אמרינן מגו אע״ג דאיכא חד סהדא המכחיש ליה להאי מגו
לא הוה יכול למימר ליה. תוס׳ פ׳ חזקת הבתים ל׳ א׳ סוף הדף: 113. לא אמרינן
לא הוי מגו טוב לפי שהוא ירא שמא יביא שכנגדו עדים שהרי כל זמן שאין עדים
יש לו מגו כבההיא דכתובות [ט״ו ב׳] דישדה זו של אביך היתה ועיזי
אכלן חולישא [צ״ל הושלא. ב״ב ל״ו א׳] ומודה בשטר שכתבו שצריך
קיימו [כתובות י״ט א׳] וכן כל מגו שבתלמוד תוס׳ שאנין [ב״מ] שלהי פרק
מקבל: 114. בפ׳ חזקת ל״ב ב׳ ההוא דא״ל לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א״ל
נך זבניתה והא שטרא א״ל שטרא זייפא הוא גהין ולחיש ליה לרבא אין שטרא
יפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס יאמינא אינקיט הא בידאי כל דהו.
מסקנא כרב יוסף דהאי שטרא חספא בעלמא הוא. וא״ת יהא נאמן במגו אי בעי
מר ששטרא מעליא הוא. תירץ רשב״ם [ד״ה אמאי קא סמכת] דישאר מגו שבתלמוד
שני הטענות יכולים להיות אמת אותה שהיא טוען ואותה שהיה יכול לטעון ולא
טען דאמרינן מגו אבל הכא דמי לי לישקר במקום עדים שהרי כל כחו על ידי האי
שטר הוא והאיך נאמר מגו דאי בעי אמר ששטרא מעליא הוא והלא מודה שהשטר
פסול והודאת בעל דין כמאה עדים דמו ואלו באו שני עדים ואמרו שהוא פסול ליכא

כולה שלי שיצטרך להעיז פניו לגמרי. חידושי הר׳ן ז׳ל ישם: .398 כתב הר״ן ז״ל בחידושיו דפ״ק דמציעא [ישם] וז׳ל אין אומרים מגו אלא באותו דבר עצמו שהוא תובע או כופר אבל מדבר לדבר כההיא דרפ׳ק דמציעא להאמינו על הציה מגו דאי טעין על אידך הציה כה ג לא אשכחן מגו ואפי׳ היו אותם שני דברים שקולים לפי שאפשר שבדבר אחד מעיז ובדבר אחד אעפ׳י שהוא שקול כמותו אינו יכול להעיז. ועיין בהגהות מימוניות פ״ט מה׳ טוען ונטען [ס ק ט׳] : .399 עוד כתב שם מגו היכא דמעיז לא אמרינן. תוס׳ מציעא ג׳ א׳ [ד ה ולא אמרת]. ותוס׳ בתרא ל ג א׳ [ד ה לקוחה]: .400 והריב יש ז ל כתב דבמגו דמעיז נאמן בשבועה עיין שם סימן שצ״ב: .401 ומגו אמרינן לאפטירי משבועה. חידושי הר״ן ז ל ישם והרמב ם ז ל אמר דלא אמרינן מגו לאפטורי משבועה אלא לפוטרו ממון: .402 מגו למפרע דאי בעי אמר בתחלה לא אמרינן [כ״כ] פ׳ חזקת בתוס׳ ל׳א [א׳ ד ה אבל]: .403 מגו במקום חזקה במילתא דאיסורא לא אמרינן ובממונא בעיא ולא אפשיטא נמקי יוסף תמ ה א׳ [יבמות קי א ב׳ ד ה צריכה גט וחליצה]: .404 בפ׳ א׳ מה׳ לוה ומלוה [ה ד] ב מ מ מגו במקום חזקה לא אמרינן בממונא משם הרמב ן ז׳ל: .405 מגו לחצי טענה לא אמרינן ועל כן אינו נאמן לומר האב נשבית ופדיתיה מגו דאי בעי אמר קדישתיה וגרשתיה דמהימן ופסיל לה מכהונה לפי שעכשו הוא רוצה לפוסלה לתרומה ולכהונה וכי אמר גרשתיה לא פסיל לה אלא לכהונה. הר ן ז׳ל רפ״ק [צ״ל פ״ג] דקידושין תרכ״א [צ״ל תרג״א] א [ס ד א׳]: .405a לא אמרי׳ מגו בענין שחדשה תורה שאין לך אלא הדושו ועל כן אינו נאמן לומר נשבית ופדיתיה דכיון דמה שהאמינה תורה לאב יותר מעד אחד חדוש הוא ודיינו ישנאמין אותו באותה טענה דאת בתי נתתי לאיש הזה ישם וכו׳: 205b אע ג דבפ׳ האשה שלם [יבמות קי״ד ב׳] איבעיא לן מי אמרינן מגו במקום הזקה התם הוא במגו ישהיה יכול לטעון טענה אחרת אבל במגו דבידו הוא נאמן. ישם: .406 כתב בעמ״מ ז ל בט״ו מה׳ לוה ומלוה [ה״ב] במלוה את חבירו בעדים והתנה עמו אל תפריעיני אלא בעדים כשאמר פרעתיך ביני לבינך שאינו נאמן במגו דאי בעי אמר פרעתיך בפני פלוני ופלוני ומתו שהוא נאמן לפי שאין כאן דין מגו שהרי הוא מודה שלא קיים התנאי ולפיכך צריך לקיימו דהא איהו מחייב נפשיה בקיום התנאי דאמר דלא קיימיה וכיון שלא נתברר שפרע אמרנו מחייב ליה לקיומיה תנאך וכן עיקר עכ״ל: .407 לשנות המנהג אפי׳ במגו אינו נאמן ואפי׳ תפס לא מהני לשנות המנהג אם טוען שעשה מעשה ושינה המנהג אבל אם טוען שנאנסו ולא עשו המנהג לזה התפיסה מהניא ע״כ בהגהה אשרית [ב״מ] בפ׳ הפועלים קמ׳ט ב׳ מא״ז [סי׳ א׳]. וכ״כ הרמב ן ז ל [ב מ] בפ׳ המקבל אההיא דאר׳נ הכל כמנהג המדינה דף ק״י א׳ וע׳ש בנ״י: .408 כתבו התוספות בפ׳ השואל [ב״מ צ׳ז א׳ [ד ה ביום] דאינו נאמן במגו אי בעי אמר איני יודע דאין זה מגו דאין אדם עושה עצמו כרצון מסופק כי אז נראה שהתובע אומר אמת שטוען בריא והוא טוע איני יודע ע׳כ ובתוס׳ הרא״ש ז״ל שם וז״ל אבל רישא וסיפא שהנתבע טוע איני יודע אין מגלגלין וא״ת היכי מחיבינן שבועה ע״י גלגול הוה לן למפטריה במג

388. לפעמים אומר ועל דבר פלוני באזהרה ילא הוי לאו גרידא אלא אף כרת נמי מחייב והאי דקאמר באזהרה למעוטי מיתה. תוס [סנה׳] פ׳ ד׳ מיתות כ״ו [צ״ל נ״ו] א׳ [ד״ה ועל]: 389. בפרק נגמר הדין [סנה] מ״ג א׳ זיכה פשיטא ליה לא זיכה תיבעי. פירש הרמ״ה ז״ל לא משום דפשיטא ליה דאם לא זיכה [אין] (ד)רואין אותו כאלו הוא במקו׳ אלא משום דזיכה פשיטא ליה אבל באמר לדליה נמי דהיינו ר׳ יוסף בר חנינא תיבעי ליה וכ״ת א״כ בכולהו דיוקי׳ דדייקינן נימא הכי כי הדינן הכי הנ״מ בדברי האמוראים אי בדברי התנאים האחרונים כגון ר׳ חייא וכיוצא בו. וכי ההיא דאמרינן בסע״ז [ע״ב ב] גבי שמעתא דניצוק דהתינן לא פחתו צלוחיתו פשיטא ליה נצוק תבעי ליה והתם תני ר׳ חייא היא ע״ב: 390. לא אמרינן רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל אלא במחלוקת סתם כלומר רב אחא ורבינא חד אמר וחד אמר ואנו אומרים הלכה כדברי המיקל שהוא רב אחא. אבל כשמזכירין בפירוש סברותיהן כגון ההיא דפ׳ הנשרפין [סנה ע״ו ב] רבינא מחייב וכו׳ שם הלכה כרבינא דמחייב. הרב המאירי ז״ל שם: 391. אע״ג דאמרינן הלכה כר״מ בגזירותיו ה״מ בגזירותיו אבל לא בקנסותיו. תוס׳ פ׳ הרבית ע״ב א [ד״ה קונסין]: 392. כד פריך תלמודא בכל דוכתיה יש״מ כך וכך כדקאמ׳ בפ׳ השוכר דע״ז ש״מ דנצוק חבור בכל דוכתיה משמ׳ דקשי׳ לתלמודא לאסור בנציק ופסקינן דהילכתא נצוק לאו חבור לענין יין נסך. תוס׳ שם ע״ב ב׳ ד״ה א״ל רב חסדא כו׳ ורש״י הולק שפסק שם דנצוק חבור לענין יין נסך: 393. הלכה כרבין לגבי רב דימי ורב יצחק. תוס׳ בכורות כ״ב ב [סד״ה יתיב]: 394. משום שתיקותא דמתני׳ לא פסקינן בשום דוכתא דמאי דלא פירושו במתני׳ פיר׳ בבריתא. הר״ן על הלכות תענית רע״ה א׳ פ׳ בתרא [ל״א ד״ה ולענין הלכה קי״ל]:

ממשפטי מגו.

395. מגו לאוקמי ממונא אמרינן. מגו לאפוקי ממונא לא אמרינן. הריטב״א ז״ל [כתובות] בפ׳ האשה שנתאלמנה [ט״ז א׳]. ומיהו לענין הדין מקיבל בידינו מרבינו הרמב״ן ז״ל דאמרינן מגו אפי׳ לאפוקי ממונא. וכן כתב הריב״ש ז״ל סי׳ שצ״ב ויש חולקין. תוס׳ ריש מציעא [ד״ה וזה] ותוס בתרא ל״א [א׳ ד״ה א״ל רבא] ול״ב ב׳ [ד״ה והלכתא]. ותוס׳ מציעא פ׳ המקבל קי(א) א׳ דבור א״ל רבינא לרב אשי. ותוס׳ ס״פ המקבל קי״ו א׳ [ד״ה והא]. והרמב״ן ז״ל בחידושיו שם דעת הרב אבן מיג״ש דמגו להוציא לא אמרינן. והר״י בעליות עיין פרק חזקת: 396. אשכחן מגו בשבועה מדאמרינן פ׳ המוכר את הבית [ב״ב ע׳ א׳] גבי שטר בידו היוצא על היתומים דנאמן לומר החזרתי בשבועה מגו דאי בעי אמר נאנסו ומהימן בשבועה. חידושי הר״ן פ״ק דמציעא [ב׳ א]: 397. אין אומרים מגו אלא בטענות שקולות אבל בההיא דרפ״ק דמציעא באחד אומר כולה שלי ואחד אומר חציה שלי דאמרינן האומר חציה שלי ישב׳ שאין לו בה פחות מרביע ונוטל רביע ולא אמרינן דלישקול חציה בשבועה דשאין לו פחות מחציה מגו דאי בעי אמר כולה שלי דהתם נוח לו לומר חציה שלי שאינו מעיז פניו בחבירו כל כך מלומר

הכלאים אע״ג דהוי יחיד מדאמ׳ בגמ׳ מה״מ אמילתיה דר׳ אליעזר ולא קאמר מ״ט דר׳ אליעזר ע כ: 383 אישכחן כמה סתמי דאיכא בהו פלוגתא ופסקינן כותיהו משום דהוו סתמ׳ בפ״ק דביצה [כ׳ א׳] אמרי׳ דהלכה כר״ש משום דסתם לן תנא כותיה דתנן מחתכין את הדילועין וכו׳ והתם מחלוקת ר״י שנויה עמה ר״י או׳ אם לא היתה נבלה מע״ש אסורה לפי שאינה מן המוכן. ודכותה במס׳ נדה גמ׳ פ׳ המפלת ביום מ״א [ל׳ ב׳]. וכן נמי בפ״ק דע ז [כ א א] לפום סברא דהרי״ף ז ל. וכן בשבת ס פ כל הכלים [קכ״ו ב׳] מקשינן נגר הנגרר נמי סתמא הוא ואשכחאן דפליג בה ר׳ יהודה ולא אמרינן בכל כי האי סתם ואח״כ מחלוקת היא. והא דאמרי׳ ביבמות פ החולץ [מ״ב ב׳] גבי הא דאמרינן התם ומי אמר ר יוחנן הלכה כר י והאמר ר׳ יהודה [צ״ל יוחנן] הלכה כסתם משנה ותנן אחד בתולות ואחד בעילות וכו׳ א ל דרמא הא לא חש לקמחיה סתם ואח״כ מחלוקת היא לאו דוקא דתהוי ההיא שמחלוקתה שנויה בתורה[1]) קרויה סתם ואח״כ מחלוקת אלא הכי קאמר דמההיא ליכא למקשי לר׳ יוחנן דאמר בכל דוכתא דהלכה כסתם משנה דאיהי לאו קאמר הכי אלא כשהיא שנויה סתם אבל זו שמחלוקתה בתורה[1]) לא חשיבא לה סתם ומיהו זמנין דהויא הילכתא משום דאמרינן דר׳ סתם לן כותיה. וכההיא דאמרינן במסכת חילין [פ״ה א׳] ראה ר׳ דבריו של ר מ בכסוי הדם ושנאו בלשון חכמים. ואע״ג דאית ביה פליגתא במתני׳ דאשכחן מאן דפסיק בהדיא כיחידאה אי משום דמסתבר טעמיה אי משום דאשכחן סוגיא דשמעתא דאזלא כההוא יחידאה. מיהו כי אמרינן דהויא הילכתא מסתמא כשלא נשנה היחיד האחד בלשון חכמים. אבל אם נשנה האחד סתם והשני נשנה בלשון חכמים בין באותה משנה בין במשנה אחרת אין אומרין בזו שיהא הלכה כסתם משנה. הריטב״א ז״ל בחידושיו ביבמות פ׳ החולץ [מ״ב ב׳] ועיין בתוס׳ פ׳ יש נוחלין קכ״ב א׳ [ד״ה סתם]: 384. ברפ״ק דע״ז [כ׳ א׳] מאן דתני אידיהן מ ט לא תני עידיהן ואע״ג דבפ׳ משילין [ביצה ל״ה ב] תני חד משילין וחד משחילין ולא קא מדקדק הכי. וכן ברוכתי אחריני היינו משום דאידי ואידי חד משמעות הוא. תוס׳ בפ״ק דע״ז [ד״ה מ״ט] ועוד שם תירוץ אחר ע״ש: 385. מציני אמור רבנן ולא קאי אעיקר מילתא אלא דרבנן אמרי לנו שזה טעם דין תורה כההיא דאמרינן ביבמות פ׳ האישה רבה [צ׳ ב׳] הפר נדריה טעמא אמור רבנן כדי שלא תתגנה על בעלה והתם לאו אעיקר הפרה דהא דאוריתא הוא אלא דרבנן אמרו לנו שזה טעם דין תורה בדפרת בעל מיהו אורחא דתלמודא הוא זמנין למימר אמור רבנן בדאוריתא כדאמרינן התם [זבחים ע״ט א׳] אמור רבנן ברובה והיינו דבדאוריתא חד בתרי בטיל. הריטב״א ז״ל בחידושיו ליבמות פ׳ האשה רבה: 386. היכא דקאמרינן ש״מ הכי והכי ולא קמהדר זמנא אחריתי למימר ש״מ לא הויא מסקנא דתלמודא הכי עד דאמר ש״מ זמנא אחריתי הר״י ז״ל בעליותיו לבתרא פ׳ י״נ על ההיא דש״מ בבריא דף קל״א א׳: 387 הלכה כר׳ יוחנן מחבירו. רשב״ם ז״ל לבתרא פ׳ י״נ דף קל״ה א׳ [ד״ה זאת אומרת]:

---

[1]) אולי צ״ל בצדה. אך במקום השני נמצא בכ״י תיבת בצדה ומחקה הסופר וכתב אחריו בתורה במקומה.

הדר ביה משום דר׳ נמקו עמו דלא קי״ל דר׳ נמקו עמו אלא לגבי יחיד וכתב שכן דעת הרי״ף והרמב״ם ז״ל ושכן כתב רבו ז״ל ישם בישם הראשונים אח״כ כתב דנמקו עמו אפי׳ לגבי רבים ושכן משמע מדברי רש״י בפ׳ מי שהוציאוהו גבי אותן כללים דקא כאיל דגרים כר׳ מחבריו ולאח״כ רבו מחקו מהחידושים שלו ע״כ. והרב אבן מיגש כתב אע״ג דר׳ נמקו עמו היכא דנחלקו עליו רבים הילכתא כוותייהו. בתרא פ׳ מי שמת [קמ א ב׳] על ההיא דעובר פוסל וכו׳: .375 פעמים אומר האמורא הילכתא כך וכך ואע״ג דאמורא אחר דקדים ליה קאמר הכי ולא קאמר הילכתא כפלוני. הרמב״ן ז״ל בפ׳ חזקת ל״ה [צ״ל ל״ח] א [ד״ה האן]: .376 היכא דאיכא פלוגתא בגמרין ולא איפסקא הילכתא כמאן נקטינן כמאן דקימא מסקנא דירושלמי כותיה. עליות בתרא לה״ר יונה ז״ל בפ׳ חזקה: .377 י״א הלכה כראב״י אפי׳ במקום רבים וי״א דדוקא במקום יחיד והא דאמרינן דמשנת ראב״י קב ונקי לאו כללא הוא דבפ׳ הדר [עיר׳ ס״ב ב׳] אמרינן משום ר׳ יוחנן נהגו העם כראב״י ור׳ יהודה אמר מנהג וידוע דכל מאן דאמר מנהג סבר מדריש לא דרשינן אורויי מורינן ומ״ד נהגו אפי׳ אורויי לא מורינן אלא מאן דעבד כותיה לא מחינן אלמא בין ר׳ יוחנן בין ר״י לא סמכינן אההוא כללא. והרשב״א ז״ל דעתו כסברא ראשונה והביא ראיה לדבריו מפ׳ החולין עיין בת״ה ישלו אההיא דביב קמיר [עיר׳ פ״ח א׳]: .378 להראב״ד ז״ל לא אמרי׳ רב ור׳ יוחנן ושמואל ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן אלא כשלא נחלק עליו אלא אחד מהם אבל דעת הגאונים לפסוק בכל מקום כר׳ יוחנן אף כשנחלקו עליו שניהם. וכן פסק הרמב״ם ז״ל בהיא דסוף פ׳ הדר [עירו׳ ע״ה ב׳] אר״י אמר שמואל י׳ בתים זה לפנים מזה פנימי נותן עירובו ודיו. עיין בת״ה הלכות עירובין: .379 דעת הגאונים ז״ל לפסוק כר׳ יוחנן אפי׳ לגבי ריב״ל ואפי׳ קאי שמואל כריב״ל ואמנם דעת רבותינו הצרפתים לפסיק כריב״ל לגבי ר׳ יוחנן וכ״ש היכא דקאי שמואל כותיה. הרשב״א ז״ל בת״ה הלכות עירובין אההיא [עיר׳ פ״ו א׳] דהמניח ביתו והלך לשבות בעיר אחרת: .380 סתם דמתני׳ ומחלוקת בבריתא אמרי׳ דהלכה כסתם ואע״ג דבבריתא קתני בהדיא דהיא סתמא וכו׳ ר״מ קתני לה אפ״ה סתמא מיקרי. הרי״ף ז״ל בס״פ האומנין [ב״מ פ״ג] על משנת המעביר חבית ממקום למקום. וכן כתב ה״ר יהונתן מפריש ההלכות ישם: .381 פסק כשהאמורא אומר דבר מדעתי׳ לפסוק הילכתא היתר ואסור או דין ומקשה ליה ממשנה סתמית ומשני יחידאה היא לא ס״ל כההיא משנה דאאמורא סמכינן וכמ״ד האמורא לית הילכתא למתני׳ דמי. אבל כשמקשים ממשנה סתמית לשום תנא ומתרצי׳ דההיא משנה סתמית יחידאה היא הלכה ההיא כסתם משנה דהוה ליה סתם במתני׳ ומחלוקת בבריתא. רשב״ם פ׳ הספינה ע״ט ב׳ [ד״ה מתני׳ יחידאה]. והרי״ף ז״ל חולק שם ואומר דבכל ענין שאומר יחידאה היא אדחייא מתני׳ מהילכתא: .382 כשאומר בגמרא מנה״מ על דברי תנא יחיד מוכח דהילכתא כמותו מדלא קאמר מ״ט דפלוני. רק מצאתי בשטה אחת לסנהדרין פ׳ ד׳ מיתות נראה שהיא להר״ן ז״ל ששם [נ ו ב׳] מביא ראיה לדברי הרמב״ם ז״ל שפסק בפ׳ י׳ מה׳ מלכים הלכה כר׳ אליעזר דס״ל דבן נח נצטוה על

מכרעת ופי' התם לפי שלא גלו הראשונים דעתם לומר בין בבית בין בשדה כמ"ש [שבת ל"ט ב'] בההיא דלא ישתטף אדם בין בחמין בין בצונן וכההיא [שם כ"ט א'] דקולי מטלעות בין מן המוכן בין שלא מן המוכן גם פה לא הזכירו ר' עקיבא וחכמים בדבריהם לומר בין רגל מותרת בין רגל אסירה ע"כ לא יקרא ת"ק מכריע אך יקרא דעת שלישית שאינה מכרעת ועוד כי לא יקרא ת"ק מכריע כי המכריע מדבר לעולם אחרי השנים להכריע ביניהם ות"ק דבר כאן לפניהם א"כ לא בא להכריע במה שיהיה אחריו. עכ"מ: 369. כתב רבינו סעדיה גאון בדרכי התלמוד שלו שחבר בלשון ערבי כל זאת אומרת הלכה [כתוב' ק"ב ב'] א"ר הסדא זאת אומרת בת אצל האם. [שם י"ט ב'] וא"ר ששת [זאת אומרת] הכחשה תחלת הזמה. וכל דריש פ' הלכה כפ' הלכה כפ' יש נוחלין [ב"ב קכ"ח ב'] דריש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי הילכתא בכל הני שמעתתא [ביצה ל"ח א'] דריש מר זוטרא הלכה כר' אושעיה באומר אין ברירה: 370. כשאומר משנה זו אתיא כאותה משנה אין מזכיר זה בתלמוד משם שום אמורא כיון שהיא היא דאין דרך התלמוד להזכיר האמוראים על הבאת משנה מפורשה בלא דיוק. כן כתב הר' יונה ז"ל בעליותיו [ב"ב] פ' המוכר פירות על ההיא דאמרינן התם [צ"ד א'] מיתיבי כל סאה שיש בה רובע זרע ממין אחד ימעט שהוא ז"ל מביא ראיה דבזרעים תלושים מיירי מדאמרינן בפ' בית השלחין [מו"ק ו' א'] בענין הא דתנן יוצאים על הכלאים ועד כמה אר"ש בר יצחק כאותה ששנינו כל סאה שיש בה רובע וכו' פי' וכדרך שאמרו בבא לזרוע דכל סאה שיש בה רובע זרע ממין אחד ימעט כך אמרו במחובר ואי ס"ד דמתני' במחובר הוה ליה למימר עד כמה כדתנן כל סאה וכו' ולא הל"ל אמר שמואל בר יצחק כיון שהיא משנה שלימה במחובר שהמשניות ידועות לכלהון ואין זה דרך התלמוד להזכיר האמוראים על הבאר משנה מפירשת בלא דיוק עכ"ל: 371. בפ' אחד דיני ממונות [סנה'] ל"ו ב' הכי א"ר יהודה לאתויי ממזר והא תניא חדא זמנא כל הראוי וכו' וא"ר יהודה לאתויי ממזר חדא לאתויי גר וחדא לאתויי ממזר. וכתבו בתוס' [ד"ה חדא] והאי דקאמר צריכא אע"ג דגר וממזר חלוקין מ"מ נקט צריכותא דשייכא לפי המשנה השנויה סתם ואין חלוק זה מפורש בה: 372. [כתב[1]] רבינו סעדיה גאון בדרכי התלמוד שחבר בלשון ערבן] כל היכא דאמרינן ופליגא דפלוני בין בתנאים בין באמוראים על הרוב יצא הנאמר עליו זה ר"ל הנפלג עליו מהיותו כהלכה כמ"ש בפ' השואל [ב"מ צ"ט א'] א"ר הונא השואל קרדום וכו' ופליגא דר' אלעזר דא"ר אלעזר כדרך שתקנו וכו' ותדע בזה כי אין הלכה כרב הונא וכמ"ש בישלהי גט פשוט [ב"ב קע"ו א'] א"ר יהודה א"ש חנוק וקנה מידו משתעבד ופליגא דר' נחמן ויצאו בזה דברי ר' יהודה אמר שמואל מהיותם הלכה: 373. זמנין פסקינן הלכה כתלמיד במקום הרב אף באמורא קמאי היכא דמסתבר טעמיה. כן כתב הר' יהונתן ז"ל בפירושו על ההלכות [ב"ב פ' חזקת שפסק הרי"ף כר' יהודה לגבי רב הונא גבי ההוא ארבא וכו' דף ל"ד ב' 374. כתב הריטב"א ז"ל בחידושיו לעירובין פ"ק [י"ד ב'] על ההיא דמאי טעמא

---

[1]) הוספתי עפ"י החיד"א ביעיר אזן ר' 21.

הרי״ף ז״ל משם גאון פ׳ הנזקין [גטין נ״ב א] תקע״ט א׳ ובמרדכי תקמ״ח א׳ [הגהות
למס׳ כתובות רפ״ז] כתב דהלכה כר׳ אע״ג דרשב״ג אביו ורבו הוה מ״מ אח״כ
נתחכם יותר ממנו מהתני׳ בכל הוכתין מילתיה דרבי קודם דרשב״ג: 360. אע״ג
דבכוליה תלמודא הילכתא כרבא בר מהני היכא דתלמוד ירושלמי מחוי על אביי
הילכתא כוותיה. בעל מ״מ ר״פ י״ח מהלכות שבת: 361. אע״ג דבכל מקום ששנה
רשב״ג במשנתינו הלכה כמותו אין למדין מן הכללות ולא פסקינן כמותו אלא היכא
דמסתבר טעמיה. תשובות הרשב״א ז״ל סי׳ מ׳. ובתוס [ב״ב] פ׳ הזקת ל״ה א׳
[סד״ה ומ״ש] אע״ג דקי״ל הלכה כרשב״ג במשנתינו ה״מ בסתמא יבי׳: 362. סוגיא
דאיתאמרא בדוכתה איכא למסמך עלה טפי מסוגיא דלא איתאמרא בדוכתה
(אתמר). הר״ן לנדרים ס״א ב [ד״ה ולענין הלכה]: 363. לדעת התוספות ז״ל כדבעי
לסיועיה ודחי ליה בדוחק משמע דלית הילכתא כותיה. מציעא ס״ט א׳ [צ״ל כ״ט א׳
ד״ה והוי]. והרא״ש ז״ל [שבועית פ״ו סי׳ כ״ט] כתב ששם דאין זו ראיה דהדרך התלמוד
בכל מה שיכול לדחות דוחה אע״ג דהכי הילכתא וכן האמורא עצמי אמר אי משום הא
לא תסייע לן: 364. לדעת הרי״ף והרמב״ן ז״ל בגמ׳ אין הלכה כרשב״ג ואפי׳
במשנתינו אלא היכא דמיכחא מילתא לפום גמרא. ולר״ת קי״ל בכל מקום הלכה
כרשב״ג במשנתינו היכא דלא פסק תלמודא כמאן דפליג עליה. והרמב״ן ז״ל הביא
כמה ראיות לסברתי בס׳ המקבל [ב״מ ק״ד א׳] על ההיא דמתו ששדרו לב״ח
ועיין בתוס׳ שם ק״ב [צ״ל ק״ד] א [ד״ה מתון]: 365. פסקינן הלכה כתנאי שדרך
לפסוק כמיתו כגון ר׳ מהכירו [צ״ל מחבירו] וכיוצא בזה ואעפ״י שיש אמורא שדעתו
כבר פלוגתיה דההוא תנא ובגמרא מיקי׳ לה כתנאי והטעם משום דמסתבר׳ דלא
שמעיה ההוא אימורא לההוא תנא מדלא פסיק כפי׳ ואמר הלכה כבר פלוגתיה דאי
הוה שמיע ליה הוה הדר ביה ואמר כההוא תנא דאהא למפסק כותיה. ס״פ [צ״ל
בפ״ק] דב״ב על ההיא דאמר רב הונא אחד מבני המבוי וכו׳ דף י״א ב דפסקו כל
הפוסקים כר׳ ודלא כרב הונא דס״ל כר״ש בן אלעזר. הר׳ יונה בעליותיו והרשב״א
ז״ל בחידושיו ושאר הפוסקים: 366. בשביל בזה הכלל דברים רבים ואי פריך ליה
חדא מנייהו מאי דליכא ביה פירכא למדין מן הכללות. חידושי הרמב״ן ז״ל [ב״ב
פ׳ לא יחפור י״ז ב׳ [כ׳ א׳ ד״ה ואב״א]. והר״ן ז״ל בגיטין פ׳ מי שאחזו תק״צ א׳
בההוא כללא דרבה ורב יוסף בר משדה קנין ומחצה ע״ש [ע״ד ב׳ ד״ה ומ״ש הרי״ף
והלכתא כרבה]: 367. לא יקרא לעולם ת״ק מכריע אך יקרא דעת שלישית שאינה
מכרעת כי המכריע מדבר לעולם אחר השנים להכריע ביניהם ולא שיהיה מכריע במה
שיבא אחריו. זה מצאתי בעלה אחת שטה על עירובין ס״פ הדר: 368. כשלא
גלו דעתם התנאים אין אומרים באחד מהם שסברתו ממוצעת שהוא מכריע. גם זה
מצאתי שם [ע״ה א׳] וז״ל רגל מותרת אינה איסרת וא״ת הלכה כת״ק שהוא מכריע
דר׳ עקיבא סבר בין רגל אסורה בין רגל מותרת איסרת. ורבנן סברי תרוייהו אינן
אוסרות ות״ק סברא אסורה איסרת מותרת אינה אוסרת י״ל כמו שפי׳ רבותינו גאוני
צרפת עלה דההיא [ב״ק קט״ז א׳] דתשפך הכל דקאמר התם אין דעת שלישית

עיברין בתחלתו [סס״י א] וריש״י ז״ל [פסחים] פ׳ כל שעה [כ״ז א׳ ד״ה ואב א]:
349. כשמביא במקום אחד שני טעמים ובמקום אחר לא הזכיר אלא האחד היא
העיקר. הרא״ש ז״ל [ברכות] פ׳ היה קורא [סי׳ ט] ותוס׳ פ׳ במה מדליקין [כ״ה
ב׳ ד״ה גודרן]: 350. יש דברים שאנחנו מניחים התלמוד שלנו ועושין כספרים
החיצונים כמו מחזון ישעיה וכמו ויחל שיש בתלמוד דבתענית קורין ברכות וקללות
ובפסיקתא מפריש ויחל וכן אנו סומכין על מסכת שמחות שצוה אבא שאול לבניו
הטילו תכלת. תוס׳ [ברכות] פרק מי שמתו י״ח א׳ [ד״ה למחר]: 351. אין למדין
מקודם מ״ת ורהכי לא גמרי אבל ז׳ ימים מיעקב לאביו אבל וכו׳. תוס׳ פ׳ ואלו
מגלחין כ״א [ד״ה מהתם]: 352. בפרק ואלו מגלחין כ״א בגמרא א״ר יוחנן כל מקום
שאתה מוצא יחיד מקל ורבים מחמירין הלכה כרבים וכו׳. כתבו שם בתוס׳ [ד״ה
כל מקום] כל מקום לאו דוקא דהרבה מקומות פוסק כדברי היחיד המיקל דבעירוב
אמרינן הלכה כדברי המיקל ואפי׳ כנגד רבים: 353. כי אמרינן הלכה כדברי המיקל
בעירוב דוקא במחלוקת תנאים. הרא״ש ז״ל [עיר] פ׳ עושין פסין קי״ ב [סי׳ ד]:
354. כתב מהר״י קולון בתשובותיו שורש קס״ו [קס״ה] דף קע״ט וז״ל נלע״ד
שבכל התלמוד שפוסק פלוני ופלוני הלכה כפלוני שלא יורו בעלי התלמוד לסוף
כל מחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו שפסקו כמותו כי לא יכלו חכמי
התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים והאמוראים בכ״מ ולדעת הדין
עם מי בכ״מ בפרטות אלא שהלכו אחר הרי״ב כגון שראו שתנא אחד הרי״ף או מקיבל
מרבותיו יותר [מחבירו] וכן באמוראים ועל זה פסקו כמותו הוין ממקומות ידועים וכח
היה ביד חכמי התלמוד לקבוע הלכה כפי הנראה בעיניהם עד רבינא ורב אשי שהם
סוף הוראה וכו׳ ומאחר שכן וכו׳ שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו
לקבוע כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד אבל על דיני נגעים ובכיוצא
בהם דלא היו נוהגים לא קבעו בהם הלכה. ולא דברו בהם כלל וכו׳ ואדרבה
כשהתלמוד פוסק בכיוצא בזה הלכה כפלוני פריך עליה וכי הלכתא למשיחא וכו׳:
355. עוד כתב שורש ע״ב דף ס״ט כשהאמורא מביא דברי אמורא אחר ומביא
בתלמוד כאחד מהסוגיות ולא היה מזכיר דברי החולק עליו יש לנו לפסוק כמותו
כדאשכחן בכמה דוכתי שמתוך כך הכריעו הפוסקים כמה פסקים וכ״ש כאשר מביא
סתם התלמוד וא״צ זה אריכות עכ״ד: 356. מחלוקת ר״י ורבינו יוסף וצ״ע אם נפסק
כרב אשי נגד רבינא או כרבינא. בתשובות מהר״י קולון שורש ק״ס דף קע״א ע״א.
ובהגהות מימוניות סוף הלכות אישות [פכ״ג ס״ק ז׳]: 357. אע״ג דבכל דוכתא קי״ל
הלכה כר׳ ולא מחבירו אם עשה כר׳ עשו. נמקי יוסף בתרא פ׳ יש נוחלין רי״א א׳
[קכ״ד ב׳ ד״ה גרסי׳ בגמ׳ אמר רבא]: 358. היכא [ד]לישנא קמא דגמ׳ ולישנא
בתרא דאימורא הלכה כלישנא קמא. הר״ן לשבועות [מ׳ סע״ב ד״ה ולענין פסק] שט״ו
ב׳: 359. מדקאמר הרי״ף ז״ל [גטין ל״ה] וגאון פסק ולא קאמר ומסתברא כותיה
אלמא לא מסתברא ליה כותיה דגאון. הרא״ש ז״ל [גטין] פ׳ השולח קס״ב [צ״ל
ק״ה ב׳ סי׳ כ״א]: 360. לא אמרינן הלכה כר׳ אלא לגבי חבירו אבל לא לגבי אביו.

אביי]: 337. הא דאמרינן הלכה כרב בדיני וכו׳ לא כנגד ר׳ יוחנן. הרא״ש [ב״מ] פ׳ הזהב ק״מ ב׳ [סי׳ כ א]: 338. כתב ר״ח מפי הקבלה דבק ב מקומות הלכה כר׳ אליעזר בן יעקב ותי לא וכן אמרו קב ונקי. הרא״ש ז״ל [עיר׳] פ׳ מי שהוציאוהו ק״ח ב׳ [סי׳ ב׳]: 339. כל היכא דאמרינן לאפוקי מדר׳ פ לית הילכתא כותיה וההיא דאתקין רב בגיטין [פ״ה ב׳] מיומא דנן ולעלם לאפוקי מדר׳ יוסי ורב גופיה פסק כר׳ יוסי [ב״ב] פ׳ יש נוחלין [קל״ו א׳] ה״ק מאי דכתבינן מיומא דנן ולעלם שאינו אלא שיפרא דשטרי לא צריך למכתביה אליבא דר׳ יוסף ואפי׳ משום שיפרא דשטרי אבל מודה הוא דהלכה כר׳ יוסי דמשום שופרא דשטרי כתבינן ליה. תוס׳ הרא״ש ז״ל במציעא פ׳ הזהב [מ״ז ב׳]: 340. קי״ל כר׳ יהודה לגבי ר״מ ור״ש בהדדי כדאיתא בפ׳ מי שהוציאוהו [עיר׳ מ״ו ב׳]. הר״ן ז״ל בחידושיו [ב״מ] פ׳ הזהב [נ״א סע״ב]: 341. לפעמים אומר אם איתא לדר׳ פ וכו׳ ואפ״ה הלכה כמותו. תוס׳ פ״ק דמציעא ה׳ א׳ [ד״ה אי איתא] ותוס׳ שבועות מ״ו א׳ ד״ה בטוענו כלים הנטלים וכו׳: 342. אע״ג דבכמה דברים אסור חמור מטומאה מצינו שהחמירו בטומאה יותר. תוס׳ קמא פ׳ הגוזל קמא קי״ב [צ״ל ק׳ ב׳ ד״ה אומר]: 342[a] אי מקשי׳ להדיא משאין הלכה כמותו ומתי הויא הלכה כמותו עיין בשער המקשה: 343. רב ושמואל פליגי באונאה ואיכא דקרי ליה איסורי אע״ג דלא פליגי [אם] (ו)מות׳ לעשות כן אלא אם חייב להחזיר האונאה והילכתא כרב ויש חולקין. תוס׳ פ׳ הזהב נ״א ב׳ [ד״ה בר א] ופ׳ האומנין פ״ב א׳ [סד״ה נימא] כתבו וז״ל א״כ פלוגתא דשמואל ורב לענין מי שפרע דאיסורא [ו]הלכה כרב באיסורי הכא נמי דשמואל לענין דינא אתמר והילכתא כשמואל בדיני ע״כ: 344. לא אמרינן אי אפשי בתקנת חכמים להוציא אלא להחזיק מה שבידו. תוספ׳ הרא״ש ז״ל פ״ק דב״ק: 344[a] כתב מהר״ם נהג לפסוק כאלפס במקום שאין התוספות חולקין. תשובות מהר״י קולון שורש נ״ב ובשורש י״ח ובשורש קכ״ט קמ״א ב׳: 345. עונשין ממון מן הדין תוס׳ קמא ב׳ דבור לא זה וכו׳ ודף ד׳ ב׳ דבור ועדים זוממין: 346. סתם ואח״כ מחלוקת מודה ר׳ יוחנן דאין הלכה כסתם וסתם שאין עליו מחלוקת כ״ע מודו שהלכה כמותו אבל שאר אימוראי סברי שאם הסברא נותנת שאין הלכה כאותו סתם גוכל לפסוק דלא כותיה. אבל ר׳ יוחנן סבר דבכל מקום הלכה כסתם ואפי׳ מחלוקת בחדא מסכתא וסתם במסכת אחריתי. תוס׳ הרא״ש ז״ל [ב״ק] פ׳ הגוזל קמא ראיש לשונו תמצאנו בנתיב המקשה: 347. יותר טוב מחלוקת ואח״כ סתם מסתם שאין עליו חולק במשנה ובבריתא ויש חולקין בבריתא משום שהבריתא נשנית אחר המשנה כי ר׳ חייא ור׳ אושעיה תלמידיו של ר׳ והילכתא[צ״ל והלכך] אפי׳ איכא סתם במתני׳ שמא ר׳ שנאה להם בבריתא לבסוף והוי סתם ואח״כ מחלוקת. חידושי הרשב״א ז״ל [ב״ק] פ׳ הגוזל קמא [ק״ב ב׳]. עוד כתב שם ואע״ג דאמר ר׳ אבהו סתם במתני׳ ומחלוקת בבריתא הלכה כסתם י״ל דההוא כללא ר׳ אבהו בלחוד אמר ליה דר׳ אבהו תלמידיה דר׳ יוחנן הוה וס״ל כרבים [צ״ל כרביה] ע״כ שם: 348. כשמביא הבריתא בלשון חכמים והמשנה בלשון יחיד ש״מ לקבוע הלכה באו. הרא״ש ז״ל [פסחים] פ׳ ואלו

פוסק בהפך אז נלך אחר האחרון דודאי ראה טעם לחלוק ובתראי ידעי טפי מינן בגמרא
דבני מערבא. אבל אם אינו מפורסם אין פוסקין כאחרון כי שמא אם היה רואה דברי
הראשון לא היה חולק. מהר"י קולון שורש צד דף צ"ז: 327. רובא דאמוראי
דקבעי כיחידאה עדיף מרובא דתנאי. הר"ן פ' ר' אליעזר דמילה [קל"ה ב' סד"ה ולענין
הלכה] ש"י: 328. הלכה כרבים ברוב הפעמים אע"ג שמקילין תוס' [מו"ק] פ' ואלו
מגלחין פ' א' [ד"ה כל מקום]: 329. אין אומרין אין למדין הלכה מפני משנה וכו' אלא
במקום שאמרו הלכה נגד הכלל האמור בגמרא כגון יחיד במקום רבים או כר' אליעזר נגד
ר' יהושע אבל שלא כנגד הכללים האמורים למדין. תשובות הרשב"א ז"ל של"ה ע"ש
כי שם האריך: והטעם שאין למדין הלכה מפי משנה וכו' לפי שהתנאים כשאמרו הלכה
כפלוני היה כפי מה שיצאה מפלפולם אבל לא למעשה ואלו רבינא ורב אשי לא
אמרו הלכה אלא מתוך מעשה שהם סוף הוראה. רשב"ם [ב"ב] פ' יש נוחלין ק"ל
ב' [ד"ה עד שיאמרו לו הל' למעשה]: ורבינו יהונתן כתב ריש עירובין (?) שאותה
משנה ובריתא הם דברי יחיד ואפשר שלא הודו לו חכמי דורו ואם רבינא ורב אשי
פסקו כיחיד היינו שהיו חכמי דורו מודים לו ע"כ. ש"י: 330. אע"ג דמאביי ואילך
הלכה כבתראי אין זה מהם לרבה שהיה רבא [צ"ל רבה] אלא מהם ואילך. הרא"ש
ז"ל [עיר'] פ' עושין פסין ק"ו ב' [סי' ד']: 331. הא דאמרי' הלכה כרבה לגבי רב
יוסף בר מהנהו היינו היכא דפליגי בסברא דנפשייהו משום דאמרינן בהוריות [י"ד א']
רב יוסי [צ"ל יוסף] סיני ורבה עוקר הרים אבל כשחולקים מפי השמועה לא. ש"י:
332. הא דאמרי' הלכה כרב נחמן היינו דוקא נגד רב ששת שכן כתוב בתשובת
הגאונים הלכה כרב נחמן בדיני וכרב ששת באיסורי ורבינו שמשון הביאו בפרק
בכל מערבין [עיר' מ' א' ע' תוס' ד"ה אדעתא]. הרא"ש ז"ל [ב"מ] ס' הזהב ק"מ ב'
[סי' כ"א]. והתוס' כתבו [ב"מ] פ' האומנין פ"ב א' [סד"ה נימא] וז"ל וכרב נחמן קי"ל
בדיני לגבי כ"ע עכ"ל: 333. פסקו כשמואל בדיני שידעו ששמואל היה רגיל תמיד
לפסוק דינין לכך היה מדקדק בהם ויורד לעמקן ומשכיל על דבר אמת וכרב באיסורי
משום שהיה רגיל לפסוק בהן. הרא"ש [ב"ק] פ' שור שנגח קל"ג א' [סי' ד']:
334. כל כללי דתלמודא כגון הלכה כסתם משנה כר' עקיבא מחבירו וכו' [קי"ל הכי
בר מ]היכא דתלמודא מפיק להו מכללא ומפרש דלית הילכתא הכי הויא הכי הילכתא.
רשב"ם פ' יש נוחלין קי"ג [צ"ל קל"ג] ב' [ד"ה אלא מהא]. ותשובות הרשב"א
תרפ"ח. ש"י: 335. כל מקום שאמרו פלוני ופלוני אמרו דבר אחד הוא דאין
הלכה כחד מנייהו אבל כשאומ' כולהו אית להו כך וכך אעפ"י שאין הלכה ככולם
יש מהם מי שהלכה כמותו. הרשב"א בתשובותיו תרם ח. ש"י: 336. כל היכא
דאמרינן ר"פ ור"פ אמרו דבר אחד הם שוים בדבריהם לגמרי וכל אחד מודה לדברי
חבירו וי"א דכה"ג לא חשיבא שיטה ואיפשר דהויא הלכה. אבל כי אמרינן כולהו ס"ל
הויא שיטה שקבלה ביד הגאונים דלית הילכתא כחד מנייהו דאע"פ שהולכין בשיטה
אחת אין כל דבריהם שוים אא"כ מפיק לה תלמודא משטה ופסיק כחד מנייהו. ע"ש
ש"י. הר"ן ז"ל פ' האומר בקידושין תרמ"ט ב' [ס"ב סד"ה וגרסי' תו עלה בגמ' אמ'

היינו דוקא כנגד בני דורו ולא כנגד רביתיו וכ״ש אם שמואל חילק עליו דלית הילכתא כותיה דקי״ל הילכתא כשמואל בדיני נמי ועוד הרבו היא. שם ופ׳ הזהב ק״מ [א׳ סי׳ כ״א]: ורבינו סעדיה גאון כתב בדרכי התלמוד שלו שחיבר בלשון ערבי דהא אמרינן בריש בתרא [ו׳ ב׳] אמר רב נחמן אמר שמואל גג הסמוך וכו׳ ורב נחמן דידיה אמר וכו׳. ובפ׳ האיש מקדש [קיד׳ מ״ב א׳] נמי א״ר נחמן אמר שמואל יתומים שבאו להלק וכו׳ ורב נחמן דידיה אמר וכו׳ והויא בהו הילכתא כרב נחמן דידיה דקאמר לאו היינו סברא דנפשיה אלא היינו קבלת עצמו ע״ש: ובפ׳ האיש [כ״מ] פ״ב א׳ כתבו התוספות [סד״ה נימא] וכרב נחמן קי״ל בדיני לגבי כ״ע דסבר כשמואל ע״כ: 320. י״א דהלכה כר״ל משמיה דחזקיה לגבי ר׳ יוחנן כיון דחזקיה רביה דר׳ יוחנן הוה. וי״א כיון דלא אשכחן דפליג בהדיה ר׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן ולא מסתבר וכי אין ר״ל כדאי לסמוך עליו שחזקיה אמרה. פסקי הרא״ש ז״ל בקמא קכ״ז ב׳ [פ״ק סי׳ ח׳]: 321. ראוי לפסוק כר׳ חייא נגד שמואל. תשובות מהר״י קולון שורש ק׳ קי״ז ב׳: 322. אע״ג דקי״ל אין סדר למשנה ואיכא למימר דילמא סתם ואח״כ מהלוקת הוא אפ״ה הלכה כסתם היכא דהוי ספיקא דאוריתא. הרי״ף [חולין] ר״פ כל הבשר תשמ״ו [צ״ל תשט״ו] א׳ והרא״ש ז״ל קע״א א׳ [שם סי׳ כ׳]: 323. כשהאמורא אומר דין אחד ואמורא אחר או אחרים אומרים לי לא הוי דינא אלא הכי ואיהו שתיק מדשתיק ש״מ שקבל והוי דינא הכי. קמא י״א א׳. עיין בנמקי יוסף שם [ד״ה שתק רבן]. ומהתוספות [כ״כ] פ׳ המוכר את הבית [ס״ב א׳ ד״ה ימודה] נראה שכששותק לגדול ממנו או לחבירו אמרינן מדשתק הודה אבל לפחות ממנו אמרינן לא חש להשיבו דהא התם [ס״ב ב׳] שתק רבא [צ״ל רבה] לאביי וקאמר שלא חש להשיבו. ולהרמ״ה ז״ל נראה דאין חלוק כמו שהביא הר״ן ז״ל ריש קמא [י״א א׳] גבי רב כהנא דשתק רב כתב וז״ל מכאן בנין אב לכל התלמיד דשתיקה כהודאה. ש״י: 324. לא אמרינן רב אחא ורבינא הלכה כדברי רבינא לקולא היכא דפליגי אמוראי אחריני בפלוגתייהו. תוס׳ קמא ע״ט א׳ [ד״ה אבל]. ותוס׳ הרא״ש ז״ל שם: 325. טעם למה פסקינן הלכה כתלמיד במקום הרב מאביי ואילך מפני שמקודם אביי לא היו התלמידים שונים אלא מה שקבלו מרבם זה שונה בריתא דר׳ חייא וזה שינה בריתא דפלוני אבל מאביי ואילך חקרו כל הדיעות ומצאו שפעמים הלך הרב בשטה שאינה הלכה וז״ל בתענית [כ״ד א׳ ב׳] (א״ל רב פפא לאביי וכו׳)[1] ואנן מתנינן בעוקצין תליסר מתניתא משמע אבל לא קודם. תשובות מהר״י קולון שורש פ״ד דף פ״ו. והרי״ף ז״ל כתב בפ׳ הזהב [ב״מ] דהלכה כרב נחמן נגד ר׳ יוחנן משום דבתראה הוא והקשה עליו הרא״ש ז״ל ק״מ א׳ [הזהב סי׳ כ״א] דדוקא מאביי ואילך הוא דפסקינן הלכה כבתראי אבל מקמי אביי ורבא לית הילכתא כתלמיד במקום הרב ע״כ: וכן בברכות פ׳ מי שמתו כ׳ [א׳] א״ל רב פפא לאביי וכו׳ עד ואנן מתנינן בעוקצין בי״ג מתיבתא וכו׳: 326. כאשר נמצא דברי קדמון בספר מפורסם וגאון אחר

---

[1] כן הלשון בברכות אבל לא בתענית וגם המהרי״ק לא הביאו.

דאין כאן קולא וחומרא במה שהוא קולא לזה חומרא לזה שכנגדו מ״מ חשבינן קולא לפטור המחזיק והילכתא דפטור דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא רבינא לקולא והילכתא כרבינא לקולא. תוס׳ [ב מ] בפ׳ השואל צ ח [צ ל צ״ה] א׳ [ד״ה איתמר]: 310. הלכה כר׳ יוחנן לגבי רב ושמואל אע״ג דהוו להו תרי לגבי חד. הרשב״א ז״ל בחידושיו בשלהי קמא [ק״ה ב] וס״פ הפרה [ב מ]: 311. לא אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא כשנחלקו במשא ומתן של הלכה פנים בפנים כגון שנזכר בגמרא א״ל פלוני לפלוני אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקים בעלמא איכא למימר הלכה כבתראי וזו היא דעת הרשב״א [שבת] בס״פ תולין [קמ״א א׳] עכ״ל הרב המגיד פ״ב מהלכות שבת [ה׳ ט ז] [ע ט ב׳. והר״ן לסוכה [בפ׳ על הרי״ף רפ״ק ד ה ולר׳ זירא]. והרמב״ן ז״ל חולק שם [במלחמות בריש המס׳]. ובנמקי יוסף [ב״ק] פ׳ כיצד הרגל ש׳ [צ״ל ט׳] א׳ [כ׳ א ד״ה לפי כיון דמישערין] וז״ל אבל כשהתלמיד מאריך ימים אחר רבו יחלוק עמו הילכתא כמותו משם הרא״ה ז״ל. והר״ן [גטין] ריש פ׳ המגרש [בסוף דבריו על המשנה] כתב הכי אמרי׳ אין הלכה כתלמיד במקום הרב ה״מ היכא דפליג בהדיא אבל אי בתר הכי פליג עליה נקטינן כותיה דבתרא היא. תקצ״ח א׳. ועיין באלפסי דהזהב [נ ז א] גבי רב נחמן דפליג עם ר׳ יוחנן רבו ופסק הוא ז״ל כרב נחמן דהוא בתראה. ונראה מפני שלא נחלקו פנים בפנים: 312. כשאומר בתלמוד דכ״ע לא פסקינן הילכתא הכין אלא באפשר לו לומר הצד האחד ולא אמרו. תוס׳ [ב״ק] פ׳ הגוזל קמא צ״ט א׳ דבור ואי בעית אימא ישנה לשבירות. ותוס׳ [ב מ] פ׳ האומנין פ״ב א [ד״ה נימא]. והרא״ש ז״ל ס״פ שבועת הדיינים כ ט [צ״ל נ ט] א׳ [סי׳ כ״ט]: 313. ובסדר עולם להרמב״ם ז״ל הא דאין הלכה כתלמיד במקום הרב דוקא כשחולקים זה עם זה כגון שתמצא מחלוקתם ז״ל אבל תלמיד החולק עם רבו שלא בפניו פעמים שהלכה כתלמיד: 314. רב אשי ומר זוטרא הלכה כרב אשי דהוא בתרא וגדול בחכמה ובמנין. תוס׳ פ״ק דמציעא י ז [צ״ל ט״ז] א׳ [ד״ה ארצין]: 315. אע״ג דר״ל ור׳ יוחנן הלכה כר׳ יוחנן ה״מ במאי דפליגי אליבא דנפשייהו אבל במאי דפסקי הילכתא בפלוגתא דתנאי כגון דר״ל ס״ל כרבנן הילכתא כותיה. במ״מ פ״ב מהלכות איסורי ביאה [ה״ג] שם ז ב׳: 316. אין אומרים מעשה רב במי שמחמיר על עצמו כפי דעתו. בעמ״מ פ״י מהלכות איסורי ביאה [ה ד] והרשב״א ז״ל חולק שם: 317. לא אמרינן הלכה כלישנא בתרא אלא היכא דאיכא תרי לישני אחדא מימרא דלישנא קמא מפרש דהכי איתמר ולישנא בתרא מפרש דהכי אתמר. אבל היכא דתרי לישני לאו אמירות דאמוראי נינהו אלא תלמודא דשקיל וטרי לפרש דברי האמורא לאיזה ענין נאמרו ובעי ממר דלענין זה נאמרו ומקשה ליה דלענין זה לא נאמרו אי מהאי טעמא אי נמי מהאי טעמא לא אמרינן בהני טעמי הילכתא כלישנא בתרא. הרא״ש ז״ל פ״ק דב״ק קכ״ז א׳ [סי׳ ו׳]: 318. אע״ג דאמרינן הלכה כבתראי מאביי ואילך היינו דוקא היכא דאמרי לה מסברא דנפשייהו. אבל אי אמרי לה משמא דקמאי לית הילכתא כותייהו אדרבה אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב. הרא״ש ז״ל [ב״מ] פ׳ המפקיד [סי׳ י׳] קל״ו א׳: 319. אע״ג דקי״ל הלכה כרב נחמן בדיני

ספק ספיקא לחומרא וכן ספק דרבנן. מרדכי [יבמות] פרק החולץ תנ״ו א׳ [סי׳ כ״א]: 296. היכא דהוו תרי איסורי אע״ג דכל איסור באנפי נפשיה הוי ס״ס לא מצינא בשום אחד מהם היכא דהוו תרוייהו סתרי אהדדי. תוס׳ קמא פ״ק י״א א׳ [ד״ה דקא מטהרת]: 297. היכא דאיכא לישנא דגמרא ואיכא לישנא אחרינא אע״ג דהוי כרב אשי דהוא בתרא כלישנא דגמרא קי״ל. הר״ן פ״ק דקידושין תרכ״ג ב׳ [ח׳ א׳ ד״ה א״ר אלעזר]: 298. היכא דאמרינן הלכה כדברי המכריע דוקא במשנה אבל לא בבריתא. אלפסי בפ״ק קידושין תרכ״ט א׳ [כ״ד ב׳]: 299. מאי דאמרינן בכל דוכתא ספיקא דאוריתא לחומרא יש אומרים מן התורה ויש אומרים מדרבנן. הר״ן תרל״ז א׳ פ״ק דקידושין [ל״ט א׳ ד״ה גרסי׳ בגמ׳ א״ר אסי]: 300. כשהרוב הוא קבוע ומחוייב דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפלות [יבמות קי״ט א׳] שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם אז לא חיישינן למיעוטא אבל לרוב שאינו אלא מצד המנהג והמנהג עשוי להשתנות כרובא דמסבלי והדר מקדשי [קדושין נ׳ ב׳] אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוטו. הר״ן פ״ב דקידושין תרמ״ד א׳ [נ׳ ב׳ ד״ה חוששין לסבלונות]: 301. קי״ל כל את״ל בלא [צ״ל דלא] איתמר למבעי בעיא עליה אלא לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא הילכתא הוא דכההיא ר״פ כיצד הרגל [ב״ק כ״ד ב׳] אמר רבא את״ל המשסה כלבו של חבירו בחבירו חייב בעל הכלב ששהו בעצמו פטור וטובא איכא דכותייהו. עכ״ל נימקי יוסף [ב״ק] פ״ד וה׳ י״ז ב׳ [ל״ז א׳ ד״ה את״ל]: 302. יחיד ורבים הלכה כרבים אע״ג דתניא בריתא כיחיד לא שבקינן פלוגתא דמתני׳ וסמכינן אסתמא דבריתא. נמקי יוסף ז׳ ב׳ משם הרמ״ה ז״ל [ב״ק ס״א]: 303. לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי אלא כשהם בדור אחד אבל רבא שהוא בתרא יש לחוש לספיקו. נמקי יוסף [ב״ק] ר״פ כיצד הרגל ה׳ א׳ [י״ז א׳ ד״ה והא דקא אזיל הדלי] בשם הריטב״א ז״ל משם רבותיו: 304. אע״ג דמסיק בגמרא ש״מ זמנין לא קי״ל הכי: נמקי יוסף פ״ק דיבמות פ״ג [צ״ל ת״ג] ב׳ [י״ב ב׳ ד״ה תני שהיו]: 305. כתב רש״י ז״ל בחולין פ׳ אלו טרפות [נ׳ א׳ ד״ה כי פליגי] על הימצא ובר הימצא כל היכא דאיכא תרי לישני בגמרא אי מידי דאוריתא הוא זיל להומרא. ובדרבנן זיל בתר בתרא עכ״ל: 306. מספר סדר עולם שחבר הרמב״ן [צ״ל הרמב״ם] ז״ל ידוע שהלכה כבתראי כמה שהכריעו בדבריהם בין שהכריעו בין רבים לרבים או בין יחיד ליחיד או בין יחיד לרבים. אבל אין הכונה שחלקו בתראי עם קמאי בשום דבר מכל הדברים שדברו הראשונים זה לא היה ולא יהיה חלילה להם מרשע וכיוצא בזה נאמר אם משה לא אמרו אלעזר מנא ליה ואם ר׳ לא שנאה ר׳ חייא מנא ליה [עיר׳ צ״ב א׳] דמקרא מלא כתיב שאל אביך ויגדך ומרגלא בפומייהו דתינקות של בית רבן אל תטוש תורת אמך. עכ״ל: 307. כל העיד הויא הלכה כ״כ הר״ם הלוי ז״ל ולדעת הרמב״ם ז״ל יש אחד שאינו הלכה. עיין בכ״מ פי״ז מהלכות מלוה ולוה [ה״ב]: 308. כשיש במשנה סתמא וחכמים הלכה כחכמים ולא כסתמא דרישא דאשכחן כמה סתמי דיהידאי אינון כדאמרינן סתם מתני׳ ר״מ אבל לשון חכמים כולל רבים. פסקי הרא״ש ז״ל פ׳ הפועלים קנ״א א׳ [סי׳ י״א]: 309 פשיעה בבעלים פליגי בה רב אחא ורבינא ואע״ג

ספקינן בכל מקום. הר"ן ז"ל [כתוב'] פ' המדיר תק"ו א' [ע"ד ד"ה גרסי' בגמ' ת"ר]. והרא"ש ז"ל בפ' הנזכר [סי' י"ג] ועיין ר"ן ריש סוכה בהלכות [ד"ה איכא מ"ד] דפסיק כרבא. של"א א': .282 כשהאמורא יכול לומר שלא בלשון פסק הלכה אפי' למ"ד וכו' ואמר הילכתא וכו' משמע שבא לפסוק הלכה כראשכחן בגיטין פרק השולח [ל"ו א'] אמר אמימר הילכתא אפי' למ"ד נדר שהודר ברבים יש לו הפרה על דעת רבים יש לו הפרה וכתב הר"ן ז"ל שם תקע"ב א' [ד"ה אמר אמימר] וז"ל משמע דנדר שהודר ברבים יש לו הפרה דאע"ג דלא פסיק הכי אמימר בהדיא כיון שהיה יכול לומר שלא בלשון פסק הלכה אפי' למ"ד נדר שהודר ברבים יש לו הפרה וכו' ואמר הילכתא וכו' משמע שבא לפסוק בנדר שהודר ברבים דיש לו הפרה ע"כ: .283 סתמא דבלשון ב"ה עדיף משאר סתמי. הרא"ש ז"ל בבכורות פרק ה' [סי' ב']: .284 אשכחן תיובתא והלכתא. חידושי הרמב"ן ז"ל [ב"ב] פ' יש נוחלין פ"ט א' [קכ"ט ב' ד"ה ותסברא]: .285 אע"ג דקי"ל אין למדין הלכה מפי תלמיד ה"מ כי מתני' מתניי בחד תנא ואמר מאן דתני לה והלכה כדבריו אבל כשבעל מחלקתו בצדו ומתוך תשובותיהם זה לזה הודה בעל דינו לדבריו וקובעים הלכה כמותו כל שכן שנראה דבר מוסכם בלי ספק. כן מצאתי בשיטה שיש לי לפסחים נראה שהיא להר"ן ז"ל בפ"ק בסוף על מה שהביא הראי"ף ז"ל בהלכותיו [שם י"ג א'] הא דר' אלעזר איש ברתותא ופסק נמי הלכתא כדתני נמי במתניתא לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' אלעזר איש ברתותא וכו': .286 הא דאמרי' הלכה כרבה לגבי רב יוסף בר מהנהו י"א דוקא במה שנחלקו במס' ב"ב. ולדעת התוס' הכלל הוא בכל מקום. תוס' קמא נ"ו ב' [ד"ה בההיא]. ובמציעא כ"ט א' בתוספות [ד"ה והוי]. ועיין בהר"ן [גטין] ס' מי שאחזו תק"צ א' [ע"ז א' ד"ה ומה שכתב הרי"ף]: .287 היכא דנחלקו הרבה אמוראים בענין אחד אין לילך אחר הכלל המסור בידינו דהלכה כפלוני. תוס' קמא פ' מרובה פ"ח [צ"ל ס"ה] ב' [ד"ה ר' יוחנן]. ובתוספות שאנ"ץ פ"ק דב"ק כתבו דכי קי"ל כרבא לגבי אביי ה"מ בדבר שלא נחלקו בו אמוראים אחרים אההיא דבשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין [ז' ב']. ולהרמב"ן ז"ל הויא הכי הילכתא ואע"ג דפליגי אימוראי אחריני בההיא מילתא. הר"ן ליבמות: .288 אין למדין דין מהלכה למשה מסיני כמו שאין דנין ק"ו מל"מ. ר"ש פ"ה דשבועות ל"ח א': .289 כל היכא דאמרינן בתלמודא א"ל רבא לרב נחמן תלמיד יושב לפניו הוה ואין הלכה כמותו. הרשב"א ז"ל לבתרא פ"ק: .290 כשהתורה התירה ענין אחד בהדיא לא רצו להעמיד שם חכמים דבריהם כשל תורה. תוס' [ב"מ] פ' הזהב ס"ד ב' [צ"ל נ"נ ב' ד"ה וכי]: .291 היכא דאמרינן אוקי ממונא בחזקת מאריה הוא בין אם הדבר מסופק מצד המעשה בין מצד הדין. תוספות בתרא ס"ב ב' [ד"ה איתמר]: .292 כל ספק ממון הוי המע"ה ויש ספק שתקנו בו חלוקה. תוס' בתרא קס"ו א' [ד"ה א"ר אשי]: .293 מה שהוא ספק מחמת מיעוט ידיעתינו אינו נקרא ספק. הרשב"א לחולין ק"י לא נמצא שם יעויין מקומו: .294 מה דאמרינן [ע' שבת קל"ב ב'] דהיכא דעשה אפשר למעקריה לא דחי ללאו דוקא דאפשר למעקריה בהתירא. חידושי הר"ן ליבמות פ"ק: .295 לפעמים אנו מוצאים

דערכין [ט ו א׳] אל תקרי ממני אלא ממני ופירש הרא״ש ז״ל ששם דהאי אל תקרי כמו אל תפרש דאין חליק בקריאה שם. ע״ש: 272. אין להמית קושית והויות שבתלמוד לקושית והויות שבתוס׳ שהתלמוד בא לפרש אפי׳ הדברים הפשוטים מה שאין כן בתוס׳ ואדרבה מרגלא בפומייהו דהתוס׳ ליישב דעת התוס׳ כשמקשים קושיא גלויות התירוץ עכ״ל מהרי״י קולון שורש קל״ו דף קנ״ג: 273. ומנין דאתיא מימרא בגמרא לאמורא חד בלישן פשיטות דקאמר ליה לאידך אם שמעת בן שמעת ופירושו כלומר וזה דבר פשוט הוא ומשמט אותה כהלכות מפני שהוא דבר פשוט. חידושי הרמב״ן ז״ל [כ״ב] פ׳ חוקת לד א׳ [ל״ו כ׳]: 274. דרך הרא״ש ז״ל להביא הפיסקא וכשאינו מביא הפסקא אלא אומר דברי האמורא הנאמרים בגמרא על אותה פסקא מבלי שיתפוס כלשון המשנה כדרך פיסקא שאז נראה שדעתו שדברי האמורא הוא חוזרים גם על סיפא דמתניתין. פסקי הרא״ש [כ״ב] פרק בית כור ר״ה ב׳ [סי׳ א׳]: 275. לפעמים הרמב״ם ז״ל אינו מביא בפסק חלוקה הדומה לאחרת אע״ג דבגמרא עביד להו צריכותא. כ״מ פ״ט מהלכות אישות [ה״ח]. רמ״א ב׳ [א׳]: ולפעמים מביא שתי חלוקות הדומות זו לזו יאע״פ שבגמרא אמרו על אחת מהם הא תו למה לי. ותירצו איידי מכל מקום יצתה הרב לבארם אחר ששניהם בדיבור המשנה. כ״מ בפ׳ הנזכר [ה׳ ט״ו] רמ״ב א׳: 276. בתוס׳ הוכיחו בפ״ק דע״ז י״ט א׳ [כ״ב] דהמתחיל להגיע לכפה יכו׳ שלא הוה גורס רש״י במשנה אין עושין תכשיטין לע״ז קטלאות נזמים ושבעות מדלא פירש מאי קטלאות. עיין שם: 277. זה בנה אב יכו׳ פירש רש״י במנחות כ״ו ב׳ זה בנה אב זה בנה הקב״ה אב ומלמד וכו׳: 278. אמר בגמרא דמנחות ס״י א׳ המדקאמר ועיד משמע דאית ליה פירכא במאי דקאמר מתחלה. עיין שם:

תם ת״ל ב״ה. וסיימתיו ביום שני שנים עשר יום לחדש תשרי שנת השל״ה ליצירה פה מצרים. ת״ם:

279. שייך לעיל[1]: המקשה דאיירי אפי׳ חוץ לחמישים אמה ולפי מאי דס״ד שני ליה בשביל של כרמים: עד כאן לשונו:

תם ביום שלישי פרשת ויצא יעקב שלשה ימים לחדש כסליו שנת השל״ה ליצירה פה צפת תוב״ב[2]:

280. **פסק** הלכה כדאמרינן מתני׳ מני ר״מ היא משמע דליתא למתניתין דלהכי גלי לן תלמודא דר׳ יהודה פליג עליה לומר דר״מ ור״י הלכה כר״י. ואיכא אחריני דאמרי דכי אמרינן מתני׳ מני לגלויי פלוגתא ומיהו סמכינן אכללין דסתם במתני׳ ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם מתני׳. הר״ן ז״ל [סוכה] פ׳ הישן של ב״א׳ [כ״ב ב׳ ד״ה מתני׳]: 281. לא איתברירא מילתא בין דגאונים כרבה ורבא כמאן מנייהו

---

[1] ע׳ לקמן בסוף הספר כי׳ 422.

[2] בכ״י נמצאו במקום זה מן דף 17b עד 36b העתקות מספרי הכללים שנדפסו אח״כ בס׳ מהררי נמרים בשלימות.

הרב סובר כתלמיד כדאישכחן במכות פ' הלוקין י ז א'. הא קמ"ל דר' עקיבא כר"ש ס"ל ואע"ג דר"ש הוה תלמידיה דר"ע ומשום דאשכח סברת ר"ש בהדיא בבריתא וסברת ר' עקיבא לא היתה אלא קבלה קאמר הכי. תוספי הרא"ש ז"ל שם: 261. זמנין דקאמר תלמודא וכדר פ ואע"ג דאמלתיה דההוא פלוני דאיתאמרא כדוכתיה איכא קושיא והכא נמי קשיא ההיא קושיא גופה והאי דקאמר כר' פלוני לא קסמיך אלא אמסקנא דמסיק התם בדוכתה והאי דקאמר וכדר"פ הוי כמי וכוליה. תוס' שבועות פרקא קמא ט ב' [ד"ה כדאמר]: 262. אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא. פעמים שואל התלמוד למה לי קרא סברא היא כשהסברא פשיטה. ויש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. תוס' שבועות פ"ג כ"ב ב' [ד"ה אב א]: 263. טפי ניחא לאיקמיה מתני' כיחידאה ואליבא דהילכתא מלאוקמה כרבים ודלא כהלכתא. הריטב"א ז"ל בשם התוס' בפ"ק דמציעא [י' ב] על מתני' דמציאת בנו ובתו. ולהרא"ש ז"ל לשינויא קמא אית ליה דטפי ניחא ליה לאוקמה מתני' כרבנן ולא כיחיד אע"ג דסבר לה כההוא יחידאה ע"ש: 264. כל היכא דאמרי ישתיק פלוני הוא מפני שלא מצא תשובה והכין מתפריש האי לישנא בכל דוכתא מסתמא וכדתיבנא בפ"ק דסוכה [ז' א'] לשון הריטב"א ז"ל בפ' הרבית [ב"מ ס"ט ב'] אההיא דאמר רב ספינה אגרא ופגרא וכו'. [יבמות ל"א ב] אביי עיישה תירוץ על מה שהקשה בתלמוד על רב אשי אלא ודאי גם אביי ידע דברי רב אשי והוצרך לו לתרץ והתלמוד סדר כן לפי שהוא מתיישב יותר היטב אחר הסוגיא. תוס' ע"ז פ' ר' ישמעאל נ"ד א' [ד"ה אמר חזקיה]: 265. בע"ז פ' ר' ישמעאל נ"ז א' אר"ב אמר שמואל הלוקח עבדים מן הגוים אעפ"י שמלו וטבלו עושין יין נסך וכו' וכמה אמר ריב"ל עד י"ב חדש וריב"ל לא קאי על דברי שמואל לפרש דבריו דהא איהו קשיש מיניה הוה ועיקר דבריו של ריב"ל נאמרו פ' החולץ [יבמות מ"ח ב] גבי הלוקח עבד מן הגוי מגלגל עמו י"ב חדש. ותלמודא קבעם הכא לפרושי מילתא דשמואל. שם בתוס' נ"ז ב' ד"ה לאפוקי מדרב וכו': 266. זמנין דקאמר מכלל דאיכא מאן דאמר הכי והכי ואע"ג דאיכא תנאי דקא אמרי לה רוצה למצא תנא שאומר כן בהדיא. תוס' פרקא בתרא דע"ז ס"ז ב' [ד"ה מכלל]: 267. במסכת מנחות אמרינן א"ר יוסי ומודה לי יהודה ברבי ופריך בגמרא מודה היינו פלוגתייהו ומשני אמר רבא מדבריו של ר' יוסי נשמע שחזר בו ר' יהודה ל"ד ב': 268. כתבו בתוס' במסכת מנחות ל"ו ב' [ד"ה והא] פשיטא ליה לתלמודא דהא דקאמר רב נחמן אין הלכה כר' יעקב לאו משום שיהא הלכה כחכמים דא"כ לימא הלכה כחכמים אלא למימר דהלכה כת"ק והא דלא קאמר הלכה כת"ק לפי שהרבה שנו סתם ולא נזכר בה לא לשון רבים ולא לשון יחיד. ע"כ: 269. ר' יוסי החרום פרש"י על שם שהיה חוטמו משוקע. והקשו בתוס' דתימא לומר שכינהו בלשון גנאי. ועל שם מקומו נקרא חרום. תוס' מנחות ל"ז א' [ד"ה ר' יוסי]: 270. בכמה דוכתי אורחיה דתלמודא דלא חייש למנקט כהלכתא אלא כפשיטותא כיון דלאו ההיא דוכתא עיקרה דההיא מילתא חידושי ר"ד מהרשב"א ז"ל בפ"ק [ד' א']: 271. כי חזק הוא ממנו אמרי בגמרא פ"ב [צ"ל פ"ג]

ז״ל בחידושיו שם: 248. לפעמים אומר ר״פ היא וה״ה דה״מ למימר רבנן דידיה אלא רבנן[צ ל י פ] ומחלקתו קאמר. תוס׳ בתרא פ׳ מי שמת קמ״ו ב׳ [ד״ה ר׳ שמעון]: 249. לפעמים אימר מנין לדבר פלוני שהוא מן התורה ולאו מן התורה דוקא קאמר דלא הוי אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואעפ״י שבגמרא קמקשו עלייהו דאיטוראי דפליגי בההיא מילתא וקאמר מר מ ט לא אמר כמר. תוס [ב״ב] פ׳ מי שמת קמ ז א׳ [ד״ה מניין]: 250. זמנין דמצי לאיתויי מן משנה וקמייתי מן בריתא לתרוצא אגב אורחיה אי משבשתא היא. תוס׳ [ב״ב] פ׳ מי שמת קנ״ט ב׳ [ד ה אמר]: 251. תימא הוא אם התלמוד מביא ענין אחד שני פעמים במסכתא אחת. תוס׳ [ב״ב] פ׳ מי שמת קנ״ט ב׳ [ד ה ההיא]: 252. לפעמים אימר והוינן בה ובמסקימה לא הוי בה תלמודא ההיא ההויה דקאמר. תוס׳ [ב״ב] בפ׳ גט פשוט קס ד [צ״ל קס״ט] ב׳ [ד״ה חזקה]: 253. לפעמים אומר במאי קמפלגי ומתוך כך רוצה לידע פי׳ דבריתא. רשב״ם [ב״ב] פ׳ גט פשוט קצ״ט [צ ל קס ט] ב׳ [ד״ה קמפלגי]: 254. מהסוגיות המתחלפות בהמקבל [ב״מ קי ב א׳] בעו מיניה מרב ששת קבלן עובר בבל תלין או לאו. אומן קונה בשכרו [צ ל בשבח] כלי או לאו. ובהגוזל קמא [ב״ק צ ט א׳] משמע שלא שאלו ממנו אם אומן קונה בשבח כלי או לאו. תוס׳ בתרא פ׳ גט פשוט קע ו א׳ [ד״ה גובה]: 255. אין דרך התלמוד להביא דברי אמורא אחר שמוכיח ענין אחד והתלמוד לא דחה ההיא אוכחתא ושיפסוק אחר כך הפך אותה אוכחתא מבלי שום טעם. ממפרש אחד על סנהדרין נראה הר ן ז״ל בפ ק על ההיא [ו א׳] דהלכתא פשרה צריכה קנין דכיון דרב אשי הוכיח בסמוך ש מ פשרה אינה צריכה קנין וכו׳ והתלמוד לא דחה ההיא אוכחתא ופסק והילכתא פשרה צריכה קנין ודאי אין זו שטת התלמיד עד שבתוס׳ מכח קושיא זו גורסין בדברי רב אשי ש מ פשרה צריכה קנין ע״ש: 256. בכל מקום שאימר אמורא אחד מסתברא מילתיה דפלוני לאו טעמא דנפשיה הוא ולאותו אמורא לא ס ל דא כ הוה ליה למימר והאלי ם אמרה פלוני אפי׳ בכך וכך כדאשכחן בפ ק דגיטין [י ג ב׳] מסתברא מילתיה דרב בפקדון וכו׳ עיין בתוס׳ סנהדרין פ׳ זה בורר ל א א׳ [ד ה הוא]: 257. אשכחן דמיירי תלמידא בדבר שאינו הווה כמו לעשות כסוי לארון מב ח לריש י ז ל שפירש שגולל הוא דף הנתון לארון לכסוי. וכן בפ׳ בהמה המקשה [חולין ע׳ א׳] הדביק שני רחמים יצא מזה ונכנס לזה תוס׳ [סנה׳] פ׳ נגמר הדין מ ז ב׳ [ד ה משיסתום]: 258. כשהתלמוד רוצה להקשות פלוני מ״ט לא אמר סברתו כפלוני הוא אומר כך ופלוני מ״ט לא אמר כפלוני דבהאי לישנא רגיל תלמודא בכל דוכתא. וכשאומר התלמוד מאי טעמא לא אמר מהאי טעמא כמו שאומר בפ׳ נגמר הדין [סנה׳] מ ז ב׳ ורבא לא אמר מעגלה ערופה וכו׳ אין כוונתו לומר מפני מה אמר סברתו של אביי שלומד מעגלה ערופה אלא ר״ל מאי טעמא לא אמר טעמו מעגלה ערופה וכו׳. תוס׳ שם [ד ה מ ט] דלא כרש״י ז״ל ע״ש: 259. הרי זה בא ללמד ונמצא למד לדעת התוס׳ רוצה לומר אף ללמד [סנה׳] פ׳ בן סורר ע״ג א׳ [ד״ה הרי]: ולדעת רש״י ז״ל נראה כבא ללמד ונמצא למד. [שם] בפרק ארבע מיתות ב״ד נ״ד א׳: 260. לפעמים אנו אומרים פלוני כפלוני ס״ל והוי

ב׳ [ד״ה ומר]: 238. לפעמים קאמר כולהו ס״ל וכו׳ ומקשה וליחשוב ר״פ ור״פ ומשני להו ואע״ג דאיכא תנא אחרינא דס״ל הכי בדוכתא אחריתי לא קאפריך מיניה דדוקא מהנהו פריך האחד לפי שהוזכר באותה בריתא והאחר לפי שהיה רבו של אחד מאותם שזכר דס״ל הכי ומסתמא מרבו שמיע ליה. תוס׳ [ב״ב] פ׳ הספינה ע״ט ב׳ [ד״ה ור׳ אלעזר]: 239. זמנין קאמר וכדר״פ אמורא ולא הוה צריך ליה אלא אגב אורחיה אשמעינן ההיא דההוא ר״פ. הרשב״א [ב״ב] פ׳ הספינה על ההיא דוכדר׳ יוסי בר חנינא פ״א א׳ [ב׳]: 240. כוחא דחייובא עדיף. תוס׳ פ׳ שבועת הדיינים מ׳ א׳ ד״ה להודיעך כחו דר״ג: 241. דרך התלמוד דקא פריך לפי הפשט אעפ״י שיש נסתר בענין כההיא [תענית ה׳ ב׳] דיעקב אבינו לא מת דקא פריך תלמודא לפי הפשט והאומר לא אמרו אלא לענין נסתר. וכן בפ׳ אלו מגלחין [י״ח ב׳] ת״ש ויקנאו למשה במחנה מלמד שכל אחד קנא לאשתו ממשה ומשני התם משום שנאה הוא דעבוד והתם ודאי לא כפשטיה היא דח״ו משה שהיה מונע עצמו מאשתו יאמ׳ עליו שחשדוהו מנשותיהם אלא ודאי על שהיה משה מדבר עם השכינה שנקראת כלה וארוסה והתורה נקראת מאורסה והיו מקנאים בו כאלו בא על ארוסתם כמ״ש [פסחים מ״ט ב׳] הלומד תורה בפני ע״ה כאלו בא על ארוסתו בפניו ומשום שהיו אומרים הענין בלשון קלון ולא היו מפרשין דבריהן על איזו אשה היו אומרים חשב להם כאלו חשדוהו בנשותיהם ואפ״ה קמקשה מינה לפי פשט. עכ״ד מפרש למ״ק והוא ה״ר חיים בר דוד תלמיד הרשב״א ז״ל: 242. לעולם הקושיא הראשונה אין התלמוד אומרה בלשון ת״ש אלא בלשון מיתיבי אלא [מצינו] ת״ש אעפ״י שהיא הקושיא הראשונה. רשב״ם [ב״ב] פ׳ הספינה פ״ו ב׳ [ד״ה ת״ש]: 243. לפעמים אומר בתלמוד כדר״פ והויא משנה כההיא דפ׳ המוכר הספינה [ב״ב] פ״ו ב׳ כדאמר׳ רב כהנא שנתות היו בקין [צ״ל בהין] והיא משנ׳ בר״פ דמדות או פסוק כההיא דכתובות [כ״ב ב׳] וביבמות [כ״ד ב׳] כדאמר רב אשי ולזות שפתים הרחק ממך אלא משום דמרגלא בפומיה. הר״ן ז״ל בחידושין לפ׳ הספינה [ב״ב]: 244. דרך התלמוד מוציא דרשא אחת מפסוק אחד ובמקום אחר מוציא אותה דרשה עצמה מפסוק אחר. תוס׳ פרק שבועות העדות ל״א ב׳ בשני דיבורים [ד״ה ורואה וד״ה שלא] שם: 245. כשאומר אי איתמר בהא ולא איתמר בהא בפירושו אי איתמר בחדא מנייהו ולא איתמר באידך איזו מהם שתהיה. אבל כשאומר אי איתמר בהא ולא איתמר בהא [צ״ל בהך] אין הצריכות אלא על אחת מיוחדת מהם. הרשב״א [ב״ב] פ׳ בית כור [ק״ה ב׳] על ההיא דאסתרא מאה מעי ע״ש: 246 לפעמים דורש הפסוק בפסקי פסקי ואומר זה פלוני והויא מילתא דפשיטא אלא אגב נררא דדרשא בשאר פסוק קאמר לה בפ׳ יש נוחלין [ב״ב] קי״ח ב׳: אבינו מת במדבר זה צלפחד מילתא דפשיטא היא דהא כתיב לעיל בנות צלפחד אלא אגב גררא דהנך שאר דרשות שדורש עוד בפסוק קאמ׳ לה. וכן בקמא ספ״ק [י״ז א׳] וכבוד עשו לו במותו זה חזקיה מלך יהודה עיין שם ברש״י ז״ל: 247. לפעמים אומר שנא׳ ולא קאי אמאי דסליק מיניה בפ׳ יש נוחלין [ב״ב קכ״ב א׳] ולא נתחלקה אלא בכסף שנא׳ בין רב למעט האי שנא׳ ארישא קאי שאמר לא נתחלקה אלא לי״ב שבטים. הראב״ד

מיתות [נ״ב ב׳] תנן אלו הן הנהרגין וזאת ההלכה היא בפרק ואלו הנשרפין [ע״ו ב׳] ממסכת זו ר״ל ממסכת סנהדרין: ואמנם אמרם תנן התם שהוא נאמר על מסכת אחרת מאיתו הסדר עצמי היא באמרם בתחלת מסכת סוכה [ב׳ א] תנן התם מבוי שגבוה. וזה המאמר הוא בתחלת מסכת עירובין מסדר מועד עצמו. וכן אמרו בתחלת מסכת עירובין [ב׳ א׳] תנן התם סוכה שגבוהה. ואמנם אמרם תנן התם על מה שהוא ממסכת אחרת מסדר אחר הוא באמרם בתלמוד הישותפין [כ ב ט א׳] תנן התם אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום וזה בפאה [פ״ח מ״ז] מסדר זרעים עכ״ל ז״ל: .229 עוד כתב ש״ם וז״ל מועתק: וצריך אתה לדעת שבקצת מקומות שאמרו בהם תנא דר׳ ישמעאל רמזו בזה אל תורת כהנים וריבם מזולתה ואם תדקדק זה בתלמוד תמצאם לקוחים מתורת כהנים ומזולתה כפי מה שאמרנו ע״כ: .230 לפעמים אנו אומרים משנה ובריתא דייקא ופי׳ מתוך מה שאמרו במשנה ובבריתא שנראות כסותרות זו את זו יש לדקדק כן. הריטב״א ז״ל ישלהי פ׳ שבועות שתים בתרא [כ״ט ב׳]: .231 זמנין דדחי תלמודא סברות מסברא דנפשיה ודוכתיה במס׳ ברכות פ׳ כיצד מברכין [מ ב ע תוס ד ה אמר] ובדוכתי אחריתי. חידושי הריטב״א לכתובות פ׳ נערה [נ ג א׳ ד ה בתר דבעי]: .232 זמנין דקאמר ולית הילכתא ככל הני לישני ולא ידחה כולהו ויש כיוצא בו בפרק במה מדליקין [שבת כ״ד ב׳] לפירוש ר״ת שפירש שם ומיהו משום תרתי בלחוד לא הל״ל ככל הני. הריטב״א כתובות פרק נערה [נ״ד א׳ ד״ה תשלום היר]: .233 קרי להול המועד דאסור דאוריתא לפי שיש לה אסמכתא מן התורה לאפיקי אבל שאין לו אסמכתא אלא מדברי קבלה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל. א״נ חול המועד יש לו עיקר מן התורה דאיכא למגזר אטו י״ט. תוס׳ פ״ק דע״ז כ״ב א׳ [ד״ה תיפיק]: .234 לפעמים תיפס בגמרא לישון הפסוק ולאו מקרא יליף אלא גמרא דתלמודא הוא. תוס׳ [ב״ב] פ׳ חזקת נ׳ ב׳ [ד״ה ר׳ אלעזר]: .235 לפעמים מותיב לחד אמורא ומתרין לה והדר תו מקשה ההיא קושיא גופה לאמורא אחר שאמר אותה מימרא בעצמה ומתרין לה כתירוצא קמא דלישני המימרות נקישי׳ בבית המדרש. רשב״ם [ב״ב] פ׳ חזקת נ א ב׳ [ד״ה מיתיבי]: .236 לפעמים דריש דרשא מפסוק אחד ולאו דוקא דההוא פסוק מוקי לה למילתא אחריתי אלא משום דפשטיה דקרא משתמע הכי והרבה כיוצא בזה בתלמוד דלקמן [יבמות ס״ט א׳] אמרינן לאפוקי מצרי שאין זרעו פסול לכהונה דכתיב בנים אשר יולדו להם דור שלישי ועיקר דרשא מכי אם בתולה מעמיו וכו׳ בתולה הבאה משני עממים כדאיתא בפ׳ הערל [יבמות ע״ז ב׳] ובסנהדרין [ל״ד ב׳] נגעים ביום מנא לן דכתיב וביום הראתו והא דרשא דאביי הוא אבל רבא דייק לה במסכת משקין [ח׳ א׳] מדכתיב כנגע נראה לי ולא לאורי וכן בפ״ק [צ״ל בפ״ב] דמגילה [כ׳ א׳] אין מוהלין אלא ביום דכתיב וביום השמיני ימול בשר ובמסכת שבת [קל״ב א׳] תפיק מביום השמיני ביום ואפי׳ בשבת. ובלילה נפקא לן מבן שמנת ימים. עכ״ל הרשב״א ז״ל בחידושיו ליבמות פרק אלמנה לכהן גדול [ס״ז ב׳]: .237 כשאמר פלוני ופלוני ופלוני כולהו ס״ל לפעמים לא קחשיב אלא אותם השנויים במשנה לבד. תוס׳ [ב״ב] פ׳ הספינה ע״ו

להקשות עליהם שם הואיל ובמקום שנאמרו שם דברי האמורא ההיא בעצם הוקשה לו שם קושיות אחרות וקושיא זו לא הוקשה אותה לו. רשב״ם ז״ל פ׳ חזקת ל״ה א׳ [בסוף ד״ה אין]: .223 פעמים מפריש התלמוד הסיפא של המשנה ועושה ממנו פיסקא קודם הרישא. בבתרא פ חזקת ל״ה ב מפרש הרישא [צ״ל הסיפא] שהיא חזקתן ג׳ שנים מיום ליום קודם שמפריש הרישא שהיא והעבדים וכו׳ וכתוב שם בתוספי הרא״ש ז״ל הטעם משום דאגב דאיירי לעיל באימר לפירות ירדתי בהנהו עובדי דחזקה אייתיו משנה דהזקתן ג׳ שנים משום דבעי למייתי עלה הא דרב זביד דקאמר רבא עלה אי טעין ואימר לפירות הורדתני עב״ל: .224 סוגית התלמוד כך היא דמעיקרא ראיה [צ״ל דאיך] אי אמרת להאי גיסא איכא קושיא ואי להאי גיסא איכא קושיא. ומשני לעולם כדקאמ׳ והדר פריך ואכתי תיקשי מאי שנא ולא הדר מפרש כדפריך מעיקרא. תוס׳ הרא״ש. ולדעת רשב״ם ז ל אם הוזר ומקשה הקושיא ראשונה עצמה יש לו לפרש כמו שפירש בראש׳ כדפריך לעיל פ׳ הזקת ל״ה א׳ [צ ל ל״ה סע״א] על ההיא דמאי שנא יהודה וגליל וכו׳: .225 לפעמים מביא התלמוד דברי אמורא אחד ואחריו אומרים הילכתא בהפך מדברי האמורא ההוא והוי ממסקנא דמילתיה דההוא אמורא. כן כתוב בתוספי הרא״ש ז״ל [ב ב] פ׳ חזקת [מ״ה א׳ וב׳] על ההיא דאמר רבא לא אמרו אלא בשדה סתם אבל בשדה זו וכו׳ והלכתא כבולהו תליוה וזבין זביניה זביני דהוי ממילתיה דרבא. וכן בפרק מצות חליצה [יבמות ק״ה ב׳] והילכתא עד שתביא שתי שערות הוי ממילתיה דרבא דאמר לעיל מינה בסמוך עד שתגיע לעונת נדרים. וכן פר״י התם מכח קושיא אחת. וכן בפ׳ כל השעה [פסחים ל׳ ב] גבי הנהו סיכיני דפסחא וכו׳ דאמר רב אשי קמייהו בעינא [צ״ל קתייהו בטינא] וכו ומסיק רב אשי גופיה אידי ואידי ברותחין ע״כ: .226 זמנא דקאמר דילמא לאפוקי מדפליגי ולא משום דלית ליה אלא כלומר דלא סביר לן הכא כפלוני. תוס׳ פ׳ שלישי דשבועות כ״ו ב׳ ד״ה שאני התם וכו׳: .227 יש במאי קמפלגי והוי כמו מאי בנייהו. בתרא פ׳ י״נ קל״ב: .227a לפעמים קאמר מאי בנייהו ולאו דוקא דפשיטא הוא דההיא מילתא דקאמר איכא בנייהו אלא משום דפליגי לקמן בההיא מילתא גופה אתא לפרושי. חידושי הרמב״ן ז״ל [ב״ב] פ׳ חזקת ל״ז א׳ [מ׳ ב׳ ד״ה ואיכא]: .228 כתב ה״ר סעדיה גאון ז״ל בדרכי התלמוד שלו שחיבר בלשון ערבי וז״ל מועתק: וצריך אתה לדעת שבין אמרם תנן לאמרם תנן התם הפרש רב והוא שכשאומרים תנן מבלתי שיצרכו מלת התם הם רומזים אל הלכד שבאותו פרק או אותה המסכתא עצמה לא אל זולתה מן המסכתות האחרים. וכשאימרים תנן התם אין כונתם על הלכה שבאותו הפרק אי באותה המסכתא אלא בזולתה מ׳ המסכתות תהיה אותה המסכתא האחרת באותו הסדר עצמו או בסדר אחר לא יתחלף המשפט בזה ולשון התלמוד יאמת זה אם נצולו הנוסחאות מהטעיות. ואמנ אמרם תנן שהוא נאמר על אותו הפרק הוא ממה שאמ׳ בתלמוד השותפין [ב״ב ד׳ ב׳ תנן המקיף את חבירו משלש רוחותיו וזה הוא באותו הפרק עצמו רצוני לומר פרי השותפין. וממה שהוא נמצא באותה המסכתא עצמה בזולת אותו הפרק בתלמוד ד

מלקות ואין ר״ל אלא מכת מרדות. ריב״ש פ״ז: .212 לפעמים אומר בגמרא רחמנא והוי רבנן פי׳ דלא הויא אלא מדרבנן. מציעא בתוס׳ פ׳ הפועלים צ״ב ב׳ [ד״ה לא זכי]: .213 אע״ג דשפיר אוקי למתני׳ באוקמתא הדא השתא דאיתי בריתא דצריך לאוקמיה באוקמתא אחריתי מוקי נמי למתני׳ בההיא אוקמתא גופה משום דס״ל לאוקמיה מתני׳ דומיא דבריתא. תוס׳ [ב״מ] פ׳ הפועלים צ״ב ב׳ [ד״ה מאי לאו]: .214 טפי עדיף לאוקמי מתני׳ כפשטה ואפי׳ דהויא לה כר׳ עקיבא בלחוד ולא מוקמינן לה בשנוייא דחיקא וכ״ע דלא איכפת לן אי אתיא כר׳ עקיבא בלחוד משום דכולהו סתמי אליביה נינהו. חידושי הרשב״א [ב״מ] ס״פ הפועלים [צ״ב ב׳ ד״ה הא דאמרינן והשתא דתני רב זביד כר׳ אושעיא וכו׳: .215 שטה דתלמודא למנקט דרשא דרגילא טפי אי דניחא ליה למשמ׳ דקרא אע״ג דההיא דרשא לא קיימא ואירחייא לה דלא משגחינן בלשנא דוקא דהלכתא והרבה כיוצא כזו בתלמוד. חידושי הרמב״ן והרשב״א והר״ן ז״ל למציעא פ׳ הפועל [פ״ח א׳] דבור ומר סבר כנפשך כך נפשו של פועל וכו׳: .216 זמנין דקאמר ילפינן זה מזה כמו ילפינן מציאה מגט דאמרינן בפ״ק דמציעא י״א א׳ והוי מדרבנן אע״ג דאמר ילפינן לאו משום דלהוי מדאו׳ וכה״ג אשכחן בפ״ק דיבמות [י״ט ב׳] ובפ״ק [צ״ל ובפ״ב] דקידושין [מ״ד א׳] גמרי קידושין מקידושין גמר מילי דיבמה מסילי דיבמה כמאמר רבנן. תוס׳ פ״ק דמציעא שם [ד״ה ילפינן]. ותוספות שאנץ: .217 לפעמים אומר טעם אחד אע״ג דבדוכתיה אידחייא. ליה ההיא טעמא מ״מ נקיט ליה משום דמעיקרא בדוכתיה הוה קס״ד ההוא טעמא תוס׳ [ב״ב] פ׳ לא יחפור י״ח א׳ [ד״ה דטירייה]: .218 לפעמים אומר ומודה פלוני אע״ג דלדידן נמי הוה הכי אלא משום דהוא פלוני איירי בה ושייכא ליה הודאה במלתא אמרינן ומודה וכה״ג איכא תרי בפרקין דלא יחפור. חידושי הרמב״ן ז״ל לבתרא פ׳ חזקת כ״ה ב׳ [כ״ט א׳ ד״ה ומודר]: .219 הפרש יש בין כשאומר מפני מה אמרו דבר פלוני אסיר שאז ר״ל שלא נאסר בימי הראשונים אלא חכמים אחרונים נהגו בו חשש איסור ובאומ׳ מפני מה אסרו אינו כן. הרשב״א [ע״ז] פ׳ אין מעמידין משם הרמב״ן ז״ל בישם רבותינו הצרפתים ז״ל על ההיא דאמרו שם ל״א ב׳ דרב פפא הוו מפקי ליה לשכרא אבבא דחנותא ושתי וכו׳ והקשו והא שכר מישום חתנות הוא כדאיתא התם ואמאי לא אמרי׳ נמי הכי כפת דמישום חתנות הוא אלא אמרינן [שם ל״ה ב׳] לא תשתעו מיניה דאיכו דאכיל נהמא דארמאי אבי מצרי. ותרצו דשכר לא נאסר בימי הראשונים וכו׳: .220 לפעמים נותן צריכות ואומר שכן צד חמור וכו׳ ולא הוי האי עיקר צריכותא אלא יש שום פירכא אחריתי דלא מצינא למילף ולא חש התלמוד ובטעם מועט מסתלק לומר דצריכי. תוס׳ [כתובות] פ׳ אלו נערות ל״ב ב׳ [א׳ ד״ה שכן]: .221 לפעמים אומר התלמוד על מעשה שאירע היינו דר׳ פלוני ואין מעשה זה דומה לאותו דין ולא ללמוד ממנו הוא בא דהאי מעשה מילתא דפשיטא הוא דהוי דינא הכי כדקאמ׳ אלא דומיא בעלמא מדמין אותו. רשב״א ז״ל [ב״ב] פ׳ לא יחפור ל״ג ב׳: .222 אין שטת התלמוד שמביא דברי אמורא אחד במקום אחד אגב גררא

היה. אלמלי ביו״ד ר״ל אלו היה. תוס׳ מגלה כ״א [א׳ ד״ה אלא לא]: 198. מאי
דאמרי׳ אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דוקא היכא דליכא אלא תרי מיעוטי אבל
היכא דאיכא תלת מיעוטי בזה אחר זה בחד קרא כולהו אתו למעוטי. ירושלמי
דהוריות פ״ק [ריש הל׳ א׳]: 199. אורחיה דתלמודא מיית׳ חד דרשא ולא היא
אלא ליחידאה אע״ג דלרבנן מקרא אחרינא מפקי לה להך מילתא כיון דדינא לכ״ע
הכי הוי. פ״ק דקידושין הר״ן תח״כ ב׳ [ג׳ ב׳ ד״ה מנינא]: 200. אורחיה דתלמודא
למנקט ה׳ למניינא היו ה׳ תובעין אותו וכו׳ [שבועות ל״ו ב׳] גזל אחד מחמשה וכו׳
[יבמות קי״ח ב׳]. חמשה שנתערבו ולדותיהן [שם צ״ה ב׳] אבל ג׳ לאו אורחיה למנקט כיון
שכך שוים שנים כמו שלשה. תוס׳ ש א נ״ץ פ״ק דב״ק [ט׳ א׳] דבור מספקא ליה וכו׳:
201. זמנין דקאמר אינו רשאי והוי פירושו אינו חייב. הר״ן לקידושין פ״ק תרל״ה
א׳ [ל״ג א׳ ד״ה מכאן אמרו]: 202. כל מה שאפשר להעמיד שבעל התלמוד אינו
חוזר מסברתו הראשונה נעמיד. תוס׳ קמא פרק כיצד הרגל כ״א ב׳ [ד״ה אדם]:
203. פעמים מדקדק בתלמוד ענין אחד שנראה שהוא מלשון המשנה שמביא ואינו
אלא לפום מאי דאתמר התם בדוכתא. תוס׳ [ב״ב] שם כ״ב [ב׳ ד״ה והא]: 204. זמני׳
דקאמר תלמודא סתם לן תנא בהא כפלוני ואין בר פלוגתיה חלוק עליו באותו
ענין דמקרא דרשי׳. תוס׳ פ״ב דב״ק כ״ג ב׳ דיבור איזהו מועד: 205. לפעמים
התלמוד אומר לימא ר״פ סבר הכי דאי הכי וכוליה ואעפ״י שבעל אותה הסברא השני׳
אתותב בדוכתא אחריתי מ״מ הוה ליה ניחא שתהיה סברתו כמו האחר מפני שאותו
האחר הוא תלמידו ובנו ורוצה שיהיה לשניהם סברא אחת. תוס׳ פ ק דב״ק ה׳ א
[ד״ה דאי]: 206. מצאתי כתוב בספר סדר עולם שחבר הרמב״ם ז״ל הסיוע
הוא הבא לחזק הלכה קלה לקיימה להיותה הלכה מחוזקת וסי׳ לימא מסייע ליה
עכ״ד. עוד יש שם. כל מקום שיאמר מהא היא בריתא וכשיאמר מהכא היא שמעתתא
עוד שם. לאפוקי מדר״פ אמר׳ לפעמים אעפ״י שלא נולד ופי׳ הענין לאפוקי מסברה
כדאמרי׳ ריש כתובות [ב׳ ב׳] דאמרינן התם לאפוקי מדרבותנו והכונה על ר׳ יהוד׳
הנשיא שעדיין לא נולד ע״כ: 208. לפעמים אומר התלמוד בשלמא וכו׳ ולא קא
ההוא בשלמא לבסוף. תוס׳ [כ״מ] ס׳ הרבית ע״א ב׳ [ד״ה בשלמא]: 208. דר
התלמוד להקדים המאוחר שהקדים כניסה שהיא בסוף היום ליציאה. פ״ג ב׳ בנ
הפועלים במציעא בתוס׳ [ד״ה פועל]: 209. לפעמים דורש בתלמוד דרשא אח
ממלה בפסוק ואעפ״י שאינה מכרחת להדרש בפסוק מ״מ מפני שהמלה הסמוכ׳
לההיא דרשא בהכרח גם זו לדרשא. מציעא פ׳ הפועלים פ״ו ב׳ מדוטוב לדרשא רך גנ
לדרשא: 210. יש בתלמוד הרבה שלא שנאן לעצמן אלא ללמוד בהם בכיוצא ב׳
כההיא דאמר רב פפא בפ׳ הפועלים [ב״מ] פ״ח א׳ הבא בתאנה העומדת בחצ
תאנה אינה חייבת במעש׳ אלא מדרבנן דמדאוריתא לא מחייב אלא דגן תירוש ויצה
והתם משמ׳ דכולהו מודו דמדרבנן חצר קובעת אלא ודאי ללמוד מהם לדלית קאמ
שחייבת במעשר מדאוריתא והכי קאמר בתאנה ואי דייקת בה ואמרת תאנה ל׳
דאוריתא מקמא דגפן. חידושי הרמב״ן ז״ל שם: 211. לפעמים הזכירו בגמו

סוגיא ומקשה עליה ובסוגיא אחרת דשייכא איתה קושיא לא פריך לה צריך לתת טעם.
עיין [פסחים] ס״פ תמיד נשחט [ס״ה ב׳] ובפ׳ שני שעירים [יומא ס״ז ב׳] ברש״י
ז״ל ואף בתוס׳ לא אמרו התם אלא משום דהא ישני ליה במקום אחר הא לא שני
ליה הוה נראה הותק ועיין בתוס׳ פ״ק דב״ב י״ב [א׳ ד״ה אטו חכם] וביומא פ״א
י״ז [צ״ל פרק ו׳ ס״ז ב׳ ד״ה אטו] עיין: 183. פעמים מסתפק התלמוד בענין אחד
ואח״כ מביא ראיה מברייתא שממנה יש גלוי לספק ההוא דלעיל די״ל אכתי לא קא
הוה ידע לברייתא. תוס׳ פ״ב דיומא כ״ו [ב׳ ד״ה ההיא]: 184. זמנין דתלמודא אוקי
אוקמתא ללא צריך אלא קושטא דמילתא קאמר. תוס׳ פ״ק דנדרים י״ג [ד״ה באומר]
ובפ״ק דיבמות ד׳ [ב׳] גבי יתבלת עמרא היא ופעמים דלאלומי פרכיה היא דקאי הכי.
תוס׳ [פסחים] פ׳ מי שהיה טמא כ״ג [ב׳ ד״ה וקאמרת]: 185. כתב מהר״י קולון
שורש קל״ו ק״ג אין להמית קושיות והויות ותירוצין שבתלמוד להיות של התוס׳
שהרי התלמוד בא לפרש אפי׳ הדברים הפשוטים מש״כ בתוספות ואדרבה מרגלא
בפומייהו דחברייא לישני דעת התוס׳ כשמקשים קושיות גלויות התרוץ ע״כ:
186. פעמים מייתי דברי דאמורא על המשנה או הברייתא דבעי לאקשויי מיניה מפני שלא
נעשה פירוש אחר בהם. תוס׳ [סנה׳] פ׳ זה בורר כ״ג [ב׳ ד״ה ואמר]: 187. פעמים
מביא דברי(ם) דאמורא על הברייתא ללא צריך אלא לרווחא דמילתא או כאשר נודע
דההיא ברייתא לא מתניא בי ר׳ חייא. תוס׳ ריש שבת [ג׳ א׳ ד״ה אתמר] גבי נזרקה
מפי חבירה כסברת ר״י שם: 188. פעמים סוגיא אחת סומכת על האחרת ומקצרת.
תוס׳ [ריש] פ״ק דנדרים. ובפ׳ מי שאחזו [גטין] ע״ב [א׳ ד״ה ומשום]. והר״ן
בנדרים פ״ק י״ב [א׳]. ובפ״ד דנדרים ל״א [סע״א]: 189. כתב ה״ר שמשון מקוצי
פ״ק דר״ט דבכל התלמוד לא מצינו איכא דאמרי שהוא הפך מן הראשון אבל
מצינו ללישנא דברי הכל ולאיכא דאמרי בהא נמי פליגי: 190. סתם זו ר״פ ליה
לא ס״ל ובפ׳ בית כור [ב״ב] ק״ה א׳ איכא זו וס״ל תוס׳ [ב״ב] פ׳ חזקת ל״ה א׳ [ד״ה
ומאי שנא] והר״ן [כתובות] פ׳ אלו נערות [מ׳ ב׳ ד״ה זו דברי ר״מ]: 191. כשאומר
כגון זו למדין ממנה דבר הדומה לו קצת אע״ג דלא דמי לגמרי. מרדכי [ב״ק] סוף
פ׳ הגוזל [בתרא סי׳ קפ״א] ובקולון שורש ט׳ י״ב: 192. לפעמים מביא ראיה תחלה
מדברי קבלה והדר מייתי ראיה מן התורה וה״ק אי לא היה לו פסוק מן התורה יש
לנו ללמוד מדברי קבלה. תוס׳ שלהי יומא [ע״ז א׳ ד״ה דתנן] ובריש קמא [ג׳ א׳ ד״ה
אצטריך] גבי כאשר יבער הגלל עד תומו: 193. כל צריך הוא מדרבנן דאי
מדאוריתא חייב מבעי ליה. נמקי יוסף [יבמות ריש] פ׳ הערל [ד״ה ועוד תניא
משוך]: 194. אין להקשות אם מביא אחר פסוק המשנה לראיה דלא פריך ויהודה
ועוד לקרא אלא משום דמייתי ליה בלשון ועוד אבל היכא דלא מייתי ליה
בלשון ועוד לא קשי מידי. תוס׳ בתרא ס״א ב׳ [א׳ ד״ה ואי בעית]: 195. דרך
התלמוד שמפרש המשנה ואחר כך מאריך. תוס׳ בתרא ס״ט א׳ [ד״ה ולא]:
196. זמנין דשביק מלאתויי מתני׳ ומייתי ברייתא דברייתא משבשתא היא ואגב אורחיה
מתרץ לה. תוס׳ בתרא קנ״ט ב׳ [ד״ה אמר]: 197. אלמלא באל״ף ר״ל אלו לא

למתני האי לישנא משום דלא נטעי. תוס׳ [ב״מ] פ׳ הזהב נ״ב א׳ [ד״ה ותנא]:
168. זמנין דתלמודא לא מייתי ראיה אלא ממשנה דאיתניא בקדמיתא אע״ג דה״מ
לאתויי ראיה מאידך משנה. תוס׳ קמא ס״ה א [ד״ה גופא]: 169. לפעמים אומר
בתלמוד א״ל פלוני וכו׳ ולא אמר זה לו מעולם אלא בני הישיבה היו מתרצין כן
אליביה דאותו אמורא. תוס׳ קמא ע״ג ב׳ [ד״ה א״ל אביי]: 170. אין דרך התלמוד
לומר איתמר נמי אחר שכבר סתר דבריו לתוספות ולרשב״א ז״ל לא חייש. בקמא
ע״ה א׳ [ד״ה אמר ליה]: 171. כל אמרי בי רב לדעת רשב״ם ורש״י הוי רב המנונא
וכתב רש״י ז״ל דיקא היכא דמוכח דהיינו היכא דאמר רב הונא אמרי בי רב. ולדעת
התוספות הוא רב הונא. תוס׳ קמא ע״ה א׳ [ד״ה א״ל]. ורשב״ם ז״ל [ב״ב] פ׳
בית כור ק״ה ב׳ [ד״ה בפ״ק דסנה׳]: 172. דרך התלמיד שאומר דבר כאלו קים ליה
ממקום אחר. ברייש קידושין [ג׳ ב׳] ובפ׳ נערה [כתובות מ״ו ב׳] גבי קידושי הבת לאביה
קאמר וכ״ת נילף מבשת ופגם אע״ג דבושת ופגם גופיה לא קים ליה דאביה הוא אלא
מקידושין. [כתובות] בס״פ אלו נערות [מ׳ ב׳]. תוס׳ קמא ע״ז ב׳ [סד״ה כל היכא]:
173. זמנין דקאמר בתלמודא מילתא לסימנא בעלמא דבכל דוכתא דאמרינן שבח נעורים
לאביה לאו דמפיק ביה מבנעוריה בית אביה דברייש פ״ק דקידושין [ג׳ ב׳] ובאלו נערות
[כתובות מ׳ ב׳] אמרינן דההיא בהפרת נדרים הוא דכתיב ולא ילפינן מיניה לשאר
דברים אלא לסימנא בעלמיה נקטיה. תוס׳ [ב״ק] פ״ק החובל פ״ז א׳ [ד״ה כיון]:
174 לפעמים אומר תניא כותיה דחד אמורא ואינה ראיה אלא כפי דעת אמורא אחר
וישמא אינו [צ״ל אותו] שהביא תניא כותיה אינו אלא אותו אמורא האחר עצמו. תוס׳
[ב״ק] פ׳ החובל פ״ט ב׳ [ד״ה מ״ט]: 175. זמנין דתני פטור אעפ״י שאין צד חיוב
כההוא דאמרינן פרק החובל החובל בעצמו פטור. תוס׳ [ב״ק] צ״א ב׳ [ד״ה החובל]:
176. לא אמרינן כי שכיבנא נפיק פלוני לותי דתריצנא מתני׳ כותיה בשביל שהיה
מתרץ משנה אחת כמותו אלא משום שהיה רגיל לתרץ המשניות כמותו. תוס׳ פ׳
הגוזל תניין ק״א ב׳ [ד״ה דמתריצנא]: 177. זמנין דקא׳ תלמודא דתני ר׳ חייא והויא
משנה משום ע״י ר׳ חייא שנאה ר׳. תוס׳ מציעא ו׳ ב׳ [ד״ה דתני]: 178. אורחיה
דתלמודא לאתויי בהדיא מאי דמשתמע מדיוקא. חידושי הרשב״א ז״ל [חולין] פ׳ השוחט
[כ״ט א׳ ד״ה חדא] ועיין בתוס׳ [מנחות] פ׳ הקומץ י״ז ב׳ [א׳ ד״ה הקומץ]: 179. פעמים
בגמרא אינו חושב לטעם הטעם הנאמר במשנה. עיין בתוס׳ [סוכה] פ׳ הישן כ״ד [א׳
ד״ה ר׳ יהודה]. ובפ׳ בכל מערבין [עירובין] ל״ח [א׳ ד״ה אי]: 180. דרך התלמוד שמחזר
לדקדק מרישא אע״ג דמסיפא היה יכול לדקדק זה בהדיא. [שבת] פ׳ כירה ט״ל [ב׳
ד״ה אלא]. ופ״ק דעירובין י״ו [ב׳ ד״ה אימא]. ובפ׳ נערה [כתובות] נ״א [א׳ ד״ה
אתאן] ובפ׳ לא יחפור [ב״ב] כ״ז א׳ [ד״ה הא]: 181 ולאו אורחיה דתלמודא שיביא
סוף הבריתא לדקדק על מה שמפורש בראשה אע״ג דאשכחן שמדקדק ברישא מאי
דמפורש בסיפא. הר״ן ז״ל [סנה׳] בס״פ כהן גדול [כ״ב ב׳] על ההיא דמכלל דרבנן
אסרי. ובתוס׳ נכדו של ה״ר שמשון ז״ל כתוב שם דאשכחן נמי שמביא סוף
הבריתא לדקדק על מה שמפורש בראשה ע״ש: 182. לרש״י ז״ל כשהתלמוד מייתי

דברי האמורא הראשון אלא לישנא דתלמידא היא. תוס׳ [ב״מ] פ׳ המפקיד מ״א [צ״ל מ׳ א׳ ד״ה וכן]: 153. זמנין דתלמודא מפריש השתא מאי דקאי אמסקנא והדר שקיל וטרי עליה לברוריה כיוצא בזה בתלמוד. חידושי הריטב״א ז״ל פרק שלישי דשבועות [כ״ה א ד״ה בהטאות]: 154 כשאומר התלמוד תנן סתמא כפלוני איני מוכרח שיהיו כל חלקי המשנה כמותו אלא אפי חלק ממנה. תוס׳ קמא פ׳ הגוזל ק׳ א הבור וטיהר את הטמא: 155. לפעמים סוגיית התלמוד הולכת ומפרשת לבאר תרוץ שתרין האמורא. תוס׳ ד״א [צ״ל י״ ב׳ ד״ה כגון פפא] והראש פ״ק דב״ק [סי׳ י] וכתב הרא״ש ז״ל דאין משמעות הסוגיא סובלת פי׳ זה: 156. לפעמים מביא בגמרא סוגיא וההיא סוגיא לא איתאמרא לפי המסקנה דהוכת אחריתי אלא לפי הקס״ד. תוס׳ קמא י״ב ב׳ [ד״ה ומחיים]. והרא״ש ז״ל בתוספותיו כתב שם שזה לא נראה: 157. כשאומר בתלמוד תנינא להך דת״ר פרש״י ז״ל בקמא י״ד ב׳ תנינא במתניתין להך דת״ר בבריתא ויש״מ דבריתא עיקרית היא. וכן פי׳ בפ״ק דחולין י״ג א תנינא להך דת״ר ויש״מ דהלכתא כבריתא מדמסייע ליה דיוקא דמתני׳ ע״כ: 158. זמנין דמייתי בגמרא חד לישנא ודמי דהוא מלישנא דבריתא דסליק מיניה ולא הוי אלא כלישנא דתלמידא. רש״י ז״ל ספ״ק דב״ק [י״ז א׳] גבי יכביד עשיר לו במותו [ד״ה זה הוקיר]: 159. כדמייתי בריתא למפשט מינה מילתא ומפרשי בה פירושה למפשט ההיא מילתא ותו הדרי ומפרשי בה פירושא אחרינא ליכא למימר דהאי פירושא תנינא לא אתי אלא ליתובי ברייתא בגוונא אחריתי ולא למפשט דלית דין סוגיא דתלמידא. תוס׳ [ב״ק] ר״פ כיצד הרגל י״ח א׳ [ד״ה במיעד]: 160 זמנין קא מוסיף תלמידא מילי אע״ג דלית אינון במשנה או בבריתא דבעי למפשט אי לאקשוי מינה משום דהנהו מילי איתאמרו אליבא דחד אמורא ופשיט או מקשה אליביה. תוס׳ קמא כ׳ ב׳ [ד״ה אם עמר]: 161. זמנין תלמודא מייתי מלת׳ חדא ברישא דסוגיא ולא הוי אלא לסוף מסקנא דההיא סוגיא אע״ג דברייש אותה סוגיא קאמר איפכא. תוס׳ קמא כ״א ב׳ [ד״ה ומר]: 162. לפעמים התלמוד עושה פסוק אחד מלמד ופסוק אחד למד ובמסכת׳ אחרת עושה בהפך. תוס׳ [ברכות] ריש פ׳ תפלת השחר [כ״ו ב ד״ה ואין]: 163. במקום אחד הוצרך התלמוד להביא מיעוט לדבר אחד ובמקום אחר כיוצא בו לא הוצרך מיעוט ושמא פשוט לתלמוד משום דרישא. תוס׳ [ב״ק] פ כיצד הרגל [כ״ב א׳ ד״ה לאו]: 164. זמנין דתלמודא מפרש לטעמא דמתני׳ בתר אוקמתא אע״ג דגבי [צ״ל דגם] מקמי ההיא אוקמתא הוי טעמא הכי משום דמעיקרא הוה טעמא פשיט טפי. תוס׳ [ב״ק] פ׳ כיצד הרגל כ״ב ב׳ [ד״ה רישא]: 165. אומר התלמוד [ב״ק כ״ד א׳] הלכה כר׳ יהודה במועד משום דר׳ יוסי מודה ליה והלכה כר״מ בתם משום דר׳ יוסי מודה לו ולא קאמר הלכה כר׳ [יוסי] משום דר יוסי לא הוזכר במשנה אלא בבריתא וניחא ליה למנקט תנאי דמתני׳. תוס׳ שם כ״ד ב׳ [א׳ ד״ה אנא כר״י]: 166. זמנין תלמודא מייתי ראיה ממשנה אע״ג דבבריתא איכא רבותא טפי דמשמע אפי׳ לכתחלה וזמנין מייתי מבריתא. תוס׳ קמא מ״א א׳ [ב׳ ד״ה היכא]: 167. כל היכא דאיכא חד לישנא דאית ליה תרי משמעי ואיכא חד לישנא דלית ליה אלא חד משמעותא בעי

והוא התחלת דברי האמורא הבא אחריו. בפ״ק דמציעא [ה׳ ב] וכי מאחר שזה תפוס
וזה תפוס שבועה זו למה א״ר יוחנן שבועה זו תקנת חכמים כדי שלא יהא כל אחד
ואחד תוקף בטליתו של חבירו וכו. חידושי הר״ן ז״ל פ״ק דמציעא [ב׳ ב׳ ד״ה אבל
מציעא]. והתוס׳ [ב״מ] ריש פ׳ אלו מציאות [כ א א] דבור וכמה א״ר יצחק וכו׳.
ובתוס׳ בתרא פ׳ לא יחפור כ״ב ב׳ ד״ה וכמה א״ר ייבא וכו׳ : .141 לפעמים אומר
בגמרא מנין ואינו מביא ראיה מפסוק. תוס׳ [ב״ק] פרק הגוזל עצים ק״ט ב׳ דבור מנין:
.142 לפעמים בגמרא מוציא ענין אחד בדיוק אע״ג דבהדיא תני ליה. תוס׳ מציעא י״ג
ב׳ דבור אלמא חיישינן לקנוניא [צ״ל הא מבני] : .143 לפעמים אומר בגמ׳ מודה פלוני
ואין חולק עליו ומאי מודה לנפשיה. הרשב״א ז״ל בחידושיו [ב מ] פ׳ אלו מציאו׳ [כ״ד
א׳] על ההיא דתניא מודה רשב״א וכו׳ ודכותיה [גיטין] פ׳ המגרש [פ״ג א ע׳ תוס׳
שם ב׳ ד״ה מודה] גבי נכנסו ד זקנים להשיב על דברי ר׳ אליעזר וכו׳ : .144 איכא
לישני בגמרא דלא פליגי במידי. בתשובות הרמב״ם ז״ל לחכמי לוניל פ״א מהל׳
ברכות. וחידושי הרשב״א ז״ל פ״ק דגיטין ט ו [י׳] ותשובותיו סימן אלף וק״ג.
ובעמ״ם פכ״ד מהלכות אישות [סה״ד] רצ״ד ב׳ : .145 כל סבור מינה וסברוה
שבתלמוד נדחה חוץ משנים. בהשגות הרמ״ך פ״ב דשבת. ובתוס׳ פ״ק דב ב כ״א
[צ״ל ב׳ א׳ ד ה סברוה] מזכיר השנים. והרמב״ן ז״ל כתב אחד [ב״ב] פרק המוכר את
הבית. ובפ׳ המקבל [ב״מ] זכר הרמב״ן אחד ואמר שיש כיוצא בו אחר [ב״נ] בפ׳
זה בורר [כ״ו ב] בהנהו קבוראי וכו סבר רב הונא וכו וזכר אותי שבפ׳ המוכר את
הבית סברוה דכ״ע אית להו דנהרדעי וכו׳. ובנדרים פ״ק [י א א] סברוה מאי לחילין
או כל לך ומסקנא נמי הוא ואחרים יש בתלמוד עכ״ל ז״ל : .146 היכא דאמרינן
סברוה כפלוני והוי יחיד צריך לתת טעם אי משום דס״ל כותיה תוס׳ קמא כ״ז [צ״ל
נ״ז] ב׳ [ד״ה סברוה]. או משום דהיא מתניתא וקאמר סבירה כר׳ יהודה דסתם מתניתא
ר יהודה. כן כתב הרא״ה ז״ל בחידושיו : .147 כל מקום הנאמר בתלמוד לא כראי
זה כראי זה ההוא דבעי אגמורי חבריה מיניה נקיט ליה ברישא לדעת רש״י ז״ל ריש
קמא. ולדעת התוס׳ [ב׳ א׳] הוי איפכא דההוא דבעי למגמר בחבריה נקיט ברישא
לבר מלא הרי השור כהרי המבעה שם. .148 פ׳ הגוזל קמא [ב״ק] כ״ו [צ״ל צ״ו]
ב׳ אמר ליה לאו אמינא לך לא תחליף ההוא משמיה דר׳ אלעא אתמר. וכתב בו
ר״ה ז״ל עלה לא באה זאת השמועה אלא להודיע כמה היו זהירין להגיד השמועה
ממי שקבלה וכי כל דבריהם אינם אלא קבלה ברורה ממי שראוי לקבל שמועה מפיו.
הרשב״א ז״ל בחידושיו שם: .149 פעמים מביא בעל התלמוד מימרא והויא אגב
דאגב. תוס׳ מו״ק א׳ [צ״ל ח׳ א׳ ד״ה ולערב] : .150 לפעמים אומר התלמוד למעוטי
והוי פירושו למעוטי דלא איירי בהו ולא למעוטי ממש. תוס׳ קמא ה׳ א׳ [ד״ה תני] :
.151 לפעמים מדקדק בגמרא ענין אחד מדברי תנא שאמר כן במשנה ואע״פ
שבבריתא מייתי ליה בהדיא דטפי ניחא ליה למדק ממתני׳. חידושי הרשב״א ז״ל
[ב״מ] פרק המפקיד [ל״ח ב׳] דבור מדרשב״ג נשמע וכו׳ בסוגיא דנטושין ע״כ :
.152 לפעמים מביא בתלמוד דברי אמורא ואח״כ אומר וכן אמר פלוני וזה אינו סיום

פ"א] אם ישראל שש אף הגר יעבוד שנים עשר אמרת דיו לבא מן הדין. חידושי הרמב"ן ז"ל בבתרא פ' יש נוחלין פ' א [קי"א ד"ה קין]: 128. לפעמים קורא בתלמוד לבית כור זרע כור סתם. תוס' קמא נ"ה א [ב' סד"ה שמין]: 129. דרך התלמוד שאין מביא ראיה אלא מהמשנה שנשנית ראשונה. תוס' קמא ס"ה א' במרובה [ד"ה גופא]: 130. אע"ג דאיכא במשנה מאי דתני ר' חייא אפ"ה מייתי הא דר' חייא ולא המשנה משום דעל ידי ר' חייא שנאה ר'. תוס' מציעא ו' א [ד"ה התני]: 131. מצינו בתלמוד שאומר אע"פ מחלוקת בכך וכך ואין פירושו מלשון פלוגתא אלא מלשון חלוקה. רש"י ותוס' פ"ק דמציעא ז' א' [ב' ד"ה מחלוקת]: 132. מצינו שאומר בתלמוד על מתני' הכי הלכתא ואע"ג דליכא מאן דפליג עלה במתני' אמר הכי משום דהיא מילתא דרבותא. ודכוותה אשכחן ביבמות. הר"ן ז"ל בע"ז שע"א ב' [צ"ל שע"ה ב' ס"ז א' ד"ה אר"י אמר שמואל]: 133. אשכחן בתלמודא דמצי לאתויי תניא נמי הכי ולא מייתי כיון דבעא גמ' לאיתוייה בסמוך. וכן בפ' הזהב [ב"מ נ"ג ב'] גבי מעשר שני שאין בו שוה פרוטה. ובשבת פ' מפנין [קכ"ח ב'] גבי מטלטלין בשר תפיח מפני שהוא מאכל לחיה ותניא כרב הונא הוא. חידושי הרמב"ן ז"ל לבתרא ט' ד' [י"א ב' ד"ה הא דבעא]: 134. היכא דאמר תנאי היא ומביא המחלוקת אע"ג שקודם לכן כבר הביא בריתא שמורה על המחלוקת אפ"ה ניחא ליה לאתויי תנאי בהדיא. תוס' בתרא כ"א ב' [ד"ה תנאי]: 135. פעמים התלמוד נותן שיעור בריסין ופעמים במילין ופעמים בפרסה. תוס' בתרא כ"ג א [ד"ה אלא א"כ]: 136. פעמים אומר בתלמוד פלוני לטעמיה וה"נ דהוי הכי לבר פלוגתיה אלא דההוא פלוני אשכחן דאמר הכי בהדיא ולבר פלוגתיה לא הוי הכי אלא בדקדוק סוגיא. הרא"ש [ב"מ] פ' הרבית קמ"א ב' [סי' ז']: 137. לדעת התוס' אין דרך התלמוד דמעיקרא פריך לאמורא ומשני תנאי היא וכבר דחה דכולהו ס"ל כותיה כ"ש דאית ליה שפיר טפי. ולרש"י ז"ל הוי דרך. [ב"מ] פ' הרבית ס"ב א' בתוס' [ד"ה לא]: 138. לא שייך למימר כ"ש הא אלא כד הוו בחד אנפא. כ"כ הרשב"א בחידושיו למציעא פ' הרבית שרצה להוכיח מההיא דאמרינן התם ס"ד ב' הלוהו כ"ש הלויני ודור בחצרי כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דאף בהלויני אם עבר ודר אין צריך להעלות שכר ולאו רבית קציצה הוא ואע"ג דאדעתא דהכי אוזפיה מעיקרא דאלת"ה לית להו חד אנפא דזה רבית קציצה וזה אפי' אבק רבית לית ביה ומאי כ"ש אחר דליתנהו בחד אנפא. עכ"ל: 139. לפעמים אומר בתלמוד דכ"ע וכו' ולאו כ"ע ממש קאמר אלא הנהו דפליגי בה קאמר. ויש לנו כיוצא בזה בתלמוד חדא ביבמות פרק שלישי [צ"ל חמישי נ"ג א'] גבי יש תנאי בחליצה. ואחרת ביומא פרקא בתרא [ע"ח ב'] גבי כ"ע לא פליגי דמנעל הוא והרבה כיוצא באלו. עכ"ל הרשב"א ז"ל בחידושי' [ב"מ] פ' הרבית [ס"ז ב'] גבי דלכ"ע בלא נכיתא אסור דלא הוי אלא רפרם ורב אחא דפליי' בה. ובפ' גט פשוט [ב"ב קס"ט ב'] דבעלמא אותיות נקנות במסירה ואנן קי"ל דאין נקנית במסירה אלא דהתם להנהו תנאי קאמרינן. הריטב"א ז"ל ביבמות [נ"ג א']: 140. לפעמים בא בגמרא לשון שנראה ממנו שהוא שאלתא דגמרא

כשמתרץ מתרץ בכלל דבריו עוד קושיא ששיש בבריתא שהקשה ממנה ואעפ״י שאינו צורך לעקר תרוץ קושיתו אלא אגב דאייתי בריתא מפרש לה. תוס [ב״ב] ריש פ׳ לא יחפור י״ז ב׳ [ד״ה ה״ג]: .117 אשכחן דיקא נמי דלא קאי. תוס׳ פ״ק דזבחים י״ג ב׳ [ד״ה דיקא]: .118 כל היכא דאמרינן איפוך ולא מסיים האי מנייהו מפכינן בריתא [צ״ל בתריתא] מפכינן. הר״ן פ״ב דגיטין תקס״א ב׳ [י״ז א׳ ד״ה איכא]: .119 לפעמים אומר בגמרא כדי נסבה שפירשו לחנם ובלא אמת. בעמ״מ פי״ט [ה״ט] מהלכות שבת קי״ט ב׳: .120 אע״ג דאמרינן אין למדין מן הכללות וכו׳ כל היכא דלא אשכחן בהדיא דנפקי מכללא סמכינן עליה. הר״ן בגיטין פ׳ מי שאחזו תק״ן א׳ [ע״ז א׳ ד״ה ומה שכתב]: והרא״ש ז״ל כתב פ׳ שבועת הדיינין וז״ל לא אמרו אין למדין אלא היכא דמוכחא מילתא במתני או בגמרא אבל אנן לית לן לשבושי כללי דמסרו לנו ז״ל דאם כן אין לדבר סוף ולא נסמוך על תלמוד ערוך שבידינו שהרי רובו כללות. נ״ו ב׳ [סי׳ ה]: .121 דרך בעלי הגמרא לשנות לשון המשניות שבסדר זרעים וטהרות. הרמב״ן במציעא בשמעתא דערבוני יקון [מ״ח ב׳ מ ט]. ובתוס׳ פ״ק דשבועות ה׳ ב׳ [ד״ה שאת]: ודרך התלמיד לקצר המשנה ולהביא ממנה מה שצריך. הרא״ש ז״ל [חולין] פ׳ כל הבשר קע״א א׳ [סי׳ ד׳]. ובתוס׳ [סוכה] פ״ק י״ח א׳ [ד״ה אין] כתבו דדרך התלמוד לקצר משניות של סדר טהרות. וכן דרך התלמוד לקצר המשנה ולהביא ממנה מה שצריך. הרא״ש ז״ל [חולין] פ׳ כל הבשר קע״א א׳ [סי׳ ד] ואפי׳ בחסרון אות אחת כמו שבועה השבועה. תוס׳ ריש פ״ג דשבועות י״ט ב׳ [ד״ה שבועות שתים]: .122 אע״ג דניחוש להומרא משמע מצינו לישון חישש לקולא. הר״ן פ״ב דקידושין תרמ״ד א׳ [ג׳ ב׳ ד״ה חוששין]: .123 דרך התלמוד אעפ״י שסייעו או קושייתו ממקצת הבריתא או המשנה שמביא כולה. חידושי בתרא לרשב״א בב״ק [בפרק?] ראשון: .124 זמנין דמייתי סייעתא משמעתא לבריתא היכא דהבריתא לא מתניא בי ר׳ חייא ור׳ אושעיא. תוס׳ שבת ג׳ ב׳ [א׳ ד״ה איתמר]: .125 אשכחן גופה אע״ג דלא מחדש בה מידי איידי דבעי לאתויי הנך כולהו הדר נמי אייתי הא. הר״ן בחולין תרפ״ד א׳ [מ״ז ב׳ ד״ה גופא]: .126 כשאומר בכל מקום בתלמוד אין אלו אלא דברי נביאות הוי לשבח כלומר אין חכמה כזו שמבין לחלק כל כך מסברא. וכשאומר עשו דבריהם כדברי נביאות לא הוי לשבח פירוש לאמרם בלא טעם. תוס׳ [עירובין] פרק כיצד מעברין ס׳ א [ב׳ ד״ה אין]: ובפ״ק דב״ב כתבו התוס׳ דגם אין אלו אלא דברי נביאות לא לשבח קאמר אלא כלומר שאומר בלא טעם. י״ב ב׳ [א׳ ד״ה אר״ין]: .127 דרך הלשון לכפול המנין בכל מקום בפ׳ יש נוחלין ק״ו לשכינה י״ד יום ובמדרש[1]) ק״ו למלך ולכהן גדול י״ד יום ובמכילתין [משפטים

---

[1]) לא ידעתי מקור המאמר המובא גם בתוספות ב״ב קי״א א׳ ד״ה ק״ו בשם בספרי בתוספתא. — אגב אעיר שהמאמר אלא בשביל כבודך אני מוחל לה הסגר שני שהביא הרמב״ן כאן בשם בבריתא באבות והתוס׳ שם ובב״ק כ״ה א׳ בשם תוספתא דאבות (בזבחים ס״ט ב׳ בטעות פרקי דר״א) נמצא באבות דר׳ נתן כ״י ואטיקאן 44 הוצאת מהר״ר ש״ז שעכטער דף ע״ה ב׳ (וגם בספרי זוטא על במדבר י״ב י״ד הוצאת הורוויטץ צד 87).

תבעי לך וכו': .102 זמנין דקא אתי למפשט וקאמר ת"ש וב"ת וכו' ת"ש מסיפא וב"ת הכא נמי וכו' הא קתני וכו' אלא לאו ש"מ וכוליה. ומדהיא בתרייתא ה"מ למפשטה כמו שמוכיח לבסוף אלא דניחא ליה להביא כל הברייתות עד שמעמידם על האמת. תוס' פ' השוכר דע"ז ש"ח [צ"ל ס"ה] ב' [ד"ה ת"ש]: .103 פעמים שאומר בתלמוד אי מההיא הוה אמינא וכו' ולא קאי אמלתא דמייתי מסוגיא אחריתי אלא אההוא עניינא דקאי ביה והרבה יש כיוצא בזה בתלמוד. תוס' מציעא ס"פ השואל ק"ב ב' [ד"ה הוה אמינא]: .104 מצינו בתלמוד שאומר ולאו מילתא שלא אמר האמורא הנזכר דבר זה מעולם. לפעמים האמורא להפהיד את דינו אומר לו דין אחד משום אמורא אחר ומעולם איתו אמורא לא אמר איתי. תוס' [ב"מ] פ' המקבל ק"ט ב' [ד"ה מסלקי']: .105 לפעמים בתלמוד מציני לצד שני במקום דבר אחר וכן פרש"י ז"ל [ב"מ] בפ' המקבל קט"ו א' [ד"ה לצד שני]: .106 לפעמים מדבר בנושא אחד ומקשה לו אלא מעתה האי וכו' ואעפ"י שהיא הנושא בעצמו שייך שפיר לאקשויי בהאי לישנא לפי שתקנו וכו'. תוס' [ב"מ] פ' המקבל קי"א [צ"ל ק"ו א ד"ה אלא מעתה]: .107 קרי ליה דברי הכל אע"ג דאיכא תנאי דלית להו הכי בהא לא חייש כיון דלא מתני במתני'. א"נ הואיל ופליג בה תנא יחידאה בההיא משנה. תוס' שבועות פ"ג כ"ג ב' ד"ה מוקי לה כד"ה: .108 תרויהו תנגהי [ע"ז] בפ' אין מעמידין ל"ד ב' [תוס' ד"ה אמר רבא] הוי בניחותא ואיכא הרבה תרויהי תנגהי בתלמוד בתמיהא: .109 לפעמים אימר לימא פלוני אמר כפלוני ופי' כפ' אע"ג שלפי הטעם שכבר פירש טעמיה דהאי לאו טעמיה דהאי. דכשנאמר הלימא בבית המדרש עדיין לא נודע להם הטעם המפור' אלא היה סבור דטעמיה דהאי כטעמיה דהאי. וכה"ג נמי איכא [יבמות] בפ' החולץ [ל"ז ב' ול"ח א'] עיין בתוס' פ' המקבל במציעא קי"ג ב' [ד"ה נימא]: .110 לפעמים נקיט קרא ולאו מיניה קא דריש אלא ניחא ליה למנקט קרא גופיה וכו'. תוס' [ב"מ] פ' המקבל קט"ו ב' [ד"ה אבל]: .111 זמנין דמייתי בריתא וקרי ליה בשם מתני' משום דבמתני' רמיזה. א"נ משום ששנינו מקצתה במקום אחר במשנה או קאמר דתנן אטו לתא לאידך [צ"ל דאידך] דקאמר עלה דתנן. חידושי הרמב"ן ז"ל שלהי מציעא. והר"ן ז"ל כתב בחידושיו דפ"ק דב"ב [ב' א'] אההיא דתניא מחיצת הכרם שנפרצה וכו' וז"ל ואיכא דמ"ה גרסינן דתנן כיון דהאי דינא במתניתא הוא מסמכינן ליה אמתני': .112 לפעמים מביא ראיה ממשנה ומבריתא והראיה ההיא יכול להביאה מכמה מקומות אחרות שבתלמוד ונקיט הא משום דחביבא ליה דילפינן מינה חדוש גדול. הרמב"ן ז"ל והרשב"א והר"ן ז"ל ריש ב"ב [ב' א'] כדתניא מחיצת הכרם שנפרצה: .113 פעמים תופס תחלת הפסוק ואסופו קא סמיך. תוס' [ע"ז] פ' אין מעמידין ל"ו ב' [ד"ה דכתב]: .114 כל מקום שמזכיר בתלמוד אמור רבנן או הרי שאמרו חכמים היא משנה וצריך לבקש באיזו משנה אמרו כן. תוס' בתרא ה' ב' [ד"ה אע"ג]: .115 לפעמים מקשה קושיא שיש כמותה במקום אחר ואינו מאריך בה כמו שהאריך במקום האחר שאין לשון התלמוד שוה ופעמים מקצר ופעמים מאריך. תוס' [ב"ב] ר"פ לא יחפור י"ז ב' [ד"ה פתח]: .116 לפעמים

[ד ה מנין] פ׳ (אין) מפנין [שבת קכ ז כ׳ ד״ה הא קמ״ל] ובעירובין ל״א [ב׳ ד ה קמ״ל]: 87. זמנין דבעי בעיא ופשוטה היא מברייתא דלעיל ובעי הלכה מאי. רש״י ותוס׳ בריש כתובית [ה ב׳] גבי מהו לבעול לבתחלה בשבת. ובפ׳ נערה נ״ג [ב׳] גבי בעיא דארוסה יש לה מזונות ובפ״ג דנזיר י״ט [ד״ה א ל ר״פ]. וחידושי הריטב״א בכתובות פ׳ נערה [נ״ג ב׳ ד״ה שכב]. והר״ן בחידושיו פ׳ המקבל [ב מ קי״ד א׳] גבי הא דבעיא לן מהו שיסדרו לב״ה: 88. זמנין בעי מילתא דפשיטא ובעי לה משום דבעי למבעא מילתא אחריתי. תוספות פ״ק דחולין י״ט [ב׳ ד״ה ישחט במקום נקב]: 89. זמנין דה״מ למבעי בתר אוקמתא קמייתא ונטר עד לבסוף ובעי׳ פ״ק דמעילה ברש״י ז״ל [ה׳ סע״ב ד״ה ומאי]: 90. לאו אורחא למבעי מילתא חדא בתרי דוכתי. תוס׳ [נדה] פ׳ בנות כותיים ל״ז [א׳ ד״ה אביי]: 91. זמנין דבעי בעיא והיא מחלוקת בבריתא ובעי לה משום דמספקא ליה תנאי דבריתא אי פליגי אי לא ומתוך הבעיא יתברר פי׳ הבריתא. פ׳ המוכר פירות [ב ב] צ״ז [א׳]. ובפ׳ הזהב [ב מ] מ״ד [ב] בתוס׳ [ד״ה נעשה]: 92. זמנין דבעי תרי בעיי ובעיא בתריתא דויא פשיטה מפשיטות הראשונה ובעי לה מפני שלא נשאלו יחד בבית המדרש. פ״ב [צ ל פ ה] דכתובות פ״ב [א׳]: 93. פעמים הבעיות נשאלו יחד ובעל התלמוד סדרם כל אחד במקומה. רשב״ם פרק ערבי פסחים [קי״ה ב׳ ד״ה כשחלה]: 94. לפעמים הבעיא לא נפשטה במקומה ונפשטה במקום אחר. הרשב״א [גטין] פ׳ השולח ס״ח [מ ה א׳ ד״ה משום רוחקא]. וחידושי הריטב״א פ׳ נערה דכתובות [מ״ג ב׳ ד״ה מ״ט]. ולפעמים עלתה בתיקו והדר פשטוה. תוס׳ פ׳ השוכר דע״ז ס״א [צ״ל ס״ח] א׳ [ד״ה תיקו]. ובפ׳ רבי ישמעאל [שם] נ״ג א׳ [ד״ה או]: 95. פעמים פשטוה והדר מבעיא להו. הרשב״א [ב״ב] פ׳ יש נוחלין: 96. לא פשטינן ממתניתין כשסובלת פירושים. תוס׳ פ״ק דיבמות י״א [א׳ ד״ה ר״ש]: 97. פעמים פושט מבריתא עם היות שהיה יכול לפשוט מהמשנה ורוצה לתקן הבריתא אגב אורחיה. תוס׳ [ב״ב] פ׳ מי שמת קנ״ט [ב׳ ד״ה אמר ליה]: 98. פעמים פושט מכח סתמא דמילתא. ברכות י״ז [צ״ל ד׳ א׳ תוס׳ ד״ה בניהו] דפשיט יהודע בן בניהו מבניהו בן יהוידע משום דמסתמא ממלא מקום אבותיו היה: 99. לשון מאי הוה עלה משמע דמסקנא דפשיטות הוא וא״א לבא אחריו דחייה. תוס׳ [סנה׳] ס״פ בן סורר ע״ה א׳ [ד״ה ואם איתא]: 100. אין דרך התלמוד שיהיו שני צדדי דבעיא שלא בענין אחד אלא בכל מקום שני צדדי הבעיא הן בענין אחד. וז״ל הרא״ש ז״ל בתוספותיו בהוריות פ׳ כהן משיח על ההיא דבעא מיניה רבא מרב נחמן משיח שנצטרע מהו באלמנה מדחא דחי או מפטר פטר. י״ב ב׳ פרש״י ז״ל מי אמרינן כהונה גדולה מדחא דחיא ליה להאי מאלמנה וכיון דאדחי ידחה ואסור באלמנה. או דילמא מפטר פטר באלמנה כיון שנצטרע ואינו [אסור] באלמנה אלא בזמן שהוא בכהונה גדולה. ולא נהיר דתרי צדדי הבעיא אינן בענין אחד דמדחא דחי הוא קודם שנצטרע ומפטר פטר הוא אחר שנצטרע ואין זה שטת התלמוד אלא בכל מקום שני צדדי הבעיא הן בענין אחד ועוד וכו׳ ויש לפרש וכו׳ ע״כ: 101. טפי ניחא ליה למבעי אליבא דרבנן מלמבעי בנושא זר ואליבא דכ״ע. תוס׳ [ע״ז] פ׳ כל הצלמים מ״ז א׳ ד״ה ואליבא דר״י בן יהודה לא

ראשונה כלל [תוס׳ ב״ב] קע ב ב׳ [ד ה אבל הבא]: 76. כשיש ב׳ קושיות במשנה לרש״י ז״ל אפשר שאמורא א׳ מתרץ הקושיא הא׳ והאמורא הבא אחריו מתרץ הקושיא האחרת. ולדעת התוס׳ אין זה דרך התלמוד פ׳ ד׳ מיתות [סנה׳] ס״ז א׳ [תוס׳ ד״ה רבינא]: 77 מצינו בכמה מקומות בתלמוד דמסיק אלא אי אתמר הכי אתמר ולהאי מסקנא האי דקאמר לעיל איתיביה ר׳ יוחנן לר״ל להד״ם עיין תוס׳ בכורות ד׳ ב׳ [ד״ה אי אתמר] ויבמות ל״ה ב׳ [ד״ה כולי]:

בעיא ופשיטות:

78. זמנין בעי בעיא וקאמר עלה בתר דבעיא הדר פשטה והפשיטות הוא מברייתא שבמסכת אחרת ולפי שאינה פשוטה כ״כ לא הביאה שם. תוס [ב״ק] פ׳ החובל פ״ט ב׳ [ד״ה אמר רבא]. ובחידושי הריטב״א ז״ל לכתובות פ׳ נערה [נ״ג א׳] על ההיא בתר דבעיא הדר פשטה מיכרת לבעלה כמוכרת לאחרים כתב וז״ל וטובא איכא דאמרי הדר פשטה ולא אשכחן מהיכא פשטה דמסברא מפשטא ליה: 79. זמנין דבעי סתם ותלמודא הוא דמפרש תרין צדדי דבעיא. פ׳ הגוזל קמא [ב״ק צ״ט א׳] בתוספ׳ דיבור בשליחא דאיגרתא ובפ״ק דשבת י׳ ב׳ גבי הזמינו לבית הכסא ולפעמים לא הוזכרו צדדי הבעיא לפני פישט הבעיא. בתוספות מציעא פ׳ המקבל ק״ב ב׳: 79a. זמנין דתלמודא קא מוסיף דברים בתוך דברים של הבעיא מה שלא שאל השואל. תוס׳ קמא י״ט א׳ [ד״ה רב אשי] יצ״ט א [ד״ה בשליחא]. ותוס׳ שבת י״ב [ד״ה שאני] ותוס׳ מציעא פ׳ המקבל ק״ב א׳ ד״ה אומן קונה בשבח כלי: 80. לפעמים יש ג׳ ד׳ בעיות לשאול א יצדדיהם שוים והיה יכול בעל התלמוד לכללם יחד לזכור אחרידם השני צדדין ואינו עושה כן אלא מביא כל בעיא בפני עצמה וצדדיה עמה והטעם שהשואל הוא ששאל אותם כן אירע לו ששאל אותם בבתי מדרשות חלוקים כל אחת בפני עצמה. חידושי הרשב״א ז״ל [ב״מ] פ׳ אלו מציאות [כ״א א׳] על הנהו בעיי דר׳ ירמיה: 81. לפעמים יש בעיא דלא אפשיטא ואע״ג דבדוכתא אחרינא קאמר לה הד אמורא בפשיטות משום דממשנה או מברייתא בעי למפשטה ולא מדברי אמורא. כ״מ פ״ג [ה״ג] מהלכות חובל ומזיק תקע״ב ב׳. והתוס׳ פ״ק דיומא י״ט [ב׳ ד״ה מי איכא]. והביאו שם מקומות אחרים כיוצא בזה. ובתוס׳ קידושין פ׳ האומר [ס״ה א׳]. ובפ״ק דמציעא י״ז ב׳ [ד״ה מן הארוסין]. ותוס׳ פ׳ החובל [ב״ק פ״ו ב׳] דיבור ביישו ישן: 82. זמנין דבעי תלמודא סתם אליבא דחד ואפי׳ דלית הילכתא כותיה. הריטב״א פ׳ שבועות שתים [ז׳ א׳ ד״ה נאמר כאן]: 83. זמנין דבעי מרבו דינא בסתמא ואע״ג דספיקיה בפירושא דמתניתין לא מדכר לה למתני׳. חידושי הריטב״א ז״ל שם [כ״ו ב׳ ד״ה א״ל] ועיין בגמרא [ב״ב] פ׳ בית כור ק״ג ב׳: 84. זמנין דקאמר תפשיט ולא מתני׳ דקאי עלה אלא מסוגיא דשמעתא. תוס׳ קמא כ״ג א׳ ב׳ [ד״ה תפשיט]: 85. זמנין דמעיק׳ כי קא מבעיא ליה היה לו חלוק אחד ולהכי בעא וכד פשיט תלמודא לא חייש להדוא חלוק. תוס׳ קמא נ״ב ב׳ [ד״ה ת״ש] עיין: 86. כל משנה ומימ׳ דאתיא באגב לא פשטיה מיניה. תוס׳ [ערכין] פ׳ אין נערכין י״א

תירוץ אחר וחוזר בו מהתירוץ ההוא לפי שקשה לאמורא אחד כיון דלהאמורא האחר
אין שום קושיא ואין אנו צריכים לדבריו לחזור מאותו התירוץ אז אינו אומר אלא.
פסקי הרא״ש [ב ק] פ המניח קל״א ב׳ [סי׳ ט׳]: 68. לפעמים אומר חסורי מחסרא כדי
לדחות ואין לחוש כיון שאינו מגיה. כ״כ תוס׳ מציעא פרק המקבל קי״ג א׳ [ד״ה
ה״מ]: 69. זמנין דמפרקינן פירוקא ואע״ג דלתירוצו להד לישנא דהוי דלא כהלכתא
אתמר קושטא דמלתא הכי הוא כדאשכחן בעלטא כבה ג הכי. הרמב״ן ז ל בחידושיו
שם [ב״ב ה׳ א׳] על סוגיית דהקיבע זמן לחבירו ואמר לו פרעתי תוך וכו׳ שעל משנת
כותל חצר שנפל וכו׳ ובמגיד משנה פ״ג [ה ט] מהלכות שכירות דיבור תקפתו
משם הרמב״ן והרשב״א ז״ל: 70. זמנין דה״מ לתרוצי תירוצא דניחא אלא דנקט
תירוצא דחיקא כדי לאיתויי עליה כל ישקלא וטריא דאיתא מהא בדוכתא אחריתי
דאצטריכא התם בודאי. עליות [ב ב] פ הזקת [מ״ט א׳] על ההיא דלא צריכא
דכתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך וכו: 71. כשאומר ח״מ יותר נח לו להכניס
בחסרון נושא אחד שלם עם גזרתו ולא להכניס בחסרון נושא אחד בלבד ותהיה הגזרה
הוזרת על הנושא הכתוב ועל הנושא החסר דלא הוה משתבש כולי האי דליחסר
פלגא דבבא. הרשב״א [ב׳ ב] ר״פ הספינה [ע״ה ע״א] ז״ל על ההיא דתניא
ספינה נקנית במשיכה ר׳ נתן אומר ספינה ואיתיות נקנית במשיכה ובשטר ובגמ׳ עלה
אותיות מאן דכר שמייהו ח מ וה״ק ספינה נקנית במשיכה ואותיות במסירה ע״כ. איכא
למידק אמאי מחסרינן לה לבריתא כולי האי (אמאי) דכולה בריתא לא תני בה מסירה
לא בדברי ר׳ נתן ולא בת ק אלא משיכה ואמאי לא קאמר הכי קתני ספינה ואותיות
במשיכה. נ״ל מדקתני בדת״ק ספינה במשיכה ולא תנא אותיות בהדה אע״ג דמהסרינן
לה משמע ליה דאחרינא דלאו כדינא דספינתא היא דהסר מינה מאן דשבשה ותני לה
ולא תני אלא חדא בבא מנייהו דאילו תרויהו בחד דינא איתנהו ותנא חדא בבא כרך
ותני להו לא היה משתבש כילי האי דליחסר פלגא דבבא ולפי׳ אוקמה בדינא אחרינא.
עד כאן: 72. דרך התלמוד לדחות בכל דהו. הרא״ש [יבמות] פ׳ החולץ [סי׳]. ותוס׳
[חגיגה] פ׳ אין דורשין י״ז [א׳ ד״ה רב אשי] והר״ן ז ל בנדרים בפ׳ השותפים [מ״ז א׳
ד״ה בעי אבימי]: 73. כל היכא דמקשה והאמרה חדא זמנא מהדר תלמודא לתרוצי דלא
ידעינן קמייתא מבתרייתא. תוס׳ [ב״ב] פ׳ בית כור ק״ה ב׳ ד״ה פרושי קמפרש.
ותוס׳ הרא״ש ז״ל שם: 74. המקשה פעמים היה יודע דאיכא לאוקמ׳ בקצת
מהאוקמתא דמוקי להמתרץ ואפ״ה מקשה לפי שעדיין קשה והמתרץ כשבא לתרץ
ולהוסיף דברים על ההוא קצת דהוה קשי ליה למקשה מזכיר גם אותו קצת הראשון
אע״פ שאין בו חידוש. הר״י בעליות [ב״ב] פ׳ יש נוחלים [קכ״ג ב׳] על ההוא דהכא
במכרי כהונה עסקינן דשפיר הוה ידע המקשה דאיכה לאוקמה במכרי כהונה ואפ״ה
מקשה הא ראוי הוא ולא מוחזק כיון דלא אשתהיט בחיי אבוהון ומפרק הכא במכרי
כהונה ודאשתהיט בחיי אבוהון ואגב דאצטריך לאוקמה בדאשתהיט בחיי אבוהון מפרש
לכולה מילתא וקאמר הכא במכרי כהונה אע״ג דמעיקרא נמי הוה מתוקמא לן בהכי
ובהרבה מקומות כיוצא בזה עכ״ל: 75. פעמים הרבה המתרץ אינו חושש לתרץ קושיא

יכול לעשית חסירי מחס׳ מרויה ואינו עישיהו מפני שכך קבל. פ׳ מי שאחזו [גיטין] ע״ד [ב׳ ד״ה חסירי] בתוס׳ ולפעמים אינו צריך לח״מ אלא מפני שקבלה בידם היתה כך. הר״ן שם תק״ס ב׳ [על מתני׳ ארישב״ג]: .55 אין אימרין חסירי מחסרא בראש המשנה דאין אדם שיכח ומחסר בראש דבריו. הר״ן ריש נדרים [ב׳ ב׳ ד״ה פתח]: .56 כשאנו צריכים לומר ח״מ ויש חסורי מחסרא רחוק ואחר בלתי רחוק טוב לנו לאחוז הרחוק אם סברא או טעם מסייע. כן נראה מדברי הרשב״א ז״ל [גיטין] בפ׳ מי שאחזו ק״ב [ע״ד ב׳ ד״ה חסורי]: .57 לדעת ר״ח אשכחן שהוזר בו ואינו או׳ אלא. תוס׳ [שבת] פ׳ הזורק צ״ח [א׳ ד״ה אטבעי] והלכות גדולות והרמב״ן בחידושיו לבתרא פ׳ יש נוחלין פ״ט א׳ [קכ״ט א׳ ד״ה ותסברא]. ועיין בתוס׳ שם [ד״ה חוץ] וכתב הר״ן [ע״ז] פ׳ כל הצלמים ש״פ ב׳ [צ״ל שם ב׳ מ״ג א׳ ד״ה תנן התם] זמנין דנרי מענין לענין ולא קאמר אלא: .58 כל לישן אלא חוזר לגמרי היא ילא במקצת. תוס׳ פ״ק דמציעא ג׳ [א׳ ד״ה אלא] וריש יומא [ב׳ ב׳ ד״ה ואימא]: .59 פעמים אומר אלא ואינו חוזר אלא פי׳. פרק דם הנדה נ״ז [צ״ל נ״ה א׳ ד״ה אלא] בתוספות [ובגמ׳ ב׳ ב׳] סוף פרק השותפין [ט״ז ב׳]: .60 כשדיחים הסייע לא מפני כן נדחית הסברא. הר״ן ז״ל פרק ב׳ הנדרים [י״ח א׳ בסוף]: .61 כשמתרין סתמא דתלמודא תירוץ מבואר הביטול אין הענין אלא שדעתו להרחיב ולפרש הדבר דרך קושיא ותירוץ. תוס׳ [יומא] בסוגיא דמתקנין לו אשה אחרת י״ג [א׳ ד״ה דמגרש] ובפ״ק דסוכה [ט׳ א׳ ד״ה מנין] ובפ״ט דנזיר ס״ג [ב׳ ד״ה ועדיין] ובפ׳ ג׳ מינין [נזיר] ל״ה [ב׳ ד״ה מכדי] והר״ן בגיטין תקס״א [י״ז ד״ה ודאמרי׳ לרמאי]: .62 כשמתרין איכא כך וכך לפעמים יש עוד ביניהם נפקותא או נפקותות אחרות ולא נקט אלא הפשוט יותר. תוס׳ בתרא ה׳ [ב׳ ד״ה ואפילו]. תוס׳ פ׳ בנות כותיים [נדה] ל״ה [ב׳ ד״ה איכא]. ובפ׳ המניח [ב״ק] ל״ג [א׳ ד״ה הקדיש] ועל זה קשה דבפ׳ חזקת [ב״ב ל״ו ב׳ ד״ה מאי] פריך אמאי לא משני איכא בינייהו חריפי ואפילי. וגם הריב״ש סימן מ״ג [צ״ל רל״ג] הוציא דין ממה שלא אמר פרק הבא על יבמתו איכא בינייהו גירושין ואפשר דלא דחיק אלא משום דנחית התם למניינא דקאמר תרתי איכא בינייהו משמע ותו ליכא: .63 כתב מהר״י קולון שורש ו׳ וז״ל נלע״ד דדוחק הוא שהיה רב יוסף [ב״ק צ״ג א׳] משיב אליבא דאביי תלמידו ולא אליבא דנפשיה אע״ג דאביי כדברי בר פלוגתיה ס״ל מ״מ אליבא דנפשיה היה עדיף ליה לאותביה וכו׳ שם: .64 אורחיה דתלמודא כשהמתרין כאן וכאן לפרוקי קמייתא ברישא אשכחן דוכתי דלא קפיד בהכי. הר״ן פ׳ קמא דקדושין תרכ״ז ב׳ [י״ז ב׳ סד״ה אמר רבא]: .65 כל היכא דאמרינן איפוך בתריתא מסכינן דהמתרץ מתכוין להעמיד דבריו. הר״ן [גיטין] פ׳ המביא תניין תקס״א ב׳ [י״ז א׳ ד״ה איכא מ״ד]: .66 רגילות הוא בתלמוד במקום שאין מזכיר שם אמורא למעלה אינו חושש לומר אלא. תוס׳ ישאנץ פ׳ המניח [ב״ק ל״א א׳] בשמעת׳ דהקדרין והזגגין וכו׳. הרשב״ם ז״ל [ב״ב] פ׳ חזקת מ״ד ב׳ [ד״ה לא צריכה] ותוס׳ [שם] פ׳ המוכר פירות כ״ז א׳ [צ״ל צ״ז א׳ ד״ה ונתמד]: .67 כשמתרץ קודם

להקשות רק לשאול ע״כ. ומיהו הרגמ״ה ז״ל פי׳ אותו המתקיף כפשוטו דהיינו
להקשות ע ש בפירושם: 38. פריך מברייתא ואין הפירכא כי אם מת״ק ומביא תנא
בתרא משום דהוי סיומא דבריתא. מנחות פ״ק ה׳ ב מתיב ר ירמיה וכו׳ עיין
בפרש״י ז״ל [ד״ה בן בתירא]: 39. דרך התלמוד להפך קושיתי בכל ענין פעמים
ככה פעמים ככה. תוספות תמורה כ ג ב׳ [ד ה הא מאחד]: 40. כשמתרץ אלא
אי אתמר הכי אתמר לפעמים מביא חלוקית אחרות ואינו מהפך החלוקית בלבד כדי
לתרין קושיית אדרבה איפכא מסתברא אעפ״י שכן היא האמת לפי שאם היה אומר
כן היה מטעה האומר הראישון מהן ללאו ומלאו להן ואינו מצוי לטעות כ״כ אמנם
כישמתרץ בחלוקות הוא מתרין באופן ישהוא מצוי לטעות. בעמ מ פ״ד מה׳ איסורי
ביאה [ה״ט] ש״כ ב׳ ופ י מה׳ זכיה ומתנה [ה י] תרכ״ץ [צ ל תרכ״ה] א׳: 41. ולא
מתרצינן תני והדר מפרש היכא דאין מאריך בבתרייתא טפי מקמייתא. תוס׳ קמא י״ד
ב׳ [ד״ה אלא]: 42. וכישמתרצים בתלמוד הא מני ר״פ היא אע״ג דלא שמיע ליה
דאמר הכי ר״פ מצי סבר הכי. תוס׳ בקמא ט״ו ב׳ [ד״ה הא מני]: 43. היכא דהוו
שתי חלוקות והשנייה קאמר לה בוא״ו ליכא למימר בהו פרושי קמפרש. תוס׳ [ב״מ]
פ׳ הזהב מ״ז ב׳ [ד״ה וכי תימא]: 44. זמנין קמתרין תנאי היא ולא מייתי אלא חד
תנא והתנא האחר כבר הביאו לעיל. גמרא דהזהב [ב״מ] מ״ט א: 45. זמנין דהמתרץ
תני ואינו מגיה כי אם מפרש. תוס׳ קמא מ ט ב׳ [ד״ה ותני] ומציעא מ״ה ב׳ [ד״ה
מאי לאו] וחידושי הר״ן ליבמות פ ק: 46. זמנין קא מתרץ כלה ד״ה היא והוי רישא
וסיפא דוקא דאקשי מנייהו אבל מציעתא הויא כיחידאה. תוס׳ קמא נ׳ א [ד״ה אמר
לך]: 47. לא מתרצינן הא דידיה הא דרביה אלא אם אמר המאמר האחד בשם
רבו. חידושי הרמב״ן [ב״ב] על פרק יש נוחלין פ״ב ב׳ [קט״ז א׳ ד״ה הא דהרצ״]:
48. זמנין קמתרץ ואיבעית אימא ולא נפקא לן מיניה מידי אלא משום דהאי וא״א
גופיה תני ליה בדוכתא אחריתי והתם איכא נפקותא ותני ליה הכא אגב התם. תוס׳
קמא נ״ז ב׳ [ד״ה ואב״א]: 49. פי׳ ר״י דתנא דבי חזקיה יאמר ישור וגניבה וכו׳ במס׳
ב״ק דהמתרץ לא הבין דברי המקשה וחוזר ומקשה לו אותו קושיא עצמה ומפרש
דבריו וכתבו התוספות שם דלא נראה דאין זו סוגית התלמוד אלא תנא א׳ הוא
ששואל ומשיב לעצמו. עיין תוס׳ קמא ס״ד א׳ [ד״ה יאמר]: 50. כשמתרץ על
קושיית והא היא דאמר הכי ואומר חדא מנייהו אמורי פלוני אמרה לא שייך לתרוצי
הכי אלא ברב ותלמיד כגון רב פפא ורבא שהיה רבו ופעמים כשהיה אומר רב [פפא]
ענין בסתם היו סבורים שדברי רבא רבו הם אבל בישאר אמוראים לא. תוספות קמא
ס״ז ב׳ [ד״ה רבא]: 51 דרך התלמוד שאינו חושש לתרץ אלא בקושיא שמקשה
לו ואע״פ שיש קושיא אחרת גלויה יותר. תוספות קמא ע״ג א׳ [ד״ה שהעידו]
ותוס׳ [גיטין] פרק כל הגט כ״ט [ד״ה ומילי]: 52. דחיק טפי לשנויי אליבא דר״מ
משום דאיירי התם בסיפא. תוס׳ קמא ע״ד ב׳ [ד״ה הוה ליה]: 53. דרך שהתנא טועה
בגרסא לחסר תיבה ע״י שכחה אבל אין נחלף לתנא בין גרסת מלה למלה אחרת.
לשון רש״י ז״ל פ״ק דסנהדרין ב׳ [צ״ל י׳ ב׳ ד״ה והא עיבור]: 54. פעמים הוא

ביה ואי גמרא היא בידיה לא הדר. גמ׳ [נזיר] פ״ג מינן ל״ט א׳: .25 אשכחן איתיביה פלוני לפלוני ומעולם לא הקשה לו. תוס׳ [נדה] פרק המפלת כ״ד (א׳ ד״ה אמר ר״פ] ור״פ החולין [יבמות ל״ה ב׳ ד״ה כילי עלמא]: .26 פעמים היה יכול להקשות קושיא אחרת ולא הקשה אלא אותה שכבר התחיל. בתרא י״ח [ב׳ תוס׳ ד״ה ואי לאו]: .27 מצינו מתקיף דלאו אתקפתא מעלייתא היא ואפ״ה מתקיף לה ודחי ליה אלא שהמקשה הוא דלית ליה סברא ובמלתא בעלמא הוא דמיקי ליה. רשב״ם ז״ל [ב״ב] פרק חזקת ל״ז ב׳ [ד״ה האי מישרא]: 27a לפעמים הוא אומר מתקיף מסברתו לסברא ראשונה שמקשה עליה כפי סברתו שנראה לו דוחק לומר הסברה הראשונה. כתו [ב״ב] פרק חזקת ל״ז א׳ [ד״ה לימא]: .28 אורחא דתלמידא שהתלמיד שואל מרבו שאלה אחת לדעת קבלתו ובתר הכי מותיב ליה ממתניתא לבירורינהו וזה אמת עכ״ל הריטב״א בחידושיו פ׳ נערה בכתובות [מ״ב א׳]: .29 זמנין דהוה מצי לאקשויי מקרא גופיה אלא משום דברייתא קתני בהדיא הכי ניחא ליה טפי לאקשויי מברייתא. ויש לנו כיוצא בזה בתלמוד בפ״ק דקידושין [י״ח ע״א] ורמינהי יתירא עליו אמה העבריה שקונה עצמה בסימנין אע״ג דהו״מ לאקשויי מגופיה דקרא דהא כתיב כי ימכר לך אחיך. הרשב״א בחידושיו פ׳ מצות חליצה [יבמות ק״ג א׳]: .30 לא מקשינן ויהבה [צ״ל ויהודה ע׳ קידושין ו׳ א׳] ועוד לקרא אלא כי אמר לה בלישן ועוד דלא קפיד אלא אלישן ועוד ובענין זה מצינו בכמה מקומות כתוב בתורה שני בנביאים משולש בכתובים ושנו במשנה. תוס׳ [ב״ב] ר״פ המוכר את הבית ס״א א׳ [ד״ה ואב א]: .31 פעמים מביא בריתא להקשות ממנה ומקשה עצמו אינו יודע לפרשה. רשב״ם [ב״ב] פ׳ יש נוחלים קי״ט ב׳ [ד״ה והתניא]: .32 לפעמים מסיק בקושיא ולא בתיובתא לפי שיכול לתרץ תני ולהוסיף חלוקה אחת בבריתא. רשב״ם [ב״ב] פ׳ יש נוחלין קכ״ז א׳ [ד״ה קשיא]: .33 אשכחן מתקיף לה מאמורא לתנא על תנא דבריתא. פ׳ שבועות העדות מתקיף רבא בר עולא או אי דביטוי יוכיחו. ל״ד א׳: ועל תנא דמתני׳ בר״פ המפקיד מתקיף רמי בר חמא והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם [ב״מ]. ל״ג ב׳: וכתב הריטב״א ז״ל עלה דפריש׳ שם דקאי אמתניתין ולא נהירא דלישנא דמתקיף לא אתמר בשום דוכתא כד קשיא ליה גופא דמתני׳ לכך נ״ל דמתני׳ ל״ק ליה וכו׳ ע״ש: .34 כשיש במשנה שני דברים דומים ואמר עליהם האמו׳ עצמו גם כן שני דברים ומקשה בגמרא סתם תנינא חדא זמנא לאו אמתני׳ קא פריך דזמנין מייתי במתני׳ מילי דתני להו בשאר דוכתי אלא אדברי האמורא קאי אמאי איצטריך למימר מילתיה אתרתי מתני׳. תוס׳ [סנה] פ׳ אחד דיני ממונות ל״ו ב׳ [ד״ה תנינא]: .35 טפי ניחא ליה לאקשויי מפשיט׳ הלשון מבריתא מלאקשויי דידיה אדידיה מדיוקא. תוס׳ פ׳ הנשרפין ע״ט א׳ [ד״ה ומספקא]: .36 פריך מדר׳ חייא אדרב לפי שתלמידו היה. וכן מדרב הונא אדרב משום דרב הונא תלמידו דרב הוה: תוס׳ פ׳ שבועות הדיינים מ״ב א׳ [ד״ה כל מילתא]: .37 כתב הרב המעילי ז״ל בפ״ק דתמורה עלה הא דאמרי׳ מתקיף לה ריש לקיש שמא לא שנינו אלא וכו׳. דף ז׳ א׳. ולפעמים יבא בתלמוד לישון אתקפתא לא

פרק היה קורא י ו א׳ [צ״ל ט״ו ב׳ ד״ה דלמא]: .11 ולפעמים אמרינן הא מני ר״ש היא
כדי להקשות ממנה. עיין פרקא קמא דב״ק ט״ו א׳ הא מני ר׳ יוסי הגלילי היא:
.12 לפעמים מקשינן ואמרי׳ ת״ק ר פ היא אע״ג דיהידאה הוא משום דאז לא הוו
אלא שתי מחלוקות ואי ת״ק הוי כרבנן הוו להו שלש מחלוקות ודוחק כיון שלא
הוזכר במשנה אלא שתי מחלוקות. תוס׳ ס פ הרבית [ב״מ] ע״ד ב׳ [ד״ה דלמא]:
.13 לפעמים היה יכול להרחיב בקושיא ולהקשות עוד אלא שלא חש להאריך.
תוספות פרק האומנין [ב״מ] ע״ט ב׳ [ד ה מאיזגא]: .14 זמנין דמקשה מעשה לסתור
ולאו דוקא לסתור שהרי הדבר מפורש במשנה דלא דמיא רישא לסיפא אלא דלעולם
לא תני תנא מעשה אלא דתנא מעיקרא דינא ומדלא תנא דינא דקאי עליה מעשה
משמע דלסתור הוא וכיוצא בו במס׳ נדרים פר׳ השותפין [מ״ח א׳] המודר הנאה מחבירו
ואין לו מה יאכל וכו׳ ומעשה בבית מרון וכו׳ ואקשינן מעשה לסתור והא ודאי לא דמי רישא
למעשה דבמעשה קא תני ואינם לפניך אלא כדי שיבא אבא וכו׳ או שהוכיח בתחלתו על
סופו [צ״ל סופו על תחלתו] כדאיתא התם אלא היכא [צ״ל הכי] מתפריש כדכתיבנא.
לשון הרמב״ם [צ״ל הרמב״ן] [1]) ז״ל בשלהי השואל במציעא [ק״ב ב׳]: .15 היכא
דאיכא בריתא דקשיא לחד אמורא שפיר פריך מבריתא אחריתי ולא מההיא. ת״ס׳
פ׳ המקבל במציעא קט״ו א׳ דביר אלמנה בין ענייה וכו׳: .16 אין דרך התלמוד
להקשות אלא היכא דמחורתא שמעתא טפי כסבריה וזה שלא כדברי אותם הטועים
ואומרים דרך התלמוד לקשות כי היכי דמחוור שמעתא אע״ג דליכא ראיה לאקשויי
מינה וזה אינו כלום עכ״ל הרמב״ם [צ״ל הרמב״ן] ז״ל בחידושיו פ׳ לא יחפור י״ג
עמוד שני [י״ז ב׳ ד״ה גרסת]: .17 אין דרך לומר אי קשיא הא קשיא אלא כשהקשה
קושיא אחרת תחלה ותרצוה. ותמה הרשב״א ז״ל בחידושיו פ״ק דחולין שמצא אי קשיא
הא קשיא ולא נמצא תירוץ קושיא קודם כ״ו ב׳ [כ׳ ב׳ ד״ה הא דקאמר]: .18 זמנין
קא מותיב מסיפא ונקיט רישא דמתני׳ על שם סיפא בעמ״מ פ״ט [צ״ל פ״ט ה׳ ל״ו
מה׳ א״ב: .19 לפעמים מקשה מרישא ויש לדחות הקושיא אלא שסומך על הסיפא.
ובהליכות עולם [שער ב׳ פ״ב] (ו)הביא ראיה מפרק אלו נערות ומ״מ כשאין קושיא
כלל ברישא הקשו בתוספות אמאי לא מקשה מסיפא בהדיא עיין [ברכות] רפ״ג
שאכלו בתוס׳ מ״ה א׳ [ד״ה ג׳ שאכלו כא׳ אין רשאין]: .20 לפעמים מקשה מבריתא
וסומך על סתם מתני׳ שנשנית במקום אחר תוס׳ [גיטין] פ׳ הנזקין נ״ד [א׳ ד״ה דם]:
.21 לפעמים מקשה ואין עיקר קושיתו אלא במה שלא הזכיר. פ״ק דנזיר [י׳ ב׳]
פ״ק דמדות [צ״ל מכות] ד׳ [ב׳ תוס׳ ד״ה בשלמא]: .22 לפעמים אומר בתלמוד
לשון שנראה ממנו שהוא קושיא ואינו אלא פירוש בעלמא. תוס׳ פרק אלו מציאות
[ב״מ] כ״ט א׳ [ד״ה לפיכך]: .23 אשכחן דפריך תלמוד ולמאי דקס״ד מעיקרא אע״ג
דאתותב. תוס׳ פ״ק דגטין ה׳ [א׳ ד״ה אי הכי] ועיין בחידושי הרישב״א ז״ל סי׳
ו׳ [שם ה׳ א׳ ד״ה הא דאקשי׳]: .24 זמנין דקא מוסיף מקשן על לישנא דבריתא
לאקשויי כדי לבחון את בעל המימרא שאם אמר הענין ההוא מסברא דנפשיה הדר

---

[1]) ע׳ שט״מ לב״מ שם:

כללי התלמוד לר׳ בצלאל אשכנזי

(עיין בחלק האשכנזי צד 369 והלאה.)

הו״ל

על פי כ״י יחיד שבעילם בביה״מ לרבנים בנויורק

אלכסנדר מארכס (נויורק).

---

1. אע״ג שרוב הפעמים שאומר מנ״ל הוא ע״ד שהוא מן התורה כמו שכתב הרא״ש ז״ל [יומא] בפ׳ י״ה [ס״ א׳] מצינו מנ״ל שהוא ע״ד שהוא מדרבנן בפרק הכותב [כתובות פ״ט ע״ב] אלמנה מן האירוסין מנ״ל דאית לה כתובה ובפ״ק דחולין י״ד [צ״ל י״ז ב׳]: 2. זמנין קמקשה ואומר לימא קסבר פלוני והוי פירושו ותיקשי דידיה אדידה דהוא אמר איפכא במסכתא אחריתי. תוס׳ קמא ע״ב א׳ [ד״ה לימא]: 3. זמנין דפריך תיובתיה להד אמורא ותיובתא אחרינא לאידך ומהנהו דפריך למר ה״מ למפרך למר וכן לאידך אלא כמו שהקישו בבית המדרש הוקבעו בתלמוד. תוס׳ קמא ס״ז ב׳ [ד״ה דתניא]: 4. פעמים אומר מאי בינייהו והוי פירושי במאי קמפלגי. רש״י פ׳ בנות כותיים [נדה] ה״ל [ע״ב] ובפ׳ המפלת [שם] ד״ כ [צ״ל כ״ב ע״ב] ובפ׳ המוציא יין [שבת] ע״ז [צ״ל ע״ה ע״ב]: 5. פעמים אומר במאי קמפלגי ואינו שואל אלא טעם אחד מהם. הרשב״א ז״ל פ׳ שני דגיטין [ט״ז ב׳ ד״ה כי אין]: 6. לדעת התוס׳[1] כל דוכתא דאמרינן ומה ראית פירושו אימא איפכא. ולרש״י ז״ל לפעמים הוי פי׳ ומאי שנא. עיין חידושי הריטב״א פ״ג דשבועות [כ״א א׳ ד״ה מאי לאו למעוטי] ובתוס׳ פרק שבועות שתים כ״א ב׳ [ד״ה ומה ראית]: 7. היה מצינן למפרך מסיפא דקתני בהדיא אלא אורחא דתלמודא בכמה מקומות שמדקדק מרישא מה שיכול. ורשב״ם כתב בפ׳ יש נוחלין [ב״ב] קט״ו א׳ [ד״ה איתיביה] ה״נ ה״מ למפרך מרישא אלא דעדיפא ליה למפרך מסיפא דקתני בהדיא: 8. זמנין דמגופא דמתני׳ הוה מצי לאקשויי בלא יתני עלה אלא משום דבבריתא מפרשא טעמא בהדיא ניחא ליה לאתויי. חידושי בתרא לרשב״א ז״ל פ״ב: 9. כל היכא דמצי למפרך ממתני׳ אמתני׳ טפי ניחא ליה מלמפרך מבריתא. תוס׳ מציעא פ׳ המפקיד ל״ז א׳ [ד״ה דקתני]: 10. דרך התלמוד להקשות דילמא ר׳ פלוני וחסורי מחסרא משום דלהוי הילכתא כותיה. תוס׳ [ברכות]

---

[1] ע׳ מ״ש חיד״א ביעיר אזן מערכת ו׳ ל״ג שנתחלפו השיטות לר׳ בצלאל.

זירא שאינו מסתפק בדעת ר׳ יוחנן כדי לפשוט את האיבעי׳ ושאל גם על דעת בר פדא ועלתה לו בתיקו, לא הכניס הרמב״ם את ראשו בין ההרים הגדולים להכריע ביניהם במקום שלא הכריעו חכמי הש״ס ואין סברא מכרעת ומכרחת לכאן או לכאן, וע״כ לענין נודר להביא כבש אי איל כתב שהוא ספק אם ישלם את נדרו ויצא ידי חובתו (כאבעי׳ של ר׳ זירא דלא אפשטא), ובענין הקריבו מביא נסכי איל הביא את המשנה כצורתה ולא הכריע אם העיקר כפרושו של ר׳ יוחנן או כפרושו של בר פדא שמביא ומתנה. ואולם עיקר קושייתו של הר״ב בכ״מ היא על שלא הכריע הרמב״ם באמת מאחר דאיתותב בר פדא במנחות דף צ״א ע״ב, אבל על דבר זה אני דנין. אמת שכן כתבו התוס׳ בחולין כ״ג ע״א ד״ה כי תבעי לך, אבל לא כן דעת רש״י ז״ל וכמו שאומר: המלות „או לאיל" שנתנו לדרש נאמרו ונשנו בספר במדבר ט״ו פסוק ו׳, או לאיל תעשה מנחה וכו׳, ובפסוק י״א, ככה יעשה לשור האחד או לאיל האחד וכו׳. ומעתה כשאמר ר׳ יוחנן אי לאיל לרבות את הפלגס, אין אני יודעים, אי מקרא קמא דרש או מקרא בתרא דריש. והנה התוס׳ נראה שדעתם לומר, ר׳ יוחנן מקרא קמא דרש, וטעם הדבר, לפי שראו בזבחים שדרשו לאיל לרבות אילו של אהרן, והיינו לאיל שבפסוק ו׳ כמו שהוא בספרי (עיי׳ התורה והמצוה להגאון מלבי״ם), וכמו שפי׳ גם רש״י ז״ל, ועל כן דעתם לומר שמ״ש שם בזבחים או לאיל למה לי הכונה ג״כ על פסוק ו׳, וע״כ אמרו דבר פדא אתיתב. אולם לדעת רש״י בחולין כ״ג ע״א ר׳ יוחנן מקרא בתרא דריש, שכן כתב בד״ה יא״ר יוחנן: דכתיב בפרשת נסכים בשלח לך אנשים או לאיל האחד וגו׳, והיינו פסוק י״א (ואפשר שהביאו לזה שראה או לאיל הראשון שדרישוהו בספרי לענין אחר ואמרו: בא הכתוב לחלק בין נסכי כבש לנסכי איל), והפסוק הזה הלא הרישי עליו שם בזבחים יכול נחלק בין נסכי בן שתים לנסכי בן שליש ת״ל אי לאיל. וא״כ לרש״י ע״כ מוכרחים אנו לומר, שמ״ש שם לבר פדא קשיא, הייני רק כל זמן שלא אסיק אדעתן זה הדרש האחרון, אבל כיון שידענו אותו לא אייתר לי׳ שי״ב לבר פדא קרא ולא אתיתב. וכן כתב רש״י בפרוש בחולין כ״ג ע״ב ד״ה מייתי ומתני וז״ל: „ואו לאיל דרייש לי׳ לדרשה אחריתי במנחות בפרק שתי מדות". ומעתה נאמר שהרמב״ם פריש הסוגי׳ כפרש״י, וא״כ לא אתותב בר פדא, וע״כ לא הכריע בינו ובין ר׳ יוחנן ופסק כמ״ש למעלה. ועיי׳ רש״י עה״ת שמביא בפסוק ו׳ לרבות את הפלגס הפך פרושו בחולין, ומציה לישב!

אל לבי, יהיו נא דברי אלה אות כבוד ויקר לאיש חי רב פעלים, יוסיף לו ד׳ שנות חיים ברכה ושלום ומצבת זכרון לאיש המעלה, אשר שבק חיים לכל חי, והנני להעתיק בזה מה שכתבתי בחדש מרחשון תרס״ה לש״ב הנ״ל תשובה על ח״ת שהדפיס אז בסיני דפלגס, וז״ל במכתבי: אתמול ביום ש״ק הגיעני הגליון הראשון מטה״ע „כנסת חכמים" וקראתי לשבת עונג, כי מצאתי שם (סימן ד׳) את שאהבה נפשי פלפול נחמד ונעים ודברים ראויים לאומרם הם הם הדברים שכתבת בישוב דעת הרמב״ם ז״ל במש״כ בפט״ז מהל׳ מעה״ק הל״ב נדר עולה מן הכבשים או מן האילים והביא פלגס ה״ז ספק אם יצא, ובטוב טעם ודעת כראוי לחכם כמוך יצאת לישע רבנו ותצילהו מהשגות הכ״מ והלח״מ שהרבו להקשות עליו בשתים, במה שפסק כבר פדא ולא כר׳ יוחנן וכר פדא הלא אתותב, ובמה שהביא המשנה בפ״א דפרה בצורתה ולא הוסיף שצריך להתנות, ובר פדא הלא אמר מייתי ומתני. יען להראיתך לדעת, כי יקרו דבריך בעיני נכבדו מאד, וכי עיינתי בהם כראוי. הנני להודיעך — כתלמיד הדן לפני רבו — מה שיש לי להעיר עליהם. לענ״ד ענין ספיקא דאורייתא, דאפליגי בו רבותינו ז״ל אם הוא מן התורה לחומרא או לקולא, נוגע לספקות הנולדים לנו בזמן מן הזמנים וכדבר מן הדברים שלא יכלה התורה להוציאנו ממבוכתנו ולהסיר את הספק מלבנו. אשר על כן גלתה לנו התורה שבספק כזה, אם יִקָּרֶה לנו, נוכל להקל (לדעת הרמב״ם וסייעתו) או עלינו להחמיר (לדעת הרשב״א וסייעתו). אולם בעניננו, ר״ל בפלגס, אין כאן ספק התלוי במקום ובזמן ואין כאן ספק המשתנה ומקבל פנים חדשות ע״י סבות חיצוניות, אבל הוא עומד בעינו כאז כן עתה, וגדר הספק הוא שאין אנו יודעים, אם כַּוָּנַת התורה בכבש בן שנה דוקא ובאיל בן שתים דוקא, אי שלא הקפידה, ואם כן הפלגס אפשר שהוא כבש ואפשר שהוא איל על דעת התורה, והנה אם עלתה על דעת התורה, שאפשר שאנחנו נסתפק בזה, לא הי׳ לה לרבות את הפלגס ולומר אם תביא פלגס, שאינך יודע אם הוא כבש אי איל, עליך להחמיר ולהביא נסכי איל מספק, אבל הי׳ לה להוציאנו מאפלת הספק לאור הודאי ולומר, דע כי הפלגס כבש הוא אי איל היא. וכיון שאמרה תורה או לאיל לרבות את הפלגס, לא נמלט משני דרכים, או שהתורה בעצמה נסתפקה בפלגס מה הוא, ועל כן אמרה הביא נסכי איל מספק, אי שידעה שהיא לא כבש ולא איל אלא ברי׳ בפ״ע וגזרת הכתוב היא שיביאו עליו נסכי איל. ומאחר שהוא נגד השכל הישר ונגד הכלל הגדול כלפי שמיא גליא, לומר שהתורה נסתפקה בדבר, על כרחנו אנהנו אומרים דמאן דאית לי׳ או לאיל לרבות את הפלגס ס״ל דפלגס ברי׳ היא לדעת התורה. והדברים האלה לא מלבי אני בודאם, אבל רמז עליהם מאור עינינו רש״י ז״ל בלשונו הזהב, ראה דבריו במנחות צ״א ע״ב ד״ה אלא לבר פדא, ולס״ז ליכא לאקשויי למאן דס״ל ספיקא דאורייתא מה״ת לקולא הא בעי קרא כאן להחמיר. וליכא לתלות את הענין שלפנינו בפלוגתא דרבוותא אי ספיקא דאורייתא מה״ת לקולא או לחומרא, וכמו שביארתי. ובנוגע לסברת הרמב״ם ז״ל הנה תורת משה נתנה לדָרֵש בכמה פנים, והנראה בעיני, שהרמב״ם לא פסק כר׳ יוחנן ולא פסק כבר פדא, לפי שראה את ר׳

כתבועה, ולאלמנה ניתנין שלשים יום. ויש כאן שלשה דינים מחולקים ואיך הקשו תנינן וכו ואת אמרת הכין? ובקרבן העדה פירש את הקושי לאמר: משמע (ממתני׳) דנותנים לארוסה י״ב חדש ובברייי תני שאין ניתנין לארוסה אלא ל׳ יום. ובמח״כ הדברים האלה אין להם שחר, כי ארוסה מאן דכר שמה בברייתא. והלא אמרו שם ולאלמנה ל׳ יום? ושוב כתב: א״נ בברייתא משמע שניתנין לה י״ג חדש ובמתני׳ תנן י״ב חדש, ור״ל דקא ס״ד דה״ק לאחר זמן י״ב חודש נותני׳ לה עוד זמן ל׳ יום לקידושין וכן לאלמנה נותנין ל׳ יום כמש״כ בפני משה. אילם מלבד שהפי׳ הזה הוא רחוק ודחוק, הלא יהי׳ תירוצו של ר׳ אבין שלא ממין הטענה והי״ל לתרץ בפשיטות, כי מה שאמרו ולאלמנה שלשים יום מלתא באפי נפשא היא, ולבוגרת נותני׳ י״ב חדש ותו לא. ונראה בעיני, שכן הי׳ הלשון בברייתא: נותני׳ לבגר שנים עשר חדש ונותני׳ לה קדושין ולארוסה ולאלמנה שלשים יום, וע״ז הקשו בירושלמי, הלא ארוסה ע״כ שהיא בתולה, שהרי בוגרת ואלמנה נזכרו בבריי׳ בפרוש, ואנן הלא תנן במתני׳ נותני׳ לבתולה י״ב חדש, והיא היא הקושי׳ שהקשו גם בבבלי, אלא שבבבלי ידעו והביאו את הברייתא כולה, ובראשה נאמר המארס את הבתולה וכו׳, וע״כ הקשו סתמא: מאי ולארוסה שלשים יום, שהרי כבר הזכירו בברייתא בפרוש דין הבתולה והבוגרת והאלמנה ומאי ארוסה. וכשם שתרצו בירושלמי כך תרצו בבבלי שהארוסה היא בוגרת שעברו עלי׳ י״ב חדש בבגרותה, וליכא לשנויי באופן אחר. ולפ״ז מתוך השקלא וטריא שבירושלמי יוצא ברור באין כל ספק שהיתה גם לפני הירושלמים הגירסא „ולארוסה״ כמו שהיא בבבלי, ודי בזה להסיר מאמוראי בבל ומהרמב״ם שנמשך אחריהם את תלונת ריצ״ד. ואם אמיתי שהיתה הגירסא העיקרית ולארוסה ולאלמנה (ובשגגת המעתיקים חסרה בבבלי מלת ולאלמנה״ ובירושלמי מלת ,ולארוסה) אמרתי כן מפני שהיא האמת לפי דעתי, ואם לא כן הלא היו יכולים לומר מאי ולארוסה ארוסה אלמנה. ואם כה נאמר מדוקדק מאד לשונו של ר״פ: בוגרת שעברו עלי׳ וכו׳ נותני׳ לה י״ב חדש כאלמנה, ולכאורה צ״ע למה לי להוסיף מלת אלמנה? בשלמא לרב הונא שבא להשמיענו דין חדש שהבוגרת נותני׳ לה שלשים יום הוצרך לומר כאלמנה, כי אם לא כן יקשה למה דוקא שלשים יום, אבל ר״פ הלא לא בא אלא לפרש את הברייתא ולאמר מאי ולארוסה, ודי הי׳ לו לאמר בוגרת שעברו עלי׳ י״ב חדש ונתארסה נותנין לה שלשים יום. אבל לפי האמור ניחא ור״פ מפרש לה לברייתא: ולארוסה ולאלמנה שלשים יום, ח״ק לבוגרת וכו׳ שנתארסה נותנים כמו לאלמנה שלשים יום.

ה. את הגרגרים המעטים האלה אני מלקט, כדי להגיש אותם מנחה, מנחת עני, לגאון דורנו אמו״ר נזר ראשנו ותפארתנו, כש״ת מו״ה דוד צבי האפמאנן נ״י, ביום מלאת שבעים שנה לימי חייו, הוא יום א׳ כסלו דהאי שתא יָרוּ״ם וְנִשָּׂ״א וְגָבַ״הּ מְאֹ״ד לפ״ק. ובשעה שאני עוסק בדבר הזה עולה לפני זכרון אחד מגאוני זמננו, ש״ב מורי ורבי הרב הגדול בתורה מו״ה יחזקאל בנעטה זצ״ל, אבדק״ק ס׳ וואַראָלְיָא (באונגריא), אשר נגדע בדמי ימיו בחדש סיון שנת כִּ״י בָ״א הַשֶּׁמֶ״ש לפ״ג, ואומר

אכחידנה תחת לשוני, שהיו דברי רב חסדא תמוהים בעיני. בעזרא נזכר כמה וכמה פעמים, שהיו מושיבים „נשים נכריות" סתם ופתאום ישמעו אזנינו, שהיו הנשים האלה כולן שפחות חרופות! הלא יפלא הדבר, כי כעם ככהן, הזונים אחרי נשים נכריות, יבחרו למו כלם שפחות חרופות דוקא? (וראה בפנ"י לגטין שהקשה כעין זה על דברי הרשב"א, אבל תרוצו אינו מספיק להסיר גם את תמיהתנו). והגאון יעב"ץ כתב בהגהותיו למס כריתות (בש"ס ווילנא), שהכונה על בני ישוע בן יוצדק, הנזכרים בעזרא שם פסוק י"ח, אולם גם דבריו אינם מספיקים, כי על בני ישוע בלבד, שהיו מתי מספר, לא יתכן לומר שכולן ש"ח בעלו, ועוד שהוא זר לומר שהיו בני ישוע דוקא אותם שבעלו ש"ח, ולא עשה כמוהם אף אחד משאר האנשים הרבים אשר נקבו בשמותם בפרשה. אשר על כן חפשתי חפש מחופש ומצאתי בפרוש עזרא לר' בנימין ב"ר יהודה הרופא ז"ל מרומא (נדפס בס' קובץ על יד לחברת מק"נ, ברלין תרנ"ה) שכתב: „איל צאן על אשמתם מלמד שנענשו עליהם כמו על שפחות חרופות, שנ' והביא את אשמו לד' אל פתח אהל מועד איל אשם, ובשפחה חרופה כתיב". הנה כי כן נראה שהיתה לפניו בגמ' כריתות הגירסא: מלמד שכולן [דנו אותם כאלו] שפחות חרופות בעלו, וגי' זו היתה גם לפני רש"י; או שפרש עד"ז את מאמר ר"ה: שכולן ש"ח בעלו, ר"ל שדנו אותם כאלו ש"ח בעלו, וכמוהו פירש"י. בין כך ובין כך הוראת שעה היתה בזה לדעת רב חסדא, וצדקו דברי רש"י בעזרא וגם הקושי' שהקשו עליו בתום מתורצת היטב והכל על מקומו בא בשלום.

ד. בכתובות דף נ"ז ע"ב אמרו בגרה יום א' ונתקדשה נותנין לה שנים עשר חדש ולארוסה שלשים יום והקשו מאי ולארוסה שלשים יום אמר רב פפא הכי קאמר בוגרת שעברו עליה שנים עשר חדש כבגרות ונתקדשה נותנין לה שלשים יום כאלמנה. וראיתי להה' רי"צ דינער בהגהותיו שכתב וז"ל: במלת „ולארוסה" זו נתקשו בה אמוראי הבבל ותירצה ר"פ בדוחק ותירוצו עולה בקנה אחד עם תירוץ רבי אבין בשם רב הילא בירושלמי כאן. אולם בברייתא השניה שם תניא נותנין לבגר י"ב חדש ונותנין לה קדושין ולאלמנה שלשים יום ע"כ, ומי לא יראה דברייתא זו היינו ברייתא דילן וקתני שם ולאלמנה שלשים יום. יאי גרסי גירסא זו בברייתא דילן הדברים כפשוטן דסמי מכאן ולארוסה ותני ולאלמנה וכו'. ומהתימא על הרמב"ם שנקט תירוץ דרב פפא לפסק הלכה הל' אישות פ"י הל' ז. עכ"ל ריצ"ד, והנה עשה את אמוראי בבל תועים בדבר משנה היצונה ותמה על הרמב"ם שהלך אחריהם בעינים עצומות, וזה לא יאות לחכם חוקר לכל תכלית כרבנו משה. ועתה נשים נא עין בוחנת על השקלא וטריא בירושלמי שם: אמר רב הילא תני תמן נותנין לבגר שנים עשר חדש ונותני' לה קדושין ולאלמנה שלשים יום תנינן נותנין לבתולה שנים עשר חדש ואת אמר הכין רבי אבין בשם רבי הילא לאחר בוגרה שנים עשר חדש נותנין לה קידושין שלשים יום. והרואה הלא ישתמם על הקושי' הזאת, שהרי לפי פשטות הדברים אין כאן סתירה כל שהיא בין המשנה והברייתא, כי במשנה אמרו שנותנין לבתולה י"ב חדש משעת תביעה, ובברייתא אמרו שנותנין לבוגרת י"ב חדש משעת בגר, שהבוגרת

מבני עמון, ר״ל שהי׳ מישמר יחוסו שהוא מגזע בני עמון הוא הוא הנשאר באסורו „עד עולם״. ואמרתי דבר זה כדי שלא יאמר האומר על החכמים, שנעלם מהם זה הפסוק (כנהמי׳) כאשר התוכחו ע״ד יהודה גר עמוני (משנה ד׳ בפ״ד ממס׳ ידים, בבלי ברכות כ״ח ע״ב). כי יהודה זה גר הי׳ שבא מארץ עמון ולא הי׳ מיוחס לבני עמון. ואם נשמר את הדבר הזה גם לענין מצרי יתישב לנו מה שהקשו בתוס׳ יבמות ע״ו ע״ב ד״ה מנימין גר המצרי.

ג. מענין לענין באותו ענין אמרתי להעיר על המובא בכריתות דף י״א ע״א: ויתנו ידם להוציא נשיהם ואשמים איל צאן על אשמתם (עזרא י׳ י״ט), אמר רב חסדא מלמד שכולן שפחות חרופות בעלו. כן היא הגרסא שלפנינו, ואין הקשר חזק ואמיץ בין המאמר הזה למה שלפניו ושלאחריו, כי מדובר שם אמנם משפחה חרופה, אבל בכ״ז הדרש על הפסוק בעזרא הוא כאלו בא שלא במקומו. והנה ראיתי בש״ס כ״י מינכן (שיצא כעת לאור בתמונה פוטוגראפית), כי כל המאמר חסר שם, ואני אמרתי בחפזי, שהי׳ המאמר חסר גם בגרסתו של רש״י ז״ל, ואחשבה לישב בזה כמה קושיות עצומות שהקשו עליו ואזכירן אחת לאחת במה שיבוא. ואף כי נמצא בפרש״י ד״ה „ויתנו ידם להוציא, פסוק הוא בספר עזרא׳, אבל הלא ידוע שבאו לפעמים בדברי רש״י דברים שהיו כתובים על הגליון והמעתיקים או המדפיסים הכניסום לפני ולפנים, ומה נקל שיקרה כדבר הזה במראה מקום קצר, המציין רק מוצא הפסוק בכה״ק. אולם מצאתי ראיתי כפי׳ רגמ״ה שהיתה לפניו הגירסא שלפנינו (אם ככתבה וכלשונה ממש או בנוסח אחר), ורש״י ז״ל הלא השתמש הרבה בפירוש זה, ואלו הי׳ מוצא שם גירסא שלא כגירסתו לא הי׳ נמנע מלהעיר על זה לאמר „הכי גרסינן״ או „ויש גורסין״, וע״כ שבתי ממחשבתי ואומר שהיתה הדרשה על הפסוק שבעזרא גם לפני רש״י. והנה בתוס׳ גטין דף ל״ו ע״א ד״ה בזמן שאתה משמט וערכין דף ל״א ע״ב ד״ה התקין הקשו לרש״י דס״ל שלא הי׳ היובל נוהג בבית שני, וא״כ גם עבד עברי לא הי׳ נוהג (שכן אמרו בגטין דף ס״ה ע״א וככ״מ אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג), וא״כ לא היתה בבית שני שפחה חרופה כלל, שהרי שפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין שנתארסה לעבד עברי, וכיון שכן איך אמר ר״ח בכריתות: מלמד שכולן שפחות חרופות בעלו? עוד ראה זה מצאתי לרש״י בעזרא שם שכתב: „על אשמתם, הוראת שעה היתה״, והעיר הגאון מלבי״ם, שהדברים האלה הם נגד ש״ס ערוך שאמרו מלמד שכולן ש״ח בעלו וכדת וכדין עשו שהביאו א״ל אשם? ומה שהי׳ הוא ז״ל כי רש״י לשיטתו אזיל דס״ל דאין היובל נוהג בבית שני וא״כ לא היו שם שפחות חרופות, וע״כ הוכרח לומר שהיתה בזה הוראת שעה, הדבר הזה לא יתכן לענ״ד,, אדרבה, אם ראה רש״י את דברי ר״ח, שהם מוכרחים לכאורה לפי הפשט הפשוט במקרא, הרי זה אות אמת ומופת חותך שהי׳ עבד עברי נוהג אז ושהי׳ א״כ גם היובל נוהג, והי׳ לו לפסוק כן להלכה (וכמו שהקשו בתוס׳), ומי מלא את ידו להמציא מדעתו הוראת שעה שלא נזכרה בדברי חכז״ל, אשר מימיהם אנו שותים ודבריהם נר לרגלנו? — ואחרי כל הדברים האלה את האמת אגיד ולא

הנשים האלה לבוא בקהל מפני שאין זה אמת (כדרשת חז"ל שהזכרתיה), אבל הביא ראיה משלמה שחטא גם הוא בהושיבו נשים נכריות, ואם נאמר שהנשים האלה (כימי נחמיה) נכנסו תחת כנפי השכינה אין המשל הזה לנמשל, כי נשי שלמה הוסיפו לעבוד ע"ז והוא עזר להן לרעה. אלא ע"כ כמ"ש, וכעזרא כן גם נחמיה זה היה חפץ לבם לגרש את הנשים הנכריות כלן, כאין הבדל הלאים מפני שלא נתגיירו ועמדו בגיותן. לא כן הגברים, אשר היו וחיו בישראל מבלי שהתחתנו בהם ובבנותיהם. אותם לא גרשו מלהסתפח בנחלת ד', וכבן עלי מעלה מעלה עד שנתנו על שכמם משרות ויש"ת בקדש (ואפשר שאלה אשר שרתו בקדש נתגיירו), אבל הדבר הזה לא לעזר ולא להועיל באותם שאסורים לבוא בקהל) וכמו שאכתוב. והנה עתה מצאו כתוב בספר תורת משה, אשר העמוני והמואבי לא יבואו בקהל ד'. ופשוט הוא כי דבר זה לא נאמר לענין התנות בלבד, אלא לכל דבר, שהרי נאמר אחריו לא תדרוש שלומם וטובתם, ואין לך דרישת שלום וטובה יותר מאשר תפקיד מהם פקידים ותעשה אותם שומרי משמרת הקדש. כן פירש נחמיה והגלוים עליו את הכתובים, ויפה פירשו, והיה העד מה שכתוב באיכה (א' י'): כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צוית לא יבואו בקהל לך. והיה אם אסור לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ד' אינו רק לענין התנות אין טעם לכתוב הזה, אבל באמת זה ענינו: אתה צוית על הגוים — עמון ומואב — שלא יבואו בקהל ולא תתן להם כל משרה וכל משמרת, ועתה הנה הם באים אל המקדש ועושים בו כרצונם וכאלו הם האדונים שם ואין מוחה בידם. (וכבר ידעו בעלי התלמוד שמש"כ באיכה אשר צוית וכו' הכונה על הצווי בדברים כ"ג ד' והלאה, וע"כ דרשו מה שדרשו במס' יבמות דף ט"ז ע"ב). וכיון שראו נחמיה וסיעתו את הדבר שהוא כן, נמנו וגמרו לה"בדיל את הערב, ר"ל את העמונים ואת המואבים, ולא יהיה מהם עוד נושא משרה בישראל. כי אמנם לפני זה היו בני העמים האלה מעורבים כ"כ בישראל, עד כי היתה לשכת אלישב הכהן קרובה ללשכת טובי העמוני בבית אלהים ושמה הובאו המנחה הלבונה וכו' (נחמיה י"ג ד'—ה'), והיה הוא, העמוני, פקיד ושוטר עליהם. והדבר הזה (הנעשה בלא ידיעתו של נחמיה) היטב חרה לו לנחמיה, ועתה כי ראה אשר לא יבוא עמוני וכו' היה הוא (נחמיה) המתחיל במצוה: ואשליכה את כל כלי בית טוביה החוץ מן הלשכה (נחמיה שם ח') ויאסר אותו ממשמרת פקדתו ואבדיל אותו מישראל. הרי שהמשך הכתובים מכֻוָּן לפרושי. והעמונים והמואבים אשר הרחיקו אותם מעל גבול ישראל, לא שבאו מא"רץ עמון ומואב, אבל היו מיוחסים שהיו מב"ני עמון ומואב. כי כאשר עלה סנחריב על גויי הארצות להלחם אתם ויכנע אותם, העביר אותם מארץ לארץ והסיר גבולות עמים (ישעי' י' י"ג). וזה דבר ההעברה הזאת כי העביר רב יושבי ארץ אחת לארץ אחרת, ואת מקצתם השאיר על מקומם. ולמן הוא והלאה לא היתה הישיבה בארץ מן הארצות עצמה לאות על היות האיש הזה מבני העם, אשר ישב שם מקדם. והיה אם בא איש מא"רץ עמון לא היה עיר עמוני שאסור לבא בקהל, כי אפשר שהוא מבני העמים שנתישבו שם מחדש ואמרו בו החכמים כל דפריש מרובא פריש, אבל אם בא איש

ובנותיה . . . ובני בנימן מגבע מכמש ועיה ובית אל ובנותיה . . . לוד ואונו גי החרשים אבל בנותיה לא נאמר כאן! ואם נשים את הפסוקים האלה זה לעומת זה ונערוך אותם זה לקבל זה נראה ברור, כי בשניהם על אודות ערי בנימין ידובר, ותחת „גי החרשים" שבפסוק האחד נאמר „בנותיה" בפסוק האחר, ואם כן בנותיה וגי החרשים כוונה אחת להם. ומעתה נאמר כי ריב"ל מקרא מצא ודרשו ופרשו עפ"י הקבלה: מאי דכתיב לוד ואונו גי (בצ"ל) הדרשים — כל אלה ערים מוקפות חומה מימות יהושע היו, ועל זה הקשו: והני (שלשת הערים מערי בנימין, כי מהם דבר הכתוב) יהושע בנגהי יהא אלפעל בנגהי דכתיב הוא בנה את אונו ואת לוד ובנותיה, ובנותיה וגי החרשים עולים בקנה אחד, וא"כ שלש הערים כולן אלפעל בנה אותן? ועל זה תרצו בגמ' מה שתרצו. וכיון שכן שוב לא קשה קושית התוס': אמאי אצטרך לריב"ל לאשמעינן דאונו (ולרש"י גם לוד) מוקפת מימות יב"נ, שהרי ריב"ל לא הוסיף ולא גרע והביא רק פסוק כצורתו. ולא קשה ג"כ מה שהקשו, אמאי לא פריך בפרק בתרא דערכין כי האי גוונא, כי במשנה דערכין לא אמרו שהכוונה על אונו (ולוד, לגירסת רש"י) אשר בחלקו של בנימין, ובארץ ישראל כלה אפשר ואפשר שהיו כמה וכמה עיירות ששמותיהן שוות, אבל על ריב"ל הקשו בגמ' שפיר, שהרי הוא אקרא קאי ומערי בנימין הוא מדבר, ומן הסתם אין לומר שהיו בחלקו של בנימין שלש עיירות ששמותיהן שוות. וסרה בזה גם תמיהת מהרש"א, שלא נזכר גי החרשים בקרא (שבדהי"א), שהרי נאמר שם ובנותיה והיינו גי החרשים כמ"ש. והיה בזה העקוב למישור והרכסים לבקעה ונגלה הבאור הברור למאמר הש"ס בס"ד.

ב. ונחמי' הואיל והאיר עינינו להבין את מאמר חכז"ל, אנסה לבאר ולפרש דבר אחד מדבריו בספרו (נחמי' י"ג ג'): ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל. לדעתי עֵרֶב הכתיב בזה הפסוק אין הכונה בו הנשים הנכריות, שהרי אותן כבר הוציאו לפני זה על פי הדבר אשר דבר אליהם עזרא (ראה עזרא פרשה י'), והי' לך לאות, כי נאמר כאן לשון הבדלה ולא לשון הוצאה. והלשון האחרון שייך בהוצאת הנשים, אבל ויבדילו ענינו כענין והוא יִבָּדֵל מקהל הגולה (עזרא י' ח'), כלומר נבדל ונפרש מישראל ולא יהי' לו חלק ונחלה עם בני יעקב. והנה עזרא צוה להם להוציא את הנשים הנכריות כלן, כנעניות חתיות פרזיות יבוסיות עמוניות מואביות מצריות ואמוריות (עזרא ט' א), אעפ"י שיש ביניהן גם איתן שלא נאסרו לבוא בקהל כמו עמוניות ומואביות (שלא נאסרו אלא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית כדרשת חכז"ל), וטעם הדבר לפי שלא נתגיירו, כי לא מצאני בשום מקום שנתגיירו וקבלו עליהם דת משה. והדברים מבוררים עוד יותר במ"ש נחמי' לאלה אשר הוסיפו גם בימיו להושיב נשים אשדודיות עמוניות ומואביות: הלא על אלה חטא שלמה מלך ישראל וכו' (נחמי' י"ג כ"ג, כ"ו), הנה לא הזכיר נשים מן אומות שאסורן אסור תורה, אבל הזכיר אשדודיות עמוניות ומואביות, ואעפ"י שכבר לפני זה מצאו כתוב בתורה לא יבוא עמוני ומואבי (שם שם פסוק א) לא אמר שהתורה אסרה את

גרגרים.

מאת חיים בראדו (פראג)

א. במס' מגילה דף ג' ע"ב: ואמר ר' יהושע בן לוי לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו, והני יהושע בננהי והא אלפעל בננהי דכתיב (דהי"א ח' י"ב) ובני אלפעל עבר ומשעם ושמר הוא בנה את אונו ואת לוד ובנותיה, ולטעמיך אסא בנגהי וכו'. המאמר הזה צריך באור, ולא על חנם נתקשו בו ראשונים ואחרונים. בתוס' הובאה קושית ר' אלחנן אמאי אצטרך לי' לריב"ל לאשמעינן דאונו מוקפת מימות יב"נ והא משנה שלימה ומפורשת היא בפרק בתרא דערכין (דף ל"ב ע"א: מוקפת חומה מימות יב"נ כגון וכו' ואונו וירושלים וכו')? ותרצו דאגב דאצטריך לאשמעינן לוד וגיא החרשים תני נמי אונו בהדייהו. ועל מה שהקשו בגמ' והני יהושע בננהי כתבו בתוס': אמאי לא פריך בפרק בתרא דערכין כי האי גונא? ותי' דהתם לא תנן אלא אונו והוי ידע דמצי לשנויי תרי אונו הוו, אבל הכא דהוו ג' בשלישתן לא שייך למימר שהן כפולות. ולא נחה בזה דעת מהרש"א ז"ל וכתב: אין זה מדוקדק דגיא חרשים לא כתיב בקרא ולא פריך אלא אלוד ואונו, אלא דצ"ל דבתרתי נמי לא שייך שהן כפולות. והדברים האלה במח"כ במעט שלא נתנו להאמר כלל. כי בגמ' הקשו סתם: והני יהושע בננהי, ואיך נאמר שלא הקשו אלא על לוד ואונו, וגם מכל השקלא והטריא שלאח"ז (ולטעמיך אסא בנגהי וכו' הני מוקפות חומה וכו') נראה ברור שלא עלה על דעת בעלי התלמוד להפריד בין הדבקים ולהבדיל בין שלש הערים. ואף גם זאת, אם נאמר דבתרתי נמי לא שייך שהן כפולות, הלא תקשה קושית התוס' לרש"י, כי הוא העיר בפרוש (בד"ה לוד ואונו): ובמתני' דערכין תנן תרתי מנייהו דקא תני לוד ואונו וכו', ואף שאין הגירסא הזאת נמצאת בספרים שלפנינו אין ספק שהיתה לפני רש"י, וא"כ למה לא הקשו גם בערכין והני (לוד ואונו לדעת מהרש"א) יהושע בננהי והא אלפעל בננהי? והנני מוסיף להעיר, כי קושית ר' אלחנן עכ"פ תקשה לפי גירסת רש"י. כי אף אם נאמר דנקט ריב"ל חדא אגב תרתי (אונו אגב לוד וגיא החרשים), הכי סברא היא לומר דנקט תרתי אגב חדא (לוד ואונו אגב גיא החרשים)? אולם כל הקושיות יתורצו וכל הספקות יפתרו אם נשים עין בוחנת על שני כתובים הבאים כאחד לתרץ ולפתור. כי הנה בש"ס הובא הפסוק דהי"א ח' י"ב: הוא בנה את אונו ואת לוד ובנותיה. ועתה לך נא אתי אל מקום אחר וראה בעיניך את הכתוב בנחמי' י"א כ"ה—ל"ה: . . . ישבו בקרית הארבע ו ב נ ו ת י ה ובדיבון ו ב נ ו ת י ה . . . ובבאר שבע ובנותיה ובצקלג ובמכונה ובבנותיה... עזקה

השבטים שונאים ליוסף ואבימלך הרג אחיו בני ירובעל (ומוסיף אני שנאת אדניה אל שלמה) אמ׳ ישראל לפני הקב״ה מי יתנך כאח לי כמשה ואהרן שני׳ הנה מה טוב ומה נעים וכו׳. לכן משבח דוד אותם אחים שישבו יחדו בלא קטטה על הנחלה ויתנו לבכור פי שנים כבכורתו ואע״פ שהוא בן השנואה ואומ׳ מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד.

הלא גם ממלכי ישראל היו כמה וכמה אכזריים ששפכו דמם של ישראל כרוצחים כאחאב וכמנשה וכהורדוס ואחרים ועוד שהיית אומ׳ כדברי ר״ע שהיה שמח כשבא לידו לקיים בעורו ובגופו אהבת ד׳ כדכת׳ ואהבת את ד׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך וג׳ (ברכות ס״א: וירוש׳ שם סוף המסכתא) ולא היית רוצה לשמור נפשך (ולכן כת׳ בלשון יחיד) הלא גם דמך סומקא טפי. ובכל זאת שאל ההגמון הלא כל ישראל ערבאים זה לזה וצריכין לשמור ולהציל את כלל ישראל כי ראה מעשה מרדכי היהודי שלא רצה להשתחוות להמן וכאשר שמע אותו רשע שהוא יהודי לא נתקררה רוחו במיתת מרדכי כ״א רצה להשמיר ולהרוג את כל היהודים וכמו שהיתה מעשה שסיפר ר״י אבוהב לר״מ יפה בעל הלבוש שהובא בסדור נהורא שלם בתחלת הספר בענין גודל עניית אמן ע״ש. ולכן הוסיף לשאול הלא כת׳ בחורתכם (בלשון רבים) ונשמרתם מאד לנפשותיכם שכל או״א מישראל ישמור מעשיו מלהביא סכנת נפשות על כלל ישראל וכאשר שמע החסיד כזאת אישתיק כשעה חדא וד׳ נתן לו שכל לפייס ההגמון ואמר שה״ה עומד לפני ממה״מ ולאו אורח ארעא להחזיר את עצמו ממנו ולהפנות אל השר שהוא בשר ודם והשר קבל דבריו ברצון ושילחו אל ביתו לשלו׳.

(כ״ה ה׳) כי ישבו אחים יחדו. מלשין יחדו למדו (יבמות י״ז:) מיוחדים בנחלה פרט לאחיו מן האם ובסיג״א שם שקלי וטרי לישון אחים ללמוד בג״ש. ואני באתי להוסיף דכנראה סתם אחים הם אחים מן האב מיוחדים בנחלת אביהם ולכן כשאינו מדבר אלא באחיו מן האם הוסיף הכת׳ י״ג ז׳ כי יסיתך אחיך בן אמך אע״פ שבספרי דרשו אחיך מן האב בן אמך מן האם. ונראה כוונתו אם לא היה כתוב בן אמך הייתי אומ׳ אחיך היינו אחיך מן האב. אבל מדכת׳ בן אמך לא כיוון שם לענין הסתה רק על אחיו מן האם וד״ל. ובמ״א פי׳ וז״ל לפי שאחיו מאביו יש לומר שלדעת כן הוא עושה (שימות בעבירה שלו) כדי שיירש חלקו לפיכך לא תשמע לו אלא אפי׳ אחיך מן האם שתחשוב בלבך שזה אינו אומ׳ לך בשביל אחיך מן האם אינו יורשך ואינו אומ׳ אלא לדבר שתקנה לא תשמע לו. וא״ת הלא בפ׳ תשא (שמות ל״ב כ״ט) נאמ׳ ובאחיו סתם וקאי על אחיו מן האם היינו הך דכיוון דמן הענין עצמו יוצא שלא דבר הכת׳ אלא על אחיו מן האם שלא יהיה לוי כמותו שלא חטא בעגל לכן כת׳ סתם באחיו ומשמעותו אחיו מן האם כמו בבנו שהוא בן אשתו והוא חורגו. ועתה תבין מה שכת׳ תהלים קל״ג א׳ מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד הלא בטבע הארם שהאחים אוהבים זה לזה ולמה משבח דוד המע״ה את אחים שישבו יחדו אלא לפי שאחים סתם היינו אחים שבנחלה ובזו תהיה כמה פעמים מחלוקת בירושת הנחלה ובחילוקה ויוצאה להם מריבה ושנאה כאחי יוסף עי׳ בתנחומא פ׳ וישב וכן שם לפ׳ שמות (על פסוק מי יתנך כאח לי והוא שה״ש ח׳ א׳) וז״ל כיצד את מוצא כל דאחים שינאים זה לזה ומתחלת ברייתו של עולם קין שנא להבל והרגו ישמעאל שונאו ליצחק וכן עשו שונאו ליעקב וכן

והשמיע בני יעקב (שם מ״ט ב׳). וכן איתא בפירש״י (בראש׳ נ׳ י״ג מתנחומא פ׳ במדבר) על פסוק וישאו אתו בניו ולא בני בניו שכך צום אל ישאו מטתי לא איש מצרי ולא אחד מבניכם שהם מבנות כנען אלא אתם וכנראה שגם על זה בניו של יוסף שהיו מאמם מצרית לא נשאו כארונו ובפרט כדעת האומ׳ שעם השבטים תאומות נולדו ונשאו ביניהם אז צוואת יעקב אבינו קאי על מנשה ואפרים.

ולבסוף אעיר ג״כ על היחס שיחסו דוד המלך ע״ה את שלמה בנו שהיה מבת שבע אשת אוריה החתי שאף היא היתה גיורת וכשאדניה מרד נגדו ואסף את אהביו גם יואב בן צרויה שר צבאו של דוד ואביתר הכהן שימליכוהו מלך אחר מיתת אביו וידחוהו את שלמה וע״י נתן הנביא שיע״ן ברוה״ק בת שבע באה לפני המלך והזכירתו על שבועתו ששלמה בנה ימלוך תחתיו. וכנראה אדניה ואהביו סמכו על שיחס שלמה לא היתה הוגן כ״כ שיהא ראוי למלך כי היה איש נכרי קצת ואחר שנתן לו הקב״ה שמו שלמה ורנביא קרא לו ידיד יה מן השמים הסכימו למלכותו כבהוראת שעה. ומפני מחלקת אדוני״ה משחו את שלמה אע״פ שהיתה לו ירושת המלכות כדאיתא כריתות ה׳:

דברים

(ד׳ ט׳ וט״ו) רק השמר לך ושמר נפשך מאד. ונשמרתם מאד לנפשתיכם. בברכות ל״ב: איתא ת״ר מעשה בחסיד א׳ שהיה מתפלל ברוך בא שר א׳ ונתן לו שלו׳ ולא החזיר לו שלו׳ המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א״ל ריקה והלא כתיב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכתי׳ ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלו׳ למה לא החזרת לי שלו׳ אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. א״ל המתן לי עד שאפייסך בדברים והשיב לו אותו חסיד כראוי ונתפיים אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלו׳ ע״ש. וכשישבתי על כסא הרבנות בק״ק פלעשען יע״א ודרשתי בביהכ״נ דשם בכל שבת ושבת הקשיתי מזה למה היה מביא אותו הגמון ב׳ פסוקים דשמירת הנפש הלא מפסוק הראשון כבר נשמע תמיהתו על מעשה החסיד ור׳ דנני להשיב תשובה והי׳ה. שאלו השר לאותו חסיד שראה שעמד בתפלתו ולא היה רוצה להפסיק אפי׳ המלך שואל בשלומו ותמה עליו שהיה מחזיק בדברי חז״ל אע״פ שימות ולא יחיה בהם ושאל לו מן התורה שצותה לשמור הנפש ולכל הפחות כמו שמספרק רב יוסף דאמר לא שנו שלא יפסיק אפי׳ המלך שואל בשלומו אלא במלכי ישראל אבל במלכי אוה״ע יפסיק אם אי אפשר לקצר. והחסיד לא קיצר שהשר המתין עד שסיים תפלתו. אבל תמה היה על זאת שכת׳ בתורת משה רק השמר לך ושמור נפשך מאד ושאל למה לא שמרת את נפשך ממני שהייתי יכול להתיז את ראשך, ואם היית סבור שאני ממלכי ישראל ואינך רשאי להפסיק שלא תבא לידי סכנת נפשות

במעשה זמרי הלא עברה לא נעשתה בו ולא באביו. ועתה מצאתי מענה ותשובה גם על שאלה זו גם על כמה דברים השייכים לאותו ענין וזה היה כלל גדול בתורה. מלבד מלכות משה רבנו לא היתה גדולה בישראל מלהיות כהן לאל עליון כמו שישראל בעצמו נבחר מכל העמים ליקרא ממלכת כהנים וגוי קדוש. אבל מן המובן הוא שכל מי שיכהן לאלדיו מלבד שיהיה בלא מום קבוע וטהור מטומאת הגוף יהא ג״כ מיוחס מב׳ צדדים מלבד שאביו צריך להיות כהן גם אמו תהיה מבנות ישראל ולא שיתחתן אביו בגיורת שלא תכוון באפיו ארמי אפי׳ בדור עשירי. ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה ותלד לו את פינחס (שמות ו׳ כ״ה) ומדפוטיאל היה שמו של יתרו כדאיתא סוטה מ״ג: וש״נ א״כ היה אלעזר גם ז ר ע מ ד י ן בזה וזה גורם, וכן מצאתי בילק׳ ראובני (מילק׳ ירמיה) אישב״י ארבעה מהם ש ב א ו מ מ ש פ ח ה נ כ ר י ה ואלו הם פינחס אוריה יחזקאל ירמיהו ע״ש. והם מבזין אותו ואומרים בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לע״ז וכן איתא בוי״ר פל״ג סי׳ ד׳ (ובמ״ר פ״ב ס׳ כ׳) על במדבר ב׳ ל״ד וז״ל ככל אשר צוה ד׳ את משה כן חנו לדגליהם ואהרן היכן היה כיון שבא ליחסן הונו אותו ואמרו לו את מיחסנו עד שבא ליחסנו לך ויחס את בניך אלעזר בנך למי הוא נשוי לא לבתו של פוטיאל כיון שראה הקב״ה שהן מזלזלין בו התחיל מיחסו קנאי בר קנאי (ועי׳ גם סנה פ״ב:) ולפי זה לא היה פינחס ראוי כפי קול העם בקול אל שדי להיות כהן ד׳ וביון שקינא לד׳ שהרג על זמרי גם בת משרי מ ד י ן וגם נקם נקמת ד׳ ב מ ד י ן והראה שנפשו קצה בטומאת העם הזה היה מתכשר ומטהר עצמו, לכן נתן לו הקב״ה את בריתו שלום ונתכהן.

וכן נראה שמשום דבר זה בנין של משה לא עלו אפי׳ לקצת גדולת אביהם כיון שיצאו מצפורה בת מדין והתורה אמרה לא תוכל (היינו אינך רשאי) לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא (וזה קאי ג״כ על מלך הורדוס שיצא מגרי אדומים שנתגיירו בימי מלך יוחנן (ועי׳ בס׳ פענח רזא שתיבת נכרי בגימטריא הורדוס). וזהו כנלענ״ד כוונת מרים אחות משה כשדברה בו כי אשה כושית לקח (במדבר י״ב א׳) ועתה גרשה (כדאיתא בת״א ארי אתתא דנסיב רחיק) וחשבה שהוא יתחקה רק משום שנתיהר על שדיבר עמו ד׳ אבל הוא גרשה שלא ידברו בו כבנשיא ד׳ שנתחתן בנכרית. ומצאתי בילק׳ ראובני (פ׳ בהעלותך שם) שעל זאת לא נקברו עצמותיו באיי (מכוונת אר״י), ובס׳ י׳ מאמרות דף ס״ד ע״ג איתא דמשה רבנו לא נכנס לאיי כיון שעמרם אביו נשא את דודתו כמו שנוכל לדייק משמות ב׳ א׳.

ובשטה זו נוכל לילך ג״כ לידע כשבירך יעקב אבינו גם בני יוסף מנשה ואפרים שהיו מאשה מצרית אסנת בת פוטיפרע ליחסם בין השבטים ואמר ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי (בראשית מ״ח ה׳) ועוד קחם נא אלי ואברכם (שם פס׳ ט׳) ועוד המלאך יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי (שם פס׳ ט״ז) אבל לא בירכם בשעת מיתתו כשקיבץ

תשחטו ביום אחד וכשם שנתן הקב״ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות מנין שנ׳ כי יקרא קן צפור לפניך עכ״ל. ועי׳ עוד ויי״ר פכ״ז סי׳ י״א ותלך בשיטה זו להבין דברי המשנה ברכות פ״ה מ״ג האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ונלענ״ד פירושו שאומר ר ק על קן צפור יגיעו רחמי הקב״ה וכדלקמן שם ר ק על טוב יזכר שמו ו ר ק להודות על (טיבתו) אומר מודים מודים ואינו מקבל אף הרעה באהבה. ואף שנתן הקב״ה רשות לבני אדם לרדות גם בכל ח״ת הא״ץ (בראשית א׳ כ״ו) בכל זאת לא ירדם בפרך בלא צורך כי רק הבהמות הטהורות נתנו לו לעבודה ולשחיטה ולאכילה (שם ט׳ ג׳) אבל הטמאים היו רק למלאכה ורק פטר חמור אם לא פדו היה לעריפה שיופסד בממונו כשהפסיד ממון של כהן. וכן שור שנגח שהמית אדם או בהמה שנרבעת שחטא ב״ה ישראל ועגלה ערופה ניתנה לכפרה וכן שעיר המשתלח וכדומה או בכור בהמה במצרים (שמות י״ב כ״ט) כדאיתא במכלתא ובפסקתא דר״כ שלא יאמרו המצריים שיראתם עמדה בפרענות האחרים. והאתון נשאה לבלעם מעודה עד היום הזה ור״ב עליה ולמה שאל חרב להמיתה הלא עבר בזה על צער ב״ח. לכן פתח הקב״ה את פי האתון להזכיר לבלעם את עבירתו. ובזה אעיר גם לדרוש במעשה דרבנו הקדוש דאיתא ירושי׳ כלאים פ״ט ה״ד וגם בב״ר פל״ג סי׳ ג׳ שחש בשיניו י״ג שנה שכשדרש בציפורין והוי לעי באורייתא עבר לפניו עגל לטבח יובל וצעק כאלו אמר הצילני והוא אמר איני יכול לעז״ך כי לכך נוצרת וקשה מה היתה עבירה בידו של רבנו הקדוש הלא נתן לנו הקב״ה רשות לשחטם אלא נלענ״ד שהקצבים שהיו דוחפים את העגל היו מכים אותו בשבט בלא צורך והם מצערין אותו ביותר ולכן צעק וביקש מרבנו הקדש שיצילהו מידי הרשעים האלו שהיו שותפים לעמלק והוא לא עיין בו לחקור למה צעק והיה סבור שלא היה רוצה לילך למיתה כלל ואמר לך כי לכך נוצרת אבל העגל החביא את ראשו תחת כסוהו של רבי והיה בוכה כדאיתא ב״מ פ״ה. וכשראה אח״כ דאמתיה דביתיה הות שריא לבני חולדה כשכבדה את הבית והיתה רוצה לאברן צוה אותה רבי לרחמם כי גם רחמי ה׳ על כל מעשיו והחולדה שהיא בהמה טמאה אינה למיתה כ״א לצורכה שנבראת לה מן הקב״ה ולא היתה מותרת להמיתם וגם אינן מזומנין למלאכה כפי טבען והרגלם בבני אדם אלא עובדה לאדם בכח אם משביעה כראוי כדאיתא בספרי דברים סי׳ מ״ג (בפי׳ עקב לפסוק ונתתי עשב בשדך לבהמתך) וגם הוא לו סימן טוב דכת׳ (משלי י״ב י׳) יודע צדיק נפש בהמתו. ולפי שהבין מעשי ה׳ וחשב שרחמי ה׳ מלבד שיגיעו על קן צפור גם יגיעו על כל חיה וחיה למינה ניצל רבי מחוליו. ודוק ותבין היטב.

(כ״ה י״ב) לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום. בזבחים ק״א: איתא אר״א בר״ח לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי וכן ייחס זרעו אחרי כהונתו מדכת׳ אחר שהזכיר (יהושע כ״ב י״ג) את פינחס בן אלעזר הכהן וכת׳ (שם פס׳ ל׳) פינחס הכהן. ולבי היה מגמגם בדבר זה מאד בבקשתי ובשאלתי הלא פינחס היה בן בנו של אהרן הכהן ולמה לא נעלה לכהונה מתחלה במקום אביו אלא משקינא לאלריו

זר ונראה שלכן נמצא על תיבת לא מירכא כפולה (עי' גם כן קרי וכתיב י"א כ"א גבי שרין העוף שאין לו עתה ויש לו אחר כך). ויותר נראה שחטאו באש זרה מבמדבר ג' ד' וזו היא דעת רבי עקיבא (ת"כ ר"פ אחרי) וז"ל ר"ע אומר כתוב א' אומר בקרבתם לפני ה' וימותו וכת' אחר אומר ויקריבו לפני ה' אש זרה הכריע בהקריבם אש זרה לפני ה' הוי על ההקרבה מתו ולא על הקריבה. עוד תדע זאת מעונשם שנ' ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה שהטאו באש זרה. ולכוון דעתי עם דעת ר"א ור"יש אומר שמתוך שהיו שתויי יין לא שמעו להלכה משה רבן שהיתה תורה שבע"פ ועשו הכל שלא כהוגן. ועוד נראה לענ"ד שהלכת צדוקים בענין הקטרת אשר לא כדת אז נתפשטה והחזיקו בה גם אותן המשים ומאתים איש ראשי סנהדראות מקריבי הקטרת שנהוועדו עם קרח וצרתו שגם קרח לא האמין בתורה שבע"פ ולכן שאל למשה בענין טלית שכולה תכלת אם צריכה עוד לציצת וכלם היו כת צדוקים. לכן לגלג משה על תורתם ואמר ל"ם שיקחו מחתות ויתני כהן איש מתחלה כאשר סברו לפי דעתם וישימו אח"כ את הקטרת כאשר יעמדו כבר לפני ה' וה' יודע למי יבחר וממי יקבל את הקטרת אם מאהרן שעשה כדין אם מהם שבטלו הלכה שקיבל משה מסיני מפי הקב"ה והם עשו כתורתן כדאיתא (במדבר ט"ז י"ח) ויקחו איש מחתתו ויתנו עליהם אש וישימו עליהם קטרת ויעמדו פתח אהל מועד. וגם הם נענשו מדה כנגד מדה כדכתי' שם פס' ל"ה ואש יצאה מאת ה' וגו'. ועוד זאת תדע בזה כי מה שכ"ג היה נותן את האש אחר ששם הקטרת על המחתה כן גבי עדת קרח היתה ההלכה לעשות רק כשיעמדו לפני ה' אבל לא כשצווה לעשות מעשה קטרת לעצור נגד המגפה כאשר עשה אהרן ע"פ משה כאשר יצא הקצף והחל הנגף כדאיתא שם (י"ז י"א) ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת וגו'. ומזה תמצא סיוע חזק לגודלה ולעומקה של תורה שבע"פ.

במדבר

(כ"ב כ"ח) ויפתח ה' את פי האתון. עשרה דברים נבראו בע"ש בין השמשות ומהם גם פי האתון כדאיתא בפ"ה דמס' אבות ואין נלענ"ד שכל אותן הנסים נעשו כן להיותם מזומנים בתכליתם מששת ימי בראשית כי גם בנס של פי הארץ שאלו במדרש הלא אין חדש תחת השמש ונראה שאין הדברים ככתבם אלא אמרו דרשנו למצוא האמת בכל הסודות. ויגעתי ואולי מצאתי ותאמין כי עיקר הנס היה שמששת ימי הבראשית נזהרו בני אדם על צער בעלי חיים והוא מצוה דאורייתא כדאיתא ב"מ ל"ב: ורחמי הקב"ה גם על הבהמה וגם על העופות כדאיתא במד"ר ר"פ תצא וז"ל וכשם שרחמיו של הקב"ה על האדם כך רחמיו על הבהמה שנ' ומיום השמיני והלאה וגו' ולא עוד אלא שאמר הקב"ה אותו ואת בנו לא

ועוד בכמה מפרשים ובפרט בביאור הגר״א וגם מה שצוה אבא שאול לבניו הטילו תכלת מאפיליוני והריצב״א היה רגיל שלא להסירם מן הכנף אלא לקשרם ולהדקם בתוך כנף להוציא מן דפלוגתא דגם כשיעמדו במלבושיהם בתחיית המתים יהיה להם ציצת ועוד אף בזמן שישנים בעפר אם הם חייבים יש להם ואם לאו הרי הן מהודקים וקשורים. ויצא מכל זאת המנהג בינינו לפסול ציצת אחת מטליתו של מת וזה תמוה מאד דאם חייבים גם בקבר הלא ציציותיהם נפסלו ועברו על לא תגרע ואם אינן חייבים למה להם ג׳ ציציות. ועתה מנהג ישראל תורה ומלאכת מחשבת היא לפסול ציצת אחת לומר שיבדלו מן החיים למיתה ונתפרדה החבילה. ותבין מה שאמר לו ר׳ חייא לר׳ יונתן כשהיו מהלכין בבית הקברות ורוה קשריא תכלתא דריי וא״ל דלייה שלא יאמרו המתים למחר באים אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו ולמה לא אמר שיקבלו המתים על שביטלו ציציותיהם ונעשים חשים גם ממצוה זו (ולא מכל מצוות כיון שנאמר לדם מצות מילה כאשר היה לאדם הראשון) והיינו שיאמרו ועכשיו מחרפין אותנו בפסיל תכלת אבל כשיעמדו יוסיפו להם הציצת המבוטלת וק״ל. ולפי פירושי תבין ג״כ מה שאמרו (ברכות ס״ב:) שאיל דוד לשאול מן התורה בן הריגה את וכו׳ ע״ש גם מאי דאיתא בשו״ט מזמור ז׳ (סי׳ ד׳) וז״ל ר׳ יהודה אמר דוד (ופי׳ בזו״ר בילק׳ שמ״א רמז קל״ג שהקב״ה אמר כן לדוד) מה בין קטע ציציתא לקטע רישא אמר ר׳ נחמיה שביטלו ממצות ציצת שעה אחת.

ויקרא.

(ט״ז י״ג) ונתן את הקטרת על האש לפני ה׳. ידועה ההלכה שכ״ג היה מכנים הקטרת על המחתה ביוה״כ מבית לפרכת ושם היה נותן את האש על המחתה ולא כדרך הצדוקים שהיו מתקנין הכל בחוץ בהיכל לראות כבר בענן הקטרת בבית קה״ק כדאיתא יומא י״ט: ועי׳ ג״כ בת״כ אחרי פרק ג׳ ה״א וביומא נ״ג. ולכן השביעו זקני כהונה לכ״ג שלא ישנה הדבר. ונלענ״ד שגם בני אהרן נדב ואביהו טעו בדבר זה וחטאם היה שהקריבו קטרת שלא כהלכה. ואף שר״א אמ׳ שלא מתו אלא מפני שהורו הלכה בפני משה רבן (עירובין ס״ג.) ורי״ש אמר על שנכנסו שתויי יין למקדש ועי׳ כל זה בפירש״י (י׳ ב׳) בכל זאת לא תדחה דעת בר קפרא בשם ר׳ ירמיה בר״א (וי״ר פ״כ סי׳ ח׳) ועי׳ גם בת״כ שמיני במכלתא דמילואים הל״ב שבשביל ד׳ דברים מתו בני אהרן על הקריבה ועל הקרבה על אש זרה ועל שלא נטלו עצה זה מזה שהיה רק לאחר להביא הקטרת אם היה מצווה על זה והם לקחו איש מחתתו ומאותו פסוק שכתי׳ בו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ויקריבו לפני ה׳ נראה שעשו כדרך הצדוקים כמו שחשב אותו צדוקי (יומא י״ט:) שאע״פ שירדה האש מן השמים צריך להביא ג״כ מן ההדיוט וחשבו שצריכין לעשות כן גם במעשה הקטרת ומלבד שהיה אש זרה אשר לא צוה אותה אלא לכ״ג לא היתה ג״כ מעשהו

ולוט נפרדו זה מזה על שהיתה רכושם רב (בראשית י"ג ו') גם עשו נפרד מטעם זה מיעקב אחיו (שם ל"ו ו' ז') ונתגדל בהר שעיר להיות גדול מאחיו עד שיתן ה' ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו. ו) ועל שרימה יעקב את יצחק אביו מתוך כובד עיניו גם יוסף היה סבור שכיהה יעקב בעצמו את עיניו כשבא לברך את בניו ואמר לו לא כן אבי (עי' בזה בס' פענח רזא). ועוד מצאתי בבמ"ר פ' נשא על שיהודה כיזב לפני אביו לומר הכר נא אם כתונת בנך היא אם לא (בראשית ל"ז ל"ב) בא לו להכיר צדקת תמר כלתו (שם ל"ח כ"ה). ועי' עוד בדרך הזה בחידו' מהרש"א מהדורא בתרא יבמות ס"ג: וכן רבים כמו משה גבי בנות צלפחד ושמואל הנביא על שאמר אני הרואה ואמר לו ה' אל תבט אל מראהו (רש"י דברים א' י"ז). וכן היתה גם לטובה בפינחס שנשרר מתחלה מן הכהונה (כמו שפרשתי לעיל) על שיצא ממדין ע"י אמו שהיתה בת פוטיאל ויוהם אח"כ לכהונה ע"י קנאתו לה' במדין במעשה זמרי. ועוד אעיר על שני דברים באותו ענין משאול המלך, הא' כשנבחר שאול למלך היו אנשים בני בליעל אומרים מה יושיענו זה ויהי שא"ל כמחריש (שמ"א י' כ"ז) ואחר שגבר בנחש העמוני ויאמר העם מי האומר שאול ימלוך עלינו תנו האנשים ונמיתם ויאמר שאול לא יומת איש ביום הזה כי היום עשה ה' תשועה בישראל (שם י"א י"ג) והקב"ה שילם לו את ענותנותו מלבד שנמצא שם אח"כ גדולתו וגבירתו גם ניצל לו ע"י זה בנו יהונתן שכשנשבע שאול שלא יאכל איש מאומה באותו היום שבאו פלשתים ולחצו את ישראל עד מאד וגזר תענית להתפלל ולהתחנן לה' שיעזור את עמו מן האויבים הקמים עליו והלך יהונתן עם נושא כליו וגברו על הפלשתים בערמה ויהונתן אכל אח"כ כשבטל טעם התענית מיערות דבש שמצאם כי היה עיף ויגע וכששמע שאול מה שעשה בנו התרים כנגדו וצוה להמיתו על שעבר בגזירת המלך וסיכן את ישראל אבל העם לא הניח להמיתו כי אמרו היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת... כי עם אלהים עשה היום הזה (שם י"ד מ"ה). והב' שתמיהתי על דבר שמואל הנביא כשקרע שאול את כנף מעילו ואמר קרע ה' את ממלכת ישראל מעליך (שם ט"ו כ"ז) האם נחש הוא בישראל וכי הוא מצר הנביא להעניש למלך על מעשה שעשה בכעס. אבל ממקום אחר תראה כי היתה מלאכת מחשבת והיה בדעתו של שאול לדחות את הנביא ממשמרתו הרמה על כי היה טוררו ממלכותו כי גם כאשר רדף שאול את דוד במדבר עין גדי ויכרת דוד את כנף המעיל אשר לשאול וינחם אח"כ על מעשהו זה וקרא אחריו כאשר עלה מן המערה ואמר לו ראה כי לא הרגתיך אלא כרתי את כנף מעילך וכנראה גם זה היה מדה כנגד מדה ואנחנו נדע מה נעשה שגם ביד דוד נתן ה' לשלם לו על כי כרת מעיל הנביא לטרדו וכן היה נטרד שאול ממלכותו בכרות דוד את מעיל מלכותו וד"ל.

ואולי בזה זכיתי להבין מנהג ישראל עם קדוש דיש פלוגתא בין הפוסקים אם לפסול ציצת מטליתו של מת עי' תוס' נדה ס"א: ד"ה אבל וברכות י"ח. ד"ה למחר (ושם אומר ר"ת מה שהובא בתוס' נדה בשם ר"י). ועי' ביו"ד סי' שנ"א ס"ב

אשר אין להם רועה ומי שיוציאם מבית עבדים יהיה להם מלך והוא יקח את הברכה ויברך ג״כ את בני עמו בשעת מיתתו כאשר היתה. ועליו אמר הכת׳ עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים. ותיבת שילה בכתיבה היא כמו סותה (וכ״כ גם כסותה שמות כ״ב כ״ו) ועירה בברכת יעקב אל יהודה. ושרש של שילה הוא שול שעניינו להיות מוציא כמו שליה ושלל וכדומה וא״כ שילה הוא כמו מוציאו (ממצרים) וזה היה משה. וראיתי בבעה״ט שגם הוא דורש שילה על משה באמרו שילה בגימטריא משה.

ואעיר בזה עוד על הסברה הנ״ל שבבכורה נכלל חזקת ברכה להיות לראש ולנשיא ולנחל את בניו ועמו ירושת ה׳ עד שלא תקרי רק מורשה אלא גם מאורשה במה שאמר אלישע כשעלה אליהו הנביא רבו במרכבת אש השמימה וביקש ממנו ויהי נא פי שנים ברוחך אלי וכוונתו לתת לו הבכורה נגד כל נביאי ה׳ כמו שכת׳ בבכור לתת לו פי שנים ויהי ע״י הבכורה מבורך עד שיודו אותו כל אחיו הנביאים כאדונם וכן מצאתי אח״כ ברדיק (מ״ב ב׳ ט׳).

שמות

(י״ח י״א) כי בדבר אשר זדו עליהם. בקדירה שבשלו בה נתבשלו (סוטה י״א.) וזהו מה שאמרו שבשם שאדם מודד כך מודדין לו, וכמו כן בדור הפלגה ע״י רש״י בראשית י״א ז׳ מתנחומא מדה כנגד מדה. ואעיר כאן על איזו ענינים שבהם תראה השגחתו של הקב״ה ופקודתו בענין הזה. א) על שגירש שרה את ישמעאל מביתו שלא יירש עם בנה עם יצחק בא עליו שנאת עשו בהתוכחם על ירושת אביהם ולמי תהיה הבכורה, ומפני שעינה שרה את הגר המצרית עד שברחה מביתה בא על זרעה ב״י שעינו אותם המצריים ד׳ מאות שנה וכיון שנתן אברהם לבני הפילגשים מתנות לקיים מצות הענק תעניק יצאו ב״י כשנגאלו משם ברכוש גדול. ב) וכמו שגירשה חוה את אדם הראשון מגן עדן ע״י שנתנה לו מפרי עץ הגן כמו כן עשתה רבקה ע״י שהטעימה מטעמים ליצחק והלבישה ליעקב את בגדי עשו החמודות וירח יצחק את ריח השדה ושנכנס עם יעקב ריח גן עדן (ע׳ פירש״י בראשית כ״ז כ״ז מב״ר) עד שיעקב בנה עזב את בית אביו שישב בה לשמרה ואולי חטאה רחל גם כעין זה שעזבה עונתה בדודאי ראובן וקיט״ג אח״כ השטן כאשר נשבע יעקב לרעה. ג) וע״י שלקח יעקב את הבכורה מעשו בשעה שבא עיף מן השדה וברעבו לא ידע מה הוא עושה נתגלגל לו להכיר את הבכורה בבכורתה שלבן נתן לו את לאה הבכירה אע״פ שהוא עבד ברחל הקטנה. וע״י שאמר אברהם אבינו אל לוט הפרד נא מעלי ולא היה יכול לישב עמו בשלום אינה הקב״ה לידו לפדות את לוט כשנשבה במלחמת ד׳ וה׳ מלכים ולהשיבו אצלו וגם יצחק בנו היה צריך לילך ממקום למקום מפני מריבת עבדי אבימלך. ה) וכמו שאברהם

בחלומו קרושתו וגם פחדו הי"ה על שלקח אבן מאבני המקום ובתורה (ועי' תוס' חולין צ"א: ד"ה כתיב שלקח רק אבן אחת) כת' ונתצתם את מזבחתם לא תעשון כן לה' אלהיכם ופרש"י אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה. ולכפר על מעשהו קידש את האבן אשר שם מראשותיו ומשחו ויקרא את שם המקום ההוא בית אל בשינוי השם למען ירעו עוברי דרכים אשר יביאו אחריו שמה קרושת המקום ולא יותן לפניהם מכשול להיות עורים. ואחר שהתפלל ונדר וישא יעקב רגליו ללכת מחדש אל מחוז חפצו ולכן כת' עוד הפעם וילך.

(מ"ט י') עד כי יבא שילה. הפסוק הזה נדרש לכמה טעמים בענין שילה וכולם הולכים אל הנבואה אשר בה יבושר ביאת המשיח והוא יבוא בב"ב. אך דעתי ורוחי בעניותי לא נחו בזה כי אמרתי שכל האבות לא נתנבאו בביאת גואל צדק רק אמרו על העתיד כפי מה שהיה שייך לבניהם וחפשתי בדבר למצוא מפשטות הלשון את האמת ואולי הצלחתי. ובתחלה אומ' דבר בשם אומרו ה"ה מורי ורבי המנוח מוהר"ר שלמה הכהן זצ"ל אשר למדתי אצלו כאשר הייתי בעיר האלבערשטאט וגם אצל ארמו"ר מוהר"ר אביעזרי זעליג אויערבאך זצ"ל ולהבדיל בין החיים ובין המתים גם אצל החריף ההג מוהר"ר יוסף נאבעל נ"י ובכל שבת ושבת חידש לנו איזו דבר אגדה וזאת היתה יפה מכולם שברכת האבות לא היתה רק כמו שאנו מברכים את בנינו שיהן להם ה' הצלחה בתורתם ובמעשי ידיהם עם בריאת גופם וימים טובים וארוכים אלא כדי שיוכרו בנחלתם הרוחנית ובפרט להכיר את הבכור להיות שומר אמונים באחדותו של הקב"ה אחר שהכיר אברהם אבינו את בוראו. וכמו שאמר הקב"ה אל פרעה על ב"י בני בכורי הוא ובחר אותם סגולה מכל העמים ונתן להם את תורתו כך נתחזקה גם לאבות המחשבה והאמונה כי רק הבכור יהא ראוי להיות מוחזק בנחלת ה'. וכן נתן אברהם את בכורתו ליצחק שהיה יחידו מאשתו הוגנת שרה אמנו ויצחק חרד חרדה גדולה כאשר שמע שיעקב הקטן נטל ברכתו ולא עשו הבכור וכאשר שמע שעשו מכר את בכורתו וא"כ כפי הוראתו יעקב נתכבר וירנן יצחק ואמר גם ברוך יהיה ובפרט שראה יצחק שעשו פרק עול מלכות שמים ויט יעקב שכמו לסבול. ובשיטה זו אלך גם אנכי לענ"ד ואומר שעתה כאשר בא יעקב לברך את בניו סמוך למיתתו אמר מי זה הוא ואיזה הוא אשר חפץ ביקרת מלך מלכי המלכים בירושת האחדות ואמונת ה' למען דעת כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליו ואמר לראובן בכורי אתה והיית ראוי ליטול את הברכה אבל אבדת את זכותך כי היית פוחז כמים לכן אל תותר ואין לך יתרון בפני אחיך ליטול פי שנים. וגם שמעון ולוי שכלי חמס מכרתיהם לא היו ראוים להתמנות מלכים במשפחתו ולכן אמר בסדם אל תבא נפשי. אבל ליהודה אמר אשר ערבת בבנימין אחיך אתה יודוך אחיך מן האב וישתחוו לך גם בני אמך ולא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו ואנשיו וכל משפחתי. אבל לא לעולם תהיה כן אלא עד שיבא משה ויהי בישורון מלך ולו יקהת עמים. כי מסורה היתה ביד יעקב אבינו מברית בין הבתרים בלשון פקוד יפקוד שאחרי שיצאו בניו ממצרים יהיו לעם גדול ויהיו נצרכים למנהיג שלא יהיו כצאן

(כ״ח י׳) ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. פירש״י ירוע שיצא יעקב ללכת לחרן ועמד נגדו הראב״ע. ובאמת קשה למה כפל הכת׳ ואמר ויצא וילך ולא אמר רק וילך וגם לומר עם המדרש שכוונת הכת׳ ללמד שיציאת צדיק ממקומו עושה רושם לא היה צריך לומר ויצא וילך אלא ויצא ללכת. ועתה שכת׳ ויצא וילך בא לומר שאלו שתי הליכות היו כל אחת במחשבה אחרת והם א׳ שיעקב היה צריך לעזוב את בית אביו מפני שנאת אחיו ויצא מבאר שבע כי מאחר שאמרה רבקה ליעקב ברח לך אל לבן אחי חרנה ודברה עם יצחק על זה לא שמענו שבעלה ענה אותה. ועוד בא הכת׳ לומר שיעקב עזב בציווי אמו מקום בריכות מים וארץ שמינה אשר כרת שם יצחק ברית בבאר שבע עם אבימלך מלך פלשתים ואשר נראה לו שם אלהים ויצא יעקב שהיה יושב באהלי שם ועבר. ב׳ שהלך יעקב לחוור לחרן מקום ע״ז ואון ותרפים אשר עד שם חרון אפו של מקום כדדייקי בב״ר מנון הפוכה בסוף פ׳ נח. ועל דרך הפשט אמרתי שכוונת הכת׳ היא לומר שיצא יעקב מבאר שבע ברעתו לילך לחרן ויעקב שהיה יושב אהל לא ידע מאומה מארצות אחרים בעולם והיה סבור שמבאר שבע עד חרן לא יהיה יישוב כ״א ערבה ישבה בדד רק עם עוברים ושבים ממקום למקום ולא יושבים בה בתוך הדרך ודימה ברעתו שמקום ראשון שיפגע בו בהליכתו מבאר שבע יהיה מחוז חפצו אשר נשלח לשם והיינו חרן וכדאיתא בב״ר כלישנהון דברייתא הוא פלן אזיל לקסרין ועד כדון הוא על זווריא פי׳ לשון העולם כך אמר הולך פלוני אל מקום פלוני ועדיין הוא בביתו. וכן כשפגע במקום אשר היה יישוב כאשר ראה (וכנראה על זה כת׳ במקום בה״א הידיעה) אמר יעקב ברעתו שהוא חרן ובפרט שמצא כאן אבנים אשר מהם חשב שישבו כאן בני אדם. אבל לא נכנס לעיר וילן שם במגרש העיר ובסביבותיה חוצה לה כי בא השמש ומנהג הולכי דרך היה ידוע כדאמ׳ רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב (פסחים ב׳. וש״נ) וכדאמר רב אדא בר אהבה משה עלה בהשכמה וירד בהשכמה (שבת פ״ו.) וכיון שיצא עם אור היום שלמד מזקנו שהשכים אברהם בבקר וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים ולא רצה יעקב אבינו ליכנס למקום שיושביו לא היו ידועים לו ולא ידע שם בית מושבו של לבן אחי אמו. ויבחר לשכב מחוץ לעיר כי ירא מעצות רעות של אנשי העיר (עי׳ עובדא דרים בב״ר פצ״ב סי׳ ו׳ ועוד תענית י׳: במתניתא תנא שאמר יעקב לבניו כשירדו למצרים לשבור אוכל והכניסו חמה לעיר ופירש״י כשאתם לנין ושוכבין בדרך בעיירות הכניסו לעיר בעוד שהחמה זורחת ובמכלתא בא פי״א). אך וכשחלם שם דברי קדושה וראה ה׳ נצב עליו ודימה אשר אלהים בחלום דבר בו והתעורר מחלומו אמר בלבו מה נורא המקום הזה ויש אלהים בו ויירא שישן שם ונהג קלות ראש במקום קדוש ונורא אשר אמרו חז״ל (ברכות פ״ט מ״ה) לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרח שהוא מכוון כנגד בית קה״ק ולא יכנס בהר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא והוא בא לשם במקלו אשר עבר בו את הירדן ולא רחץ את רגליו כהמלאכים בבית אברהם זקנו וגם בבית לוט והיה עושהו קפנדריא אם לא ראה

גבי יום הששי הה״א כת׳ לרבות. ולולי למדו תוספת שבת ביומא פ״א: (ע׳ או״ח סי׳ רס״א סע׳ ב) משבתכם הייתי אומר שיש ללומדה מה״א של הששי. ועתה מופנה הוא לדרשה אחרת ואולי זכיתי לכוונה. ודע שבפ״ה דמס׳ אבות מ״ט (ובכמה מקומות אחרים) אמרו עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות והיה קשה לי מניין זה אחר שלא הוזכרו בתורה ורק מה שכת׳ שם היה כל מלאכתו של הקב״ה במעשה בראשית וכשנאמר ויכלו היתה כל מלאכתו עשויה. וממה גמרו ללמוד עוד אלו י׳ דברים להיות ברואים אחר מעשה ששת ימי בראשית. (ואי״ה ארבר בסוד מאמר זה לקמן). והיה נלענ״ד דבהה״א של הששי נכלל בריאת אלו עשרה דברים שנמנו במס׳ אבות וד״ל. ואולי מנין עשרה דברים עלה מן הלשון שבתחלת אותו פרק בעשרה מאמרות נברא העולם.

(ג׳ י״ט) בזעת אפיך תאכל לחם. כשחטא אדם הראשון ע״י הסתת הנחש הקדמוני וע״י חוה אשתו נענש גם הוא אחר שקילל הקב״ה את האדמה בעבורו. ואף שקשה למה נלקתה גם האדמה, נראה להשיב על זה שגם הבהמה הנרבעת תמות שלא יהו מרננין על ירה בכל פעם על האדם הרובע אותה כשרואין הבהמה וכרכת׳ מיד כל חיה אררשנו. וכעין זה נראה לדרוש גם אחר שהמית קין את הבל אחיו שאמר הקב״ה אל קין ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פ״ה לקחת את דמי אחיך מידך, אך מקללת האדם שיאכל לחמו בזעת אפיו דייקו השוטים שהעבודה היא קללת אדם. ואין שטות גרול מזה כי מלבד שאמר הקב״ה בעשרת הדברות ששת ימים תעבוד גם מקודם נאמ׳ ויקח ד׳ א׳ את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה. אך זאת היתה קללת האדם שבתחלה הניחו הקב״ה בגן עדן לעבדה בששת ימי המעשה ולשמרה מן המלאכה ביום השבת שבו שבת א׳ מכל מלאכתו. ואחר שחטא האדם וירד במחשבתו וברוחו רעועה שלא תהיה לו עוד פרנסה כמו שיכולים ב״י לדאוג בשנת השמטה ויובל מה נאכל בשנה ההיא, וכאשר דאג גם קין אחר שהרג את אחיו ואמר כל מוצאי יהרגני. ועוד ע׳ ברכות ל״ה: רשב״י אומ׳ אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע״י אחרים וכו׳. אבל קשה מזה על סברת השוטים הוא תשובת רשב״י שאמר גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה (נדרים מ״ט:). לכן נלענ״ד שקללת אדם הראשון היתה מזה שמתוך דאגת פרנסתו היה ירא מלשבות עוד מן המלאכה גם ביום השבת כנכרי ששבת שהוא חייב מיתה. והיתה קללתו תלויה על זרעו עד שקבלו ישראל שמירת שבת והיתה להם לאות ברית שהקב״ה קבלם באהבתו ובחסדו ומחדש היתה להם ברכת שבת כמקדם אשר בירך אלהים את יום השביעי. ומי שלא יקבל עליו קדושת שבת תהא מיתתו כפרתו כדכת׳ עד שובך אל האדמה ושם נותן לו הקב״ה יקרא דשבבא שאמר לו כי עפר אתה ואל עפר תשוב ואל ישרפוהו גופי המת כאשר יעשו היום המבטלים מנהג ישראל תורה ונהיה אפר תחת עפר אלא כאשר היה רצונו וציוויו של הקב״ה.

יהורה תלמידו שינגא עי' בערוך ערך שן ד' שטעמו הוא שינון ומחודד ע"פ קרא דושננתם אבל השם יצא לו מגודל שניו שהיו לו ע"ש ומצאתי שגם שמואל בעצמו נקרא מאשה אחת רבה שיניה (נדרים נ:) וכן בענין קרקפנא (יבמות ע"ח. עירובין כ"ב:) שפירש"י בכי' לשונות בעל הגלגלת ואדם חשיב. ועי' ג"כ במ"א או"ח קל"א ס"ק ט' דתחלת הלילה תגבורת הדינין וכ"ב ט"ז: היינו דאמרי אינשי מידלי יומא מידלי קצירא ונדרים ח': חרגא דיומא מסא וכבר ידוע לרופאים ולגמ"ח שהקדחת מכביד לעת הערב וניקל היא בבקר. — ב"ב קנ"ח: איתא לר' זירא על עצמו ש"מ אוירא דא"י מחכים וקאי על גידול חכמתו וביאתו אל האמת אבל ידוע ג"כ שבלשון המשנה ובפרט בש"ס לשון חכמה היינו ג"כ ראיית עינים הגופנית ועי"ז המילדת נקראת חכמה ושמעתי מאיש א' והיה נכרי שהעומד על הרי א"י יכול להביט משם למרחוק יותר מבארצות אלו ועלה ברעתי שעל זה קאי מתחלה מה שאמר ר"ז אויר א"י מחכים שהאמוראים ראו אויר א"י בהיר וזך לראות ואמרו אח"כ שגם רוח האדם נוחה הימנו ונעשה שנון וחריף. ונגדו אמרו בבלאי טפשאי משום דיתבי בארעא דחשוכא אמרו שמעתתא דמחשכן (פסחים ל"ד: וש"נ) ועי' סנה' ק"ט. אויר מגדל משכח. ויש לי להוסיף לזה כמה ענינים שונים. — וכן מה שאמרו אחרון אחרון חביב עי' ב"ר פע"ח סי' ח' והילק' רמז קל"ג מביא בסגנון הדא אמרה. וכנגדו מצאתי במ"א פ"ד דב"ק אחרון אחרון נשכר לענין היזיקא וכן לענין קדימת הפסוק עי' פירש"י שמות י"ב ל"ה (והמאוחר בפסוק חשוב). — ועוד מה שאחז"ל שלוּחי מצוה אינן ניזוקין (פסחים ח': חולין קמ"ב: וש"נ) נלע"ד שהדברים שהן קשים בחקירה ובאמתת אמונתם נלקחו מן ההלכה ב"ק ל'. (ושם פ"א: ובפרט ב"מ קי"ח:) כגון שעשה מצות נר חנוכה והזיק פטור מלשלם ההיזק וכן שליח ב"ד שהלקה את הרשע שהיה בן הכות או אב המכה את בנו להחזירו לדרך טובה והרב הרודה את תלמידו והזיק פטור כי כל אלו נקראין שלוחי מצוה שהיה להן רשות ב"ד. ואינן ניזוקין היינו שפטורין מלשלם מה שהזיקו.

בראשית.

(א' ל"א) יום הששי. כבר ידוע פירוש הה"א הידיעה ונשתנה הלשון גבי מלאכת יום ששי כאשר נשלמה בו מעשה בראשית ועי' שבת פ"ח. ע"ז ג'. וכן גבי מן כתי' בפ' בשלח והיה ביום הששי וכו'. אך לענ"ד נראה להוסיף דבר חדש ע"פ הגמרא עי' חולין קי"ב: (ובכורות ו:) הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן וכן קכ"ב: שמרבה שם מה"א יתירה דהטמאים עורותיהם כבשרו כדפירש"י ה"א יתירה קדריש וכן שם קכ"ו: ת"ר הטמאים לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ. וכן מצאתי בב"ק ק': דמביא ראיה שדרך ערי מקלט הוא רחב ל"ב אמות כפלים כדרך ר"ה מן הפסוק תכין לך הדרך (דברים י"ט ג') ופי' הרשב"ם וז"ל דרך מצי למיכתב וכתיב הדרך לאוסופי דרך אחרת ועי' גם שבת צ"ז: (ע'. וש"נ) ומכלתא ויקהל רפ"א וירוש' שם פ"ז ה"ב (ט':) שדרשו הה"א של אלה הדברים למספר ל"ט מלאכות. וכן הכא

מצאתי און לי ראותן ב׳ חלקים של זימון שאנו מחלקים לא היו בזמן הקודם עי׳ בכל בו וברוקח סי׳ רס״ג וברמב״ם הל׳ ברכות רפ״ה וברי״ן על הרי״ף ובטו״ר או״ח סי׳ קצ״ב ונראה שמה שאנו מתחילין רבותי מיר ווע׳לין בענשען או הב לן ונברך לא נתקן אלא ע״פ הזהר ומצאתי בס׳ בלק דבכל דבר שבקדושה ושבח צריך הזמנה ע״פ תהלים ל״ד ב׳ ועי׳ גם בשערי תשובה כאן (ועל זה עי׳ בפרישה סי׳ קצ״ב וקצ״ח) ובפרט בס׳ מטה משה סי׳ שמ״ט בשם רב האי גאון ועי׳ גם בספרי פ׳ האזינו (ל״ב ב׳) ובפרט לענין ברכת הזימון במכלתא פ׳ בא (על שמות י״ג ג) בשם ר׳ חנניה בן אחי ר׳ יהושע. ואח״כ מצאתי כדיוקי בס׳ רוקח שם וז״ל בא א׳ ומצאן מברכין אם שמע שאמרו נברך שאכלנו משלו או נברך אלהינו עונה ברוך ומבורך לע״ו כרב זביד ואם כבר אמרו ברוך עונה אמן כרב פפא וכן בס׳ המנהיג ובאבודרהם וז״ל וא׳ שבא ומצאם שאומרים נברך אומר ברוך ומבורך ואם מצאם שאומרים ברוך אומר אמן. ויותר מבורר הוא לשון כל בו ס׳ כ״ה דין בהמ״ז וז״ל ומי שבא עליהן ומצאן כשהן מברכין אם בא כשאומ׳ המברך נברך והן עונים ברוך שאכלנו משלו זה שבא עליהן אומ׳ ברוך הוא ומבורך ואם בא כשאומ׳ בא״י אמ״ה הזן או בשאר הברכות כשיגיע לסוף ברכות עונה אמן עמהן וכו׳. א״כ הכל בו נמשך אחר סברת רב ששת (ברכות מ״ו.) דברכת הזימון עד הזן אבל מה אית ליה למימר לפי שיטת רב נחמן דברכת הזימון רק עד נברך. ועוד הדרא קושיא לדוכתא דלפירושו הא דקאמר הש״ס בסיפא דקא אמרי ברוך אינו מוסב אלא על המזמן והבא יאמר עם העונין אמן. ועירבוב לשון נלענ״ד בבה״ג הל׳ ברכות הנהנין (בהוצ׳ אדמו״ר מוהר״ע הילדעסהיימער וצוק״ל עמוד 69) וז״ל בא ומצאן... הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך אומ׳ איהו בתריהו (ובנדפס מכבר גר׳ בהדיהו) ברוך ומבורך שמו תמיד לע״ו. אשכחינהו דקא אמרי ברוך שאכלנו משלו אומ׳ איהו בתריהו (בהדיהו) אמן וכו׳. והלשון ג״כ א״א להולמו. ובמחזור ויטרי שהו״ל חברת מקיצי נרדמים עם הגה׳ הגאון מוהר״ש הורוויץ (ריש עמוד 33) מביא דברי הש״ס ואינם שם מוגהים כראוי ובסוף איתא וז״ל ואי עייל ואשכחינהו בתר דסיימו עונה בתרייהו אמן. ומי יתן יבוא המכריע אליהו הנביא ויגיד לנו בדרך אמת מה שהיה ומה שנהיה כדי שנבין כראוי שהכל נהיה בדברו.

ט) ועתה שבאתי בעה״י לסוף חיבורי זה אפטר מתוך (ומצאתי באבדר״ן פכ״ט דמתוך ג״כ טעמו בשביל ולפ״ז אל יפטר אדם אלא מתוך דבר הלכה היינו שלאחר שיעין התנא שיקנה לו חבר אל יעזוב אותו אלא בשביל שצריך לילך מאתו) דבר הלכה ואצינ פה רק איזה דברים של טעם בחקירה ודרישה ואולי דדלאי לי חספה ואשכחי מרגניתא זעירא תותיה. כי ראיתי בענ״ד כי כמה דברי אגדה יצאו מדרכי הטבע או ממאמר של הלכה כמו שהדרשנים עושין כן גם היום כגון לדרוש תחת החופה לסידור קידושין שתהא אשה עזר בעלה ע״פ מה דאיתא לענין חיוב במלאכת שבת חיו שנים שעשוה פטורין וכן תהיה להם עבודת הבית וחיי נפש בניקל לפטור מדאגות אם יקיימו טובים השנים מן האחד. וכן מה שקרא שמואל לרב

(פ"ק דשבת) שנגזרו נגד ההתערבות עם הרומיים וגם ידוע שר"א ור"י תלמידי ריב"ז היו כערך חמשים שנה אחר שנחרבה הבית ע"י הרומיים ועוד זכרו בישראל גזר דין של שרם בא"י אשר שם היה פונטיוס פילאטוס. ומס' ב' ממלחמת יהודה פ"ט סי' ד' של יוסיפון ידענו כי אותו השר הסעיר סערה בישראל על שלקח את כספם הנקראת קורבנות וכנראה שכספו היה ליקח קרבנות צ"בור (אך קשה זה מכיון שנחרבה כבר שנים רבים ביהמ"ק) לבנות אמת מים נמשכים אשר ארכה יהיה ד' מאות סטדיון וחרה אף העם בזה והסבבו כאשר בא לירושלם את כסאו ורבים בהתרוצצם נדרסו ונהרגו (ועי' ג"כ ביוסיפון מקדמוניות היהודים ספר י"ח פ"ג סי' ב' על שהיתה כוונת השר להסיר את המים אל מעין שהיה רחוק ב' מאות סטדיון). ואולי אותו היום עמדו ב"י כנגדו והוא נלחם בהם וגעו' גם בתלמידי ביה"מ. ואולי מאשר צוה השר שלא ליטול את החרב נגד ב"י גם סנה' פ"ב סע"א תשמע ביותר מה שאמרו (סנה' פ"ב.) אין נכנסין בכלי זיין לביה"מ. ומזה תבין ביותר את ענין כל הסיפור הנ"ל. ודע לך כי גם כאשר נס רשב"י עם בנו ר"א למערה הוא ניזון במעין מים מפני חרון אף של מלכות אדום וגם ע"י חרוב ומעין (שבת ל"ג:).

ח) (ברכות נ"ד :) איתא אם בא אחד מן השוק לג' שאכלו ומצאן כשהן מברכין מהו אומ' אחריהם רב זביד אמר ברוך ומבורך רב פפא אמר עונה אמן ולא פליגי הא דאשכחינהו דקאמרי נברך אמ' ברוך ומבורך והא דאשכחינהו דקאמרי ברוך עונה אמן. הרי כוונתו דאותו הבא אינו אוכל עמהן רק שומע ברכתם בבהמ"ז. וכנראה גרסא אחרת היתה לרש"י שפירש וז"ל ברוך ומבורך דלא מצי למימר שאכל משלו וגרס הא דקאמ' ברוך ומבורך כדאשכחינהו דקאמר המזמן נברך אבל אשכחינהו דענו ברוך הוא עונה בתרייהו אמן, עכ"ל רש"י. ותמוה מאד כפי גרסתנו דבב' פעמים גרסינן דאשכחינהו ופירושו דהבא מצא אותם האחרים שאכלו כאחת ובאו עתה לזמן א"כ צריכין אנו לידע במה הם עומדים או מה שאמרו העונים ולא שייך על המזמן כלל ודעל דבריו אינו עונה הבא להם כלל כיון שהוא אינו אומר להם כ"א נותן להם רשות אלא על דברי העונין שהן נותנין ברכות והודאות צריכין אנו לידע מה יאמר אם דברי העונין הן ברכה שלמה הבא יענה אמן כמו שעונין אמן על כל ברכת ישראל אע"פ שלא שמע ולמי בירך עי' במשנה ספ"ח דברכות ושם נ"ג: שלא אכל עמהם. וכן איתא להדיא בברייתא ירוש' שם ספ"ח תנא ר' אושעיא עונה הוא אדם אמן אפי' לא אכל ואינו אומ' נברך שאכלנו משלו אלא א"כ אכל. ורש"י מחלק בין שאמר המזמן ובין שאמרו העונין. וגם הפוסקים הלכו אחריו עי' רמב"ם הל' ברכות פ"ה ה"ב ובכ"מ וגם או"ח סי' קצ"ח. ומתחלה אמרתי שכוונת הש"ס הוא על ב' חלקים של ברכת הזימון כמו שאנו מברכין בזמן הזה אשר מתחילין ברשות המזמן האומר הב לן ונברך ועונין יהי שם ה' מבורך (עי' בתוס' ד"ה רב) ועל זה יאמר הבא להן מן השוק ברוך הוא ומבורך וזהו ג"כ ע"פ מ"ג פ"ז כענין שהוא מברך כך עונין אחריו וכך יאמר הבא להן ואם אמרו בחלק ב' על רשות המזמן שאומר נברך שאכלנו משלו ברוך שאכלנו וכו' עונה הבא להן אמן. ואחר זה

לירד בעומקו שלדבר ומצאתי פתרון כי בש״ס אחת מצאתי תחת ש ש י ם אות ס׳ ומזה בא לי פשר דבר באמרי כי העיקר חסר מן הספר ובמתניתא היה נמצא וז״ל [והמתין לו סנה]ס עד שנעשה כביצה מוזרת ועי׳ טעות שכחה נאבדו האותיות שהסיבותים בהיקף והאות ס׳ ישב בדד ורש״י לא מצא פתרונו. ומצאתי סיוע לדברי במדרש לקח טוב ר״פ פנחס וז״ל אלא האריך אפו עד שהגיע אצל הקב״ה . . . ש ה מ ת י ן לזמרי עד שתשש כחו עד שנעשה כביצה מוזרת מרוב בעילות וכו׳. וכיון שבמתניתא אינו צריך לגימטריא הוסיף בלק״ט דרשה אחרת וז״ל זמרי נקרא זמר על שנעשה כביצה מוזרת ועי׳ לקמן בגמרא עצמה. ובתנחומא הנדפס מכבר איתא (על) [עד] שנעשה על אותה מדינית כביצה מוזרת.

ז) (ב״מ נ״ט:) מי הוא זה שאינו יודע הנסים שנעשו נבי מחלוקת ר״א ור״י לענין טומאת תנור של עכנאי והטהרות שנעשו על גבו אשר קרא עליהם ר״א לשמים שישמעוהו ממרומים ויוצדקו דבריו ותדא גם הלכה פסוקה כמותו. ועי׳ האגדה בירוש׳ מ״ק פ״ג ה״א (פ״א ג׳ ור׳) בכמה שינוים וזהו תוכן הסיפור שם דכל זה לא נעשה בפני כל החכמים שנתקבצו בביה״מ אלא כשבא ר״ע אצל ר״א והגיד לו בדרך כבוד ר׳ חביריך מנדין לך לקחו ר״א והוציאו לחוץ ואמר אם הלכה כמותם יתעקר החרוב שעמד שם ולא נעקר ואם הלכה כדברי יתעקר ונתעקר אם הלכה כמותם יחזור למקומו ולא חזר ואם הלכה כמותי יחזור וחזר (ואמר שם ר׳ חנינא אין התורה אלא אחרי רבים להטות) ור״א ידע דין זה ולא הקפיד אלא על ששרפו טהרותיו בפניו ואח״כ מביא שחתכו את התנור חוליות ונתן חול ביניהם ונקרא תנור של חכינייי ופי׳ בעל יפה מראה אולי שם בעל התנור היה כך וכנגד פי׳ התוס׳ שעכנאי היינו כנחש כאשר חתכוהו בחוליות ורגאון בעל תפארת ישראל פי׳ שנקרא כך ע״ם המאמר כל ת״ח שאינו נוקם ונוטר כנחש וכו׳. ועי׳ נס׳ הקנה דף ס׳. אח״כ הסיפור בירוש׳ כוחו של ר״א שכל דבר שנתן בו עיניו נשרף. והיו עמודי בית הוועד מרופפים ואמ׳ להם ר״י אם חברים מתלהמים אתם מה איכפת לכם ויצאה ב״ק ואמרה הלכה כר״א ואמר ר״י לא בשמים היא ותניא שם שהיו מחלפין שמו לקרותו א ח ר והוא כמו ב ל א ש מ ו כמו שפירשתי במקום אחר. וכשיצא פעם אחת לשוק וראה שאישה אחת מכבדת את ביתה והשליכה את הזבל לחוץ והגיע על ראשו ואמר כמדומה לי שחברי מקרבין אותי שנ׳ מאשפות ירים אביון. וכל המעשה נסתר. והגאון מהר״ם שי״ף מביא ששמע דרך דרוש ח ר ו ב ר״ל ר״ח בן דוסא ע״ש וחנינא בני די לו בקב ח ר ו ב י ן (ברכות י״ז:) ונעקר ממקומו שהיה שם ובא לכאן, (ועי׳ ביפה מראה שפי׳ דקאי על ר״א עצמו שהיה שמח בחלקו כענין שכתי׳ במס׳ אבות כך היא דרכו של תורה פת במלח תאכל וכו׳) אמת המים ר״א בן ערך שנקרא (מס׳ (אבות פ״ב מ״ח) מעין המתגבר (וקשה לי מפני החילוק שיש בין אמת המים למעין המתגבר) וחזרו והורו. וגם כותלי ביה״מ היינו תלמידיו יוכיחו והטו לדבריו. וב״ק היינו אליהו הנביא מן השמים, והוסיף מהרמ״ש ואמר וכל ד ר ו ש ר ח ו ק. והובא המחלוקת עוד כלים פ״ה מ״י ועדיות פ״ז מ״ז וברכות י״ט. וכנראה הדבר שייך אל י״ח דבר

שלי שלך ושלך שלי עם הארץ לוקח ממעשים שנעשו בעבודת הקרקע ועי' ב"מ קי"ז. א"ל רב יהודה לרבין בר ר"נ רבין אחי הני דילי דילך ודילך דילי ופירש"י יש באילנות שהפירות שלך ובאילנותיך שהפירות שלי ששדותינו זו לזו סמוכות והמצרים גבוהים ואילנות נטועין בהם ויש מהן נטועין בשלי ששרשיהן כפסו ונטו כולן לתוך שדך ויונקין משלך ויש בשלך שנוטין לתוך שלי ויונקים מארצי. ועוד מצאתי לפרש דברים אלו ממשנה ד' פ"ק דכריתות וז"ל אבל אם ה"ו שתיהן עומדות כאחת מביאות קרבן ונאכל ופי' הרע"ב (ע"פ הגמרא דף ז':) שהנשים מתנות ביניהן (וזו היא מדה בינונית) אם אני חייבת הרי הוא שלי וחלקך מחול לי ואם את חייבת הרי הוא שלך וחלקי מחול לך.

ה) (כתובות ק"ג:) היום שמת רבי בטלה קדושה פי' תוס' ד"ה אותו שעל שם שרבי היה נקרא רבנו הקדוש מכמה טעמים (עי' שבת קי"ח: ירוש' מגילה פ"א ע"ב: ופ"ג ע"ד. סנה' פ"י כ"ט ע"ג ועי"ז פ"ג מ"ב ע"ג) ומה שפי' ע"פ סוטה מ"ח אינו שייך לכאן דקאמר רק על אותו היום שמת והענוה בטלה מאותו היום והלאה, ור' חיים כהן בא לומר שאותו היום בטלה קדושת כהונה וכמו שאמרו ירוש' ברכות פ"ג כשמת רבי אין כהונה היום. והתוס' עמדו נגד ר' ח"ים כהן אולי לא משמע כ"א טומאת בית הפרס דרבנן ולא טומאה דאורייתא וזה אינו דכבר שמענו ע"ז י"ג. דכהן מטמא בטומאת בית הפרס אפי' לדברים אחרים כגון להציל מידם וכו' (ועי' רמב"ם הל' אבל פ"ג ה"י) ואפשר יש לחלק כיון שהיה רבי נשיא וג"כ רבם של כל ישראל כמלך ועי' עוד ירוש' שם ה"א ו'. (ונזיר פ"ז נ"ו.) וצריכין אנו להוסיף על כבודו יקרא דשכבא ועוד דבירוש' שם (ו':) א"ר אדא אפי' בטומאה שהיא מדבר תורה. ועוד מצאתי ירוש' כלאים פ"ט ה"ג (ל"ב:) וכתובות פי"ב מ"ג (ל"ה.) דיום מיתת רבי היה ע"ש ונמשך הדבר עד סמוך ללילה שבה תתחיל השבת ומצטערים היו כל הבאים להספידו של רבי ואמרו דילמא מחללינן שבתא שהיה להם לילך בדרך רחוקה והיה ב"ק יוצאת ואומרת כל מי שלא יתעצל מהספידו שלרבי מבושר הוא לחיי עוה"ב וכו' ונראה מזה דהמאמר אותו היום בטלה קדושה מלבד שריבר בקדושת כהונה ג"כ אנו יכולין לומר ולדבר דבטלה קדושה היינו קדושת שבת ובענין ב"ק שיצא כאן עי' מאמרי הגדול במקום אחר.

כמה חידושי הש"ס הגהות והערות כתבתי בש"ס שלי אך אין מקום להציגם פה. ומעט מהם אציע לפני אדמו"ר נ"י שתכחן אמתתם אולי נוכחתי. ומהם כבר הדפסתי במה"ע הקדם ובמקומ' אחרים והסכימו עמי עליהם. אולי גם עתה יושנו כמשנה תורה.

ו) (סנהדרין פ"ב:) אמ' רב נחמן אמ' רב מאי דכת' זרזיר מתנים או תיש ומלך אלקום עמו ד' מאות ועשרים וארבע בעילות בעל אותו רשע אותו היום והמתין לו פנחס עד שתשש כחו והוא אינו יודע שמלך אלקום עמו. במתניתא תנא ששים עד שנעשה כביצה המוזרת וכו'. ומספר תכ"ד בעילות מגימטריא דזרזיר ע' בפירש"י שם. ומה ששנה במתניתא ששים פירש"י וז"ל ואין לדבר רמז במקרא. ואני רציתי

ג) (שם שם מ״ז) אבאר בקיצור דברי ראב״ע אם אין תורה אין ד״א וכו׳. רק ללומדי תורה לשמה צריך לנהוג בהן כבוד כדאיתא קידושין ל״ב. על פס׳ והדרת פני זקן (ויקרא י״ט ל״ב) א״ר יוסי אין זקן אלא זה שקנה חכמה ושם כת׳ עוד ויראת ואמרו במס׳ אבות פ״ב מ״ו אין בור ירא חטא יעי׳ חולין צ״א. (יומא ל״ז.) המהלך לימין רבו הרי זה בור ופירש״י שם אין בו חכמת ד״א. אם אין חכמה אין יראה וכו כפי׳ איזה חכם הרואה את הנולד שצריך האדם לחקור ולשאול בנסים של הקב״ה ובמה שאירע לאנשים הן לצדיקים הן לרשעים ובכל מה שנולד, ועוד יעוין פי׳ בן זומא איזה חכם הלומד מכל אדם שלמד ממאורעות של כל אדם כח הקב״ה והשגחתו וגם יחרד על סוד של הקב״ה בצדיק ורע לו וברשע וטוב לו. ואם יראה להחכים יירא מהשי״ וכן החלוף. אם אין דעה אין בינה וכו׳ שצריך האדם ללמוד יום ולילה להוסיף ידיעותיו ואז תבוא לו בינה להבחין בין טוב ובין רע כי אין ע״ה חסיד. אם אין קמח אין תורה וכו׳ שלא תהא אבילתי נסה ונבחר מסלת אלא תהא רק למנחות ולו תהא רק כמנחת העומר גרש כרמל וכדרכה של תורה פת במלח תאכל ודי לו בקמחא דספחא ולהשביע נפשו יחשוב שיש לו פת בסלו ויהא שלחנו גדול משלחן מלכים ואז יהיה לו פנאי ללמוד בלא כריסו מלאה. ומה שאמר אם אין תורה אין קמח פי׳ אם אין לו שכר תורה ועשיית המצוות להיות מלאכתו נעשית ע״י אחרים כדברי רשב״י לא יהיה לו אפי׳ קמח, ובפרט אם יבזה התורה ולומדיה ישמע לו ב״ק מהר חורב אוי לה מעלבונה של תורה וכו׳. ומה שהוא עיקר ומה הטפל עי׳ עוד באבדר״נ ספכ״ח.

ד) (שם פ״ה מ״י) ארבע מדות באדם האומ׳ שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדות סדום. ידוע שפי׳ התוי״ט ע״פ פי׳ הרב שהתנא מדבר בהנאה בעלמא כמו בפוחרים ודומיהם אבל כפי׳ רבנו יונה מצאתי דקאי (גם) על נותני צדקה, ואני אלך בשיטה זו לפרש רישא דמתניתין. ומקודם אבאר שדרך התנא הוא ליקום במאי דסליק מיניה כגון רפ״ב דשבת במה מדליקין ובמה אין מדליקין אין מדליקין ומ״ז פ״ג דב״ב אילו דברים שיש להן חזקה ואילו שאין להן חזקה... אינה חזקה וכו׳. וא״כ נראה שחריצת משפט המאמר כן היא שהאומ׳ בדיוק ביותר שלך שלך (מלבד שאומ׳ ג״כ שלי שלי) זו היא מדה בינונית (ועי׳ לפירוש שיטה זו בסוף הדיבור) ונמצא דהאומ׳ שלי שלי (בדיוק יותר ממה שאומ׳ שלך שלך) היא מדת סדום. ולעולם יש לתמוה אם זו מדת סדום שאומרין שלי שלי העל זאת באה צעקתם אל ה׳. אבל אח״כ זכיתי להבין דברי התנא ע״פ הסיפור בסנהדרין ק״ט: כי הוה בסדום מתרמי להו עניא יהבי ליה כל חד וחד דינרא וכתיב שמיה עליה וריפתא לא הוו ממטי ליה כי הוה מית אתי כל חד וחד שקיל דידיה הכי אתני בינייהו ע״כ. ומדכתבו כל או״א את שמו על הדינר שנתנו לעני היו יכולין לומר כשתבעו את הכסף שנתנו לעני המת ברעב שלי שלי. ואף א״ת כדעת תוי״ט שד׳ מדות באדם לא איירי בצדקה כ״א במקח וממכר נוכל לומר שאותו משל נלקח מאותו מעשה של עני סדום ולכן קאמר התנא זו מדת סדום. וכזה נראה שגם האומר

מנת (ועי' בבנין יהושע שאין לגרוס על מנת שלא לקבל פרס דזה הוי כאלו לא יצפו לתשלום שכרם וזה אינו מכמה פסוקים שבתורה) שיעשו מלאכתם כציווי בעל מלאכתם וישלכו על ד' יהבם והוא יעשה ועי' במדר' על פסוק מתוקה שנת העובד שהיה לו למלך פועל אחד שגמר מלאכת יומו בחצי יום וקיבל שכר משלם. ואז תבין טעות הצדוקים והבייתוסין (וגם הקראים בזמן הזה עי' בפי' הרמבים למס' אבות) שלא האמינו בשכר ועונש ובעוה"ב וגם לא בתחית המתים ולא ידעו ענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו וחשבו שאם לא יקבל הצדיק גמול צדקתו בעוה"ז לא יקבלנו עוד לאחר מיתה. ולנו המאמינים הכל מתוקן לסעודה ונחיה באמונתנו ליהנות בעוה"ב מזיו השכינה ועטרות תפארת בראשינו אכי"ר.

ב) (שם פ"ג מ"ג) אבל שלשה שאכלו על שולחן א' ואמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משלחנו של מקום. — ע"י מאמר דלקמן תבין גם דברים אלו של ר"ש. והשאלה היא מה הוא השלחן אשר לפני ד' והתשובה שיהא שמח בחלקו וכדאיתא בכמה מקומות שבעוה"ב לא אכילה ולא שתיה אלא נהנין מזיו השכינה. וכן המלאכים שבאו לאברהם אבינו ועשו עצמן כאלו אכלו ולא אכלו. וכן משה רבנו שהיה במחיצת השכינה ולא אכל ולא שתה מ' יום ומ' לילה וכמעשה דאלישע הנביא שזן בעשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו מאה איש והשיב על המיהתו של גחזי משרתו כי כה אמר ד' אכול והותר (מ"ב ד' מ"ג). ועוד תראה במעשה דר' חנינא בן דוסא שכל העולם כולו ניזון בשבילו על שהיה די לו בקב חרובין משבת לשבת (ברכות י"ז:) ועל צעקת אשתו שאל מן הקב"ה ליתן לו דבר להקל עניותו ונתנו לו חד כרעא דפתורא דדהבא שתהא לו קצת שכרו בעוה"ז ומאחר שראה בחלומו שכל הצדיקים לעתיד יושבים על שולחן דתלת כרעי ולשולחן שלו חסר חד כרעא ביקש דנישקלינהו מיניה וזה הוה נס גדול ביותר מאשר נתנו לו בקשתו כי מאחר שאדם קיבל העושר כמעט אינו יכול עוד להיבטל ממנו והוא היה מושל ביצרו (תענית כ"ה.). וכן איתא בב"ר ס"פ תולדות וז"ל הרוצה ביד הצדיקים שאינן נוטלין מן היקר שלעתיד לבא בעוה"ז. אם כן השולחן אשר לפני ד' הוא שישמח האדם בחלקו בעוה"ז ויקבל שכרו משלם לעתיד. וגם החכמים אשר היו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה ולא היו אוכלין ושותין כרעבתנים וכגרגרן השותה כוסו בבת אחת היו נוהגין כדברי תנחומא (עי' במ"א פ' בהר) על רות ג' ז' ויאכל בועז וישת שנתעסק בדברי תורה. ועתה מובנים דברי התנא שבא לומר אם אכלו אותן השלשה רק כדי שביעה למען יזמנו כדינם ואמרו עליו ד"ת שקידשו תאותן הגופנית עד שבאו להם מחשבות טהורות וחשבו כמראים באצבעותיהם זה השולחן אשר לפני ד' (עי' מה שפירשתי על ויקרא י"א ט') יהו כאלו אכלו משלחנו של מקום. אבל כשלא אמרו עליו ד"ת כאלו אכלו מזבחי מתים כמאמר אבדר"נ פ"ה מ"ב שהצדוקים והבייתוסים היו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם שהיתה דעתן גסה עליהן והיו אומרין מסורת היא ביד הפרושין שיהו מצערין עצמן בעוה"ז ובעוה"ב אין להם כלום.

אין כבוד אלא תורה.

מאת

דוב הילל במו"ה ש קעניגסבערגער מגזע ב"י
מרכמת דנא רב דק"ק פרעשטן והגליל יכעת בברלין יע"א.

---

* א) (מס' אבות פ"א מ"ג) אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים וכו'. ולענ"ד לא עלה פי' אותה משנה עד עתה כראוי ודי' ויכני להוציאו לאמתתו ואולי יכוונו לי ג"כ בעלי מדרש ואלו דברי. הרע"ב כבר פי' שאנטיגנוס בא להורות שנעבוד את ד' מאהבה ועי' גם בתוי"ט וכתוס' ר"ה ד'. ד"ה בשביל ותוס' ע"ז י"ט. ד"ה על ופסחים ח': ד"ה שיזכה. ומתמה הייתי למה כפל התנא את דבריו כתנאי בני גד ובני ראובן והלא די לו לאמר היו כעבדים וכו'. ועוד קשה על פי' הרב הלא הוסיף התנא לאמר ויהי מורא שמים עליכם שתהא עובד גם מיראה ועי' כזה ירושי' ברכות פ"ט ה"ז (י"ד:) וסוטה פ"ה ה"ז (כ' ג') ולכן נ"ל שכוונת התנא להזהיר לעבוד את ד' מאהבה וגם מיראה כדאית' סוטה כ"ב: וגם בספרי ואתחנן סי' ל"ב כדמשמע מפ' שמע ומפ' והיה אם שמוע. וכן משמע ג"כ מאבות דר"נ פ"ה סמ"א שהוסיף וז"ל כדי שיהיה שכרכם כפול לעתיד לבא. אבל יותר מובן המאמר ממימרא דרב יהודה אמר רב (קידושין ח'. וש"נ) כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי ונראה דגם לשון מעכשיו לא משמע על אתר אלא בזמן קרוב עי' מ"נ פ"ז דגטין מהיום אם מתי מעכשיו אם מתי ועי' במה שהביא באבדר"נ לקמן שם מ"ב על דעת תלמידי אנטיגנוס שאמרו אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית ועי' עירובין כ"ב. אשר אנכי מצוך היום לעשותם מחר ליטול שכרם. ונמצא מזה שאנטיגנוס בא ללמד שלא נהיה כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס שלהם מעכשיו גם בעוה"ז אלא כעבדים המשמשים שלא על

---

*) לשמחת לבי גם אני נקראתי להביא שי היובל למורה ה"ה אדמו"ר נשיא ישראל נ"י ורבי המובהק ושלא להיות סרבן באותה שעה גדולה הבאתי בעני על הפתח איזה מאמרים מספרי יו"נ ג"ש ב"ת שאוציא אי"ה בכללו ובפרטו לעת הכושר ואשמח כעל כל הון אם אדמו"ר נ"י יקבל גם מנחתי כשנים קדמוניות אשר הייתי מתאבק בעפר רגליו בביה"מ לרבנים דפה.

ז׳ שפריעת בע״ח מצוה א״כ כבר מושבע ועומד הוא מהר סיני שישלם את חובו ממה שיגיע לידו בזמן מן הזמנים דכי בשביל שאין לו לשלם עכשיו בזמן הקבוע לא ישלם ויפטר לעולם? וע״כ בודאי דלולא השבועה שתקנו שישבע על של עכשיו שאין לו עתה כלום (ומפני הרמאין) כי עתה לא תקנו שבועה בפני עצמה שישלם להבא ממה שיבא לידו. וא״כ אין כל עיקר לשבועה זו לא מדאוריתא ולא מתקנת חכמים. וכאן שהאיש הזה מוחזק לעני וכשר ולא שייכת אצלו השבועה שאין לו כלום שהיא העיקר ממילא שלא נוכל להשביעהו על להבא וע״י נגלגל עליו השבועה הראשונה ג״כ. דאין לנו רשות להשביע כל אדם שבועה זאת בלבד, כי אם אדם כשר הוא בודאי שרוצה לקיים מצות פריעת בע״ח מבלי שבועת תקנת חכמים ואם רמאי הוא שאינו משגיח במצות התורה איך ישגיח על שבועה מתקנת חכמים? ואין להקשות על הא דמבואר בש״ע חו״מ סי׳ צ״ז סע׳ ל׳ הנשבע לפרוע וכו׳ ויתפלש בעפר דהאיך חל השבועה ושם ליכא כולל דבאמת שפיר נוכל לומר דשם ג״כ כולל איכא דאף שיהיה פטור מצד הדין שלא יהיה לו רק הסידור ואז פטור ליתן וע״י שבועתו מתחייב ג״כ שיי״ב דין סידור משא״כ כאן דהרמב״ם כתב להדיא רק לאחר הסידור. וכמו״כ אין להקשות א״כ מה תועיל השבועה שישבע גם ע״ז שאין לו עתה כלום, דבזה נוכל לומר כדברי בעל התרומות המובאים גם בכסף משנה בפרק זה הלכה ב׳. ששבועה זו איננה על שאינו רוצה לשלם אעפ״י שיש לו רק מפני שאנו אומרים שהוא נשמט משום דדחיקא ליה שעתא סבר עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה ורמו רבנן שב״עה כי היכי דלודי. והרי מפורש דאין אנו חושדין שום בן אדם שאינו רוצה לשלם מכל וכל רק שהוא משתמט. וע״כ בודאי שלא היו מתקינין שבועה על ממה שיבא לידו. ומה שהקשה לי׳ ממה שכתב בעל הגהות מיימונית גבי וכולל בשבועה זו וכו׳ וכן פסק וכו׳ דאטרוחי בי דינא תרי זמני לא מטרחינן ואם איתא דאין משביעין אותו על השניה אלא בגלגול הראשונה אבל כשנתבטלה הראשונה נתבטלה השניה א״כ למה לי׳ האי טעמא בלאו הכי אין להשביעו על השניה עכ״ל. הנה יש לתרץ ולומר דההג״מ לא משתעי בכשנתבטלה הראשונה כי אם כשהראשונה קיימת דאז כיון שהוא נשבע על הראשונה הוא נשבע על השניה ג״כ וכוללין אותה כי היכי דלא נטריח בי דינא תרי זמני להשביעהו זו בפני עצמה וזו בפני עצמה, וכ״ז נוכל לומר ג״כ מטעם הנ״ל, אבל כשנתבטלה השבועה הראשונה גם ההג״מ מודה דאין מטריחין בי דינא אפילו חדא זימנא ולא ישבע כלל. וגם אין לומר דהשבועה השניה שייכת ע״ז שלא ישמט עצמו באותה שעה שיהיה לו יותר מכדי הסידור שישלם תיכף כהא דחיישינן גבי שבועה ראשונה דאשתמוטי קא משתמיט, דזה אינו, דבשבועה ראשונה מיירי דדחיקא לי׳ שעתא השתא ודו״ק. ועיין בקצה״ח סי׳ ע״ג ס״ק ה׳ שהאריך ג״כ בענין שבועה לפרוע דהוי נשבע לקיים המצוה עיי״ש.

שיטבלו בפנינו עכ״ל ומזה נראה שלענין החזקת גירי צדק בלבד סגי ליה הטבילה לקריו ולא להתערב בישראל ולישא ישראלית ולכגון דא בודאי שאפשר לומר דבדיעבד אם טבל אפילו במ״ס שאובין נ״כ חזקתו חזקה ולא פסלינן לזרעיה ג״כ. ובאופן אחר יש לומר דזה דאמרינן דלבעל קרי גם שאובים כשרים היינו רק לענין שיוכל להתפלל ולקרוא אבל לא ליטהר לענין טומאות וטהרות (עיין פירוש הר״ש ז״ל במקוואות פ״ח משנה א׳) וא״כ נוכל לומר דנתכוין באמרו מי לא טבל לקריו היינו טבילה הגונה המטהרת אותו אף לענין טומאות וטהרות ולא רק לדברי תורה בלבד.

בקידושין ס״ב ע״ב. תוספ׳ ד״ה גר צריך שלשה וכו׳ ומיהו קשה מהא דאמר דמושיבין אותה במים עד צוארה ושני ת״ח יושבין מבחוץ ומודיעין לה קצת מצות קלות וחמורות ופריך והא בעינן שלשה ומשני תני שלשה עכ״ל. ברור שטעות סופר יש כאן וצ״ל: ומיהו קשה מהא דאמר ושני ת״ח עומדים על גביו (של גר) ומקשה הגמרא והא אמר ר׳ חייא אמר ר׳ יוחנן גר צריך שלשה הא אמר ר׳ יוחנן לתנא תני שלשה. דקושית הגמרא הזאת מוסבה שם על גר ולא על גיורת ודו״ק.

שם דף ס״ג ע״א. בגמרא: ועוד תניא ישב עמי בצוותא ואקדש לך שחוק לפני רקוד לפני עשה כדימוס הזה שמין אם יש בו שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. על עשה כדימוס הזה פירש״י ז״ל: דימוס. בנין. והפירוש הזה אין לו מובן. כי מה שייך ענין של בנין אצל שחוק לפני ורקוד לפני. ולפענ״ד נראה שפירוש דימוס כאן הוא כפירוש המלה היונית δέμας: תבנית (Gestalt, Figur) ור״ל שיעשה ויציג לפניה מין תבנית או דמות איזה איש אחר וכדרך שעושים המשחקים הנקראים ([illegible]) לחקות איזה דמות כדי לעורר שחוק הרואים. וכמובן זה אנו מוצאים את המלה הזאת הרבה פעמים בהקלסיקים היונים כמו אצל הומיר ועוד. ובזה נכון גם כאן ויש לזה קשר עם הקודם: שחוק לפני רקוד לפני עשה לפני איזה תבנית (נ״כ לשעשועים) ששמין אם יש בו שוה פרוטה וכו׳.

ברמב״ם הלכות מלוה ולוה פ״ב הלכה ד׳. מי שהוחזק שהוא עני וכשר וכו׳ יראה לי שאסור לדיין וכו׳. הקשה בלחם משנה דנהי דאין משביעין אותו שבועה שאין לו כיון שהוחזק עני וירא שמים אבל מ״מ ראוי להשביעו על השבועה האחרת שהיא מכל מה שיבא לידו וא״כ כיון שיש להשביעהו על זאת אמאי אין אנו כוללים ג״כ הראשונה בזאת וישבע ע״י גלגול בשבועה הראשונה מחמת השניה כי היכי דהשניה אנו כוללין אותה בראשונה כמו שכתב רבנו ז״ל למעלה וכולל בשבועה זאת וכו׳ עיי״ש מה שתירץ וסיים ועם כל זה צריך עיון. ולפענ״ד נראה דלא קשיא ולא מידי דהנה כל עיקרה של השבועה שאנו משביעין עפ״י תקנת הגאונים הראשונים את הלוה האומר שאין לו כלום לשלם חובותיו הוא ע״ז שישבע שאין לו כלום ובשבועה זו יאמנו דבריו וע״י שבועה זו כוללין גם את השבועה שיפרע ממה שיבא לידו אף כי באמת אין מקום לשבועה זו כי לפי פסק הרמב״ם ז״ל בפרק זה הלכה

וכו׳.) וכן בתפילין נמי מאחר שאין להם קביעות של ימים או שעות מסוימות להנחתן וכדאמרינן במנחות (מ״ג ע״א) תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן. ואין לדמותן לתפלת שחרית וערבית שזמן קריאתן קבוע ומשעבר הזמן ההוא אזלה לה המצוה וכשהוא קורא ק״ש או מתפלל לאחר יום או יומים הריהו מקיים מצוה אחרת בפני עצמה*). ובסוכה כשעושה אותה לאחר יום או יימים אכתי לא עבר הזמן הקבוע לישיבת סוכה שנקבע על מספר ימים וכן בתפילין אם שב ומניחם לאחר יום או יומיים הריהו מורה בענין תפילין ומצותה שאין לה הפסק בזמן ועל מה שעבר העולה מכפרת ושפיר מקרי בידו לתקן ושיש לו ריצוי גם ממקום אחר ודוקא על מצוות כאלה העולה מכפרת.

ביבמות מ״ח ע״ב. ההיא דהוו קרי לה בר ארמייתא אמר רב אסי מי לא טבלה לנדותה ההוא דהוו קרי ליה בר ארמאה אמר ריב״ל מי לא טבל לקירויו. (ובירושלמי קאמר אהך עובדא דריב״ל דתני בר קפרא גר שמל ולא טבל כשר שאין גר שלא טבל לקירויו.)

וקשה בשלמא אצל גיורת שפיר יש לנו לומר מי לא טבלה לנדותה דלנדה היא טובלת במקוה כשרה של מי גשמים או מעין (ומה שיש להקשות שם עוד מזה דאין טבילת גר בלילה עיין בתוספ׳ שם ר״ה מי לא טבלה וכו׳ ורא״ש וריי״ף שם) אבל אצל גר איך מכשרינן ליה ע״י טבילתו לקירויו הלא שפיר יש לחוש שמא טבל בשאובין דהא קי״ל ברפ״ח דמקוואות דבעל קרי טובל אפילו בכולן שאובין דאמרינן התם מקוואות העבוים שבחו״ל כשרים לבעלי קריין אפילו נתמלאו בקילון ועיין פירושי הר״ש והרמב״ם שם (ואין להקשות נמי דהא בעל קרי מותר גם בנתינת ט׳ קבין עליו, דזהו רק אצל חולים ורש״י מביא בברכות ס״ב ע״א ד״ה אפשר בנתינה דסתם ת״ח חולים הם מה שאין לנקוט זאת אצל גר וק״ל) וכן איתא בב״י או״ח סי׳ פ״ח דבעל קרי כשרה טבילתו אפילו במים שאובין והכא בגמרא להלן דף מ״ז ע״ב מצריכין לגר מקוה כשרה דאמרינן שם במקום שנדה טובלת שם גר טובלין.

ואולי יש לתרץ ולומר שזה דאמרינן שם שטובלין גר במקום שנדה טובלת זהו דוקא לכתחילה וכשטובל לפני בית דין וכדאמרי בתוספ׳ שם לענין ת״ח עומדין על גביו דהיינו לכתחילה עדיף טפי הכי. אבל בדיעבד כשר אפילו במים שאובין וקצת ראיה יש לזה ממה דמקשה בירושלמי הנ״ל שם עלת לו טומאה קלה לטומאה חמורה (מי עלתה לו?) אמר ר׳ יוסי בר׳ בון מכיון שזו וזו לשם קדושת ישראל עלתה לו. ועיין ברמב״ם הלכות איסורי ביאה פי״ג הלכה ט׳ שכתב וז״ל: וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצוות הרי אלו בחזקת גירי צדק וכו׳ ואעפ״י כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או

*) וכמו דמוצינו בטור יו״ד סוף סימן כ״ח בענין אחר בכיסוי הדם כשקדם אחר וכסה שחייב ליתן להראשון י׳ זהובים ומסיים שם דאין לפוטרו ממעט שיתן לו תיגגולת אחרת לשחוט דזו היא מצוה א ח ר ת ומצוה ראשונה הלכה לה ומעוות לא יוכל לתקן.

בערך קלש. וכן אצל דלמן בערוך החרש שלו בערך קלש. ושם הלאה: וקליש מי סעיר? (רבמלת קליש לא שייך לומר וקליש מי סעיר כלל כאצל פורתא) ומזה נראה כבר מפורש, שפשט הגמרא היה מובן כדברנו. אבל הראיה היותר חזקה היא זו דבש״ס הנ״ל בפסחים דף ק״ז ע״ב על הא דגרסינן בגמרא שלנו רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומי דפסחא וכו׳. הגירסא שם היא: רבה הוא שתי חמרא כל יומי דמעלי פסחא כי היכי דאגיר ומכפן אמצה אורתא אמר רבא מנליה חמרא מגריר גריר טובא דתנן בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה אי אמרת בשלמא מגריר גריר טובא שפיר אלא אי אמרת מסעיר סעיד אמאי ישתה הרי כאן מפורש שתי פעמים, שהיין גורר הרבה ולא שהרבה יין גורר. ומעתה עלינו לומר שלנגד עיני רבנו בעל הטורים ז״ל היתה גירסא זו שמטעמים שהזכרנו מוכח שהיא הצודקת והנכונה, ובשביל זה פסק בצדק שיין מותר לשתות הן רב או מעט כי הוא גורר המאכל ואלמלי ראה הב״ח ז״ל גירסא זו בודאי שהיה פוסק ג״כ כדברי בעל הטורים ז״ל ולא היה חוכך להחמיר כדעת התוספ׳ והמרדכי שאינם מובנים כלל וכלל. ולחנם עמלו רבים מגאונינו לבנות בפלפולם מגדלים הפורחים באויר ויתאמצו להעמים בדברי בעל הטורים ז״ל כונה וטעמים שלא התכוין אליהם כלל והפסק שלו מיוסד על אדני הצדק והאמת.

ביומא דף ל״ו ע״א. בתוספ׳ ד״ה על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה. לא ידענא אמאי לא קא חשיב כל לאוי דלא לקי עלייהו כגון לאו שבכללות ולאו שאין בו מעשה ונראה לי מדכתיב (ויקרא א׳) ונרצה לו משמע שיש לו תקנה ורצוי במקום אחר והיינו עשה שבידו לתקן לעשות סוכה ותפילין וכיוצא בהן ואם עבר יום או יומים עולה מכפרת עליו. וכן לא תעשה הניתק לעשה וכן על חייבי מיתות ועל חייבי כריתות וחייבי לאוין חמורים היתה מכפרת אלא שיש להן כפרה אחרת שענשן אמור אבל הני אין להם ריצוי ותקנה במקום אחר. עכ״ל. ויש להקשות דבשלמא בין לאו הניתק לעשה שבידו לתקן הלאו כמו והשיב את הגזילה אשר גזל, או לא תקח אם על בנים וכיוצא בהן ובין לאו שבכללות ואין בו מעשה שאם עבר עליו אין לו תקנה ושייך אצלו ריצוי עולה נכון לחלק מה שאין כן אצל עשה שכיון שעבר על מ״ע יום או יומים שלא ישב בסוכה או בטל הנחת תפילין לזה הלא אין שום תקנה כלל על מה שעבר וכמו דאמרינן בברכות (ו׳ כ״ו ע״א) מעוות לא יוכל לתקן זה שבטל ק״ש של ערבית וק״ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית.

ובדוחק יש אולי לומר דבכונה כתבו ונקטו התוס׳ סוכה ותפילין להורות לנו שזהו דוקא במצוות עשה שמהני בהם תיקון באופן דמצינן בגמרא (חגיגה צ״ט ע״א) מי שלא חג ביו״ט הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויו״ט האחרון של חג (ורק אם עבר כל הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקן

להולמם. אבל אחרי העיון בגמרא מצאנו שיש להוכיח כי צדקו דברי בעל הטורים ז״ל.

ובראשונה נאמר דהנה יש לשאול: מאין הוציאו התוספ׳ הסברה דהרבה יין מותר לשתות? והאמנם שלכאורה התירוץ מובן לכל וכר בי רב דחד יומא יענה דדברי התוס׳ מיוסדים על דברי הגמרא: טובא גריר. אבל כאן מתעוררת הקושיא העצומה: מנא לן דרבא הוה שתי חמרא טובא? ואין להעלות על הדעת שהוציאו זאת ממה שנאמר כל מעלי יומא דפסחא, שזה ר״ל שהיה שותה כל היום והיינו הרבה, שזהו פירוש שאין הדעת והלשון סובלתו, דכולי יומא פירושו בכל ערב פסח שבכל שנה ושנה כרמצינו גם שם להלן ובתענית כ״א ע״ב לאבא אומנא הוי שלחו שלמא ממתיבתא דרקיע כל יומא ולאביי כל מעלי יומא דשבתא ולרבא כל מעלי דכיפורא ועוד בהרבה מקומות בש״ס. ועוד מאי מקשה הגמרא: ומי סעיד כלל? מה זה כלל? *) דלפי פירוש התוספ׳ היה צריך להקשות: וחמרא פורתא מי סעיד? ואף גם זאת: מאי קא מקשה מן הכתוב דיין ישמח וכו׳, הלא אפשר היה לתרץ ולומר שהכתוב מדבר שם ג״כ מיין הרבה, דהרבה יין משמח ויין מעט מסעיד סעיד.

וע״כ עלינו לומר שפשט הגמרא שם הוא בענין אחר לגמרי. הגמרא מקשה: וחמרא מי סעיד? והא רבא הוה שתי כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה לליביה וכו׳ ומזה נראה שאין טבע היין לסעוד וע״ז מתרצת הגמרא פורתא סעיד טובא מגריר שטבע היין אמנם להיות גורר הרבה אבל הוא גם סועד מעט ומעתה נכון לישנא דתלמודא: ומי סעיד כלל? וכי היין סועד אפי׳ מעט? והא כתיב יין ישמח וכו׳ ובא התירוץ כי חמרא יש בו תרתי (ונוכל להשלים הכונה ולומר שבשביל שהיין בעיקרו משמח וסועד רק מעט מזכיר הכתוב אצל היין שמחה שזהו העיקר אצלו ואצל הלחם נקיט לישנא דסעיד שזהו העיקר אצלו). ועתה פריך בגמרא: אי הכי נבריך עליה ג׳ ברכות? ומתרצת: לא קבעי אינשי סעודתיהו עלויה (שזהו אולי ג״כ בשביל שהוא סועד רק מעט וגורר הרבה).

ואחרי העיון מצאתי שרבנו הב״ח ז״ל על טואו״ח בסימן הנ״ל נתקשה ג״כ בדברי רבנו בעל הטורים ז״ל, אומר בקיצור שאפשר לומר שרבנו בעל הטורים למד ג״כ בגמרא שם שיין גורר הרבה וסועד רק מעט וכתב שכן היה דעת הגאון ר׳ ליוא מפראג ז״ל ג״כ, אבל מבלי להאריך וליסד דבריו ומסיים שם שיש להחמיר כדברי התוספ׳ והמרדכי נגד בעל הטורים ז״ל.

ועתה נביא ראיות חזקות ומוצקות שאמנם דברי בעל הטורים ז״ל נכוחים וצודקים ושפשט דברי הגמרא הוא כפירושנו זה. דהנה מצאנו בש״ס כ״י מינכען שי״ל זה מקרוב ע״י מעשה הפוטוטיפיה **) דהגירסא כאן בברכות ליה טיבא גריר קליש סעיד. ומלת קליש איננה סובלת פירוש אחר מאשר מעט באיכות ולא בכמות. ועיין בערוך השלם לקאהוט ערך קלש וכן אצל לעווי Chald.-Wörterbuch

*) ולדברי הב״י צריך היה לכתוב ומי סעיד כלל קודם שהביא מעשה דרבא ודו״ק.

**) ועיין גם בספר דקדוקי סופרים להחכם רבינוביץ שם.

ועיין בצל״ה פסחים ק״ז ע״א שהאריך בפלפולו על הא דחמרא בערבא דפסחא אי חמרא זיין או סעיד ג״כ ובסוף דבריו שם הוא אומר דבר חדש לגמרי שלא כתוספ׳ ולא כדברי הב״י ז״ל. וז״ל: אך לזה מהני שנוייא לומר טובא מגריר גריר פורתא הוא מזון ואעפ״י כן מותר הוא בע״פ אלא שטובא הוא אפ״י מצוה כדי שיגרור ויביא תאות המאכל יותר ופורתא הוא רשות. עיי״ש שדבריו תמוהין מאוד.

ורבינו הרא״ש ז״ל גרים וז״ל: רבא הוי שתי חמרא מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגריר ליביה ליכול מצה טפי. ואינו מפליג בין טובא לפורתא ונוכל לומר שרבנו בעל הטורים למד גם מדברי אביו דיין הן מעט או הרבה גריר. אלא שאין דבריו ברורים כרבע׳.

ובספר זכרון שמואל הקשה על דברי הב״י הנ״ל והאריך בדבריו וכותב אח״כ וז״ל: לפי מה שבארנו דחמרא סעיד ממש כמו פת וכמו שנראה מדברי רבינו יונה לעיל ומכל הסוגיא לא אתי שפיר תירוץ הב״י על הטור. לכן נראה דעת הטור אשר נוכל ג״כ לכוין דברי הב״י על כונה זו והיינו דהא שהתיר לשתות יין בין רב בין מעט היינו טעמא כיון דמסיק הגמרא דחמרא פורתא סעיד וטובא גריר מעתה אין לחוש שלא יאכל מצה לתיאבון כי החשש אינו אלא כשיאכל אכילה גסה יותר מאכילה בינונית דאז ודאי לא יאכל לתאבון ומש״ה באכילת פת חיישינן שמא יאכל מעט יותר ואז הוי שבע טובא ולא יאכל מצה לתיאבון אבל יין דאי שתה פורתא כמו ב׳ וג׳ כוסות הוי שביעה בינונית ואם ישתה יותר אז אדרבה מגריר גריר א״כ בשום ענין לא ניחוש שיבא לידי שביעה גסה ומש״ה מותר לשתות יין בין מעט בין הרבה זהו דעת הטור לדעתנו.

ובספר זרע יעקב בחידושיו על ברכות מביא ג״כ דברי הטור הנ״ל ותמיהת הרב״י וכתב דאילולי דברי הב״י נ״ל דהטור לשיטתי׳ אזיל עיין בהרא״ש ספ״ק שהביא בשם רבינו יונה שפסק באם בירך ג׳ ברכות על היין דיצא והוכיח מכאן דאמרינן חמרא מסעד סעיד ומשמח ופרכינן עליו א״ה נברך עלי׳ ג׳ ברכות ומשני דלא קבעי אינשי סעורתא עלוי׳. אלמא משמע דמן הדין ה״ל לברך עליו ג׳ ברכות לכתחילה כמו על הפת אלא משום דלא קבעו אינשי סעודתא עלוי׳ בטלה דעתו אבל בדיעבר יצא ע״ש שפסק כן בלי שום חולק ולפ״ז יש לתמוה על הטור שלא הב״א דברי אביו בסימן ר״ח ונ״ל דהטור באמת לא ס״ל הך דינא וכן נראה מהרשב״א לקמן בפרק ג׳ שאכלו גבי שמעון ב״ש וכו׳ עיי״ש וסוף דבריו ולפ״ז למסקנא נוכל לומר דיין לאו מסעד סעיד כפשטא לישנא דקרא יין ישמח לבב אנוש וממילא לק״ם קושית הש״ס א״ה נברך עלי׳ ג׳ ברכות ואם בירך ג״כ על היין שפ״ר נוכל לומר דלא יצא ומשום הכי השמיט הטור האי דינא של הרב״י וממילא א״ש ג״כ שפסק בע״פ שרי לשתות יין הן רב או מעט, וק״ל. עיין ביד אפרים על הש״ע שהאריך ג״כ בענין זה.

מכל זה אנו רואים עד כמה נתקשו ונרחקו גאוני וגדולי המפורשים והפוסקים ליישב דברי הטור ז״ל ולא עלתה בידם כראוי ופסקו בדברי התוספ׳ שלפענ״ד קשה

כ״כ שיאסר מחמת כן לשתותו בע״פ מ״שעה עשירית ולמעלה והא דאמרינן והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפיסחא לאו למימרא דאם איתא דסעיד הוה אסור למשתי אלא ה״ק היכי אפשר למימר דחמרא סעיד כלל והא רבא שתי ליה כי היכי דנגרריה ללביה אלמא לא סעיד כלל אדרבה מגריר גריר וא״כ פורתא אע״ג דסעיד קצת שרי ואיפשר דמתני׳ נמי דיקא דכי דקתני ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם ולא קתני ולא ישתה ואע״ג דאיתא בר״פ ע״פ (ק״ז ע״ב) אמר רבי מנא אמינא לה דחמרא מגריר גריר דתנן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה ואי אמרת מסעיד סעיד אמאי ישתה הא קא אכיל למצה אכילה גסה אלא ש״מ מיגריר גריר אלמא דאם איתא דמסעיד סעיד הוה מיתסר מלשתותו י״ל דשאני התם שהוא שותה בין הכוסות ותיכף אוכל מצה דכיון דסעיד אפי׳ פורתא כשאוכל המצה בסמוך אינו אוכלה לתיאבון אבל כששותה קודם שתחשך מה שהיין סועד הלב כבר עבר בשעה שהוא בא לאכול מצה: אלא שמ״מ יש לתמוה למה לא חשש רבי׳ לכתוב סברת התוספ׳. ובש״ע או״ח ס״מן הנ״ל פסק וז״ל: ויין מעט לא ישתה משום דמסעיד סעיד אבל אם רצה לשתות יין הרבה שותה מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל. והמ״א בס״ק ב׳ מביא דברי הטור וקושית הב״י ותירוצו וכתב אבל לא נלענ״ד פי׳ זה דהא אי אפשר לומר שתי מדות אלו ביחד דהא סועד וגורר הם הפכים ול״נ אלא נלענ״ד דעת הטור ג״כ כפירוש התוספ׳, דודאי כששותה מעט הוא משביע וסועד ולא גורר והרבה גורר ולא סועד אלא דעת הטור דבליל פסח ע״כ ישתה הרבה דהא ישתה ב׳ כוסות קודם האכילה ומכל א׳ רביעית א׳ עכ״פ רובו מ״ה יכול לשתות קודם הלילה מה שירצה ולא בא הטור להודיע אלא שלא תטעה לומר שיזהר האדם שלא ישתה יותר מב׳ כוסות כי כל מה שיוסיף לו יזיק לו בתאות המאכל. לזה קמ״ל דאדרבה כל מה שיוסיף על הכוסות אין בו הפסד לתאוה אלא הוא גורר טפי במה שיוסיף ולפיכך יכול לשתות מן המנחה ולמעלה מה שירצה וכל מה שיוסיף יוסיף תאוה למצה ווהו מכוון מאוד בסוג׳ דע״פ, דרבא שתי חמרא כולי יומא דפסחא ויליף ממ״ש בין שני הכוסות הללו ישתה ואי אמרת מסעיד סעיד הא אכיל למצה אכילה גסה. וקשה האיך יליף כולי יומא מבין הכוסות דלמא דוקא ב׳ כוסות אין מסעיד אלא ודאי כפרישית בדברי הטור ה״נ בדברי הגמרא דקמ״ל רבא דלי״ת דאסור לשתות ממנחה ולמעלה כי היכי דלא להפסיד תיאבון מצה לזה מביא ראיה מהא דמותר לשתות בין הכוסות הראשונות והיא קודם אכילת מצה אלא ודאי דכל כמה דמוסיף לשתות הוי שפיר כנ״ל וא״כ אין חילוק בפי׳ הגמ׳ בין התוס׳ להטור אלא שהתו׳ לא מצרפי השתיה של הכוסות למי ששותה מן המנחה ולמעלה ולהטור שפיר מצטרף והכי מסתבר לפענ״ד. ופשוט הוא שאין בכלל זה שישתה כ״כ הרבה עד שיהא שבע כי הוא ודאי מקלקל תאות המאכל והחוש יעיד ע״ז. עכ״ל. ומהרש״ל כתב (מובא גם בעטרת זקנים סימן הנ״ל) דמותר לשתות בע״פ הן מעט הן רב יין כי כל מה שישתה אפי׳ מעט הוי טובא בהצטרף ב׳ הכוסות הראשונות שלפני הסעודה.

תהלה לדוד
(הערות תלמודיות)

מגיש ביראת הכבוד ואהבת התלמיד הנאמן לרבי

מאתי

שמואל בן דוד הכהן גרינברג

תלמיד בית מדרש הרבנים בברלין.

בברכות דף ל״ה ע״ב. וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה לליביה וניכול מצה טפי טיבא גריר פורתא סעיד ומי סעיד כלל והכתיב ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו׳. נהמא הוא דסעיד וחמרא לא סעיד אלא חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא סעיד שמוחי לא משמח וכו׳. וכתבו שם התוספ׳ בד״ה טובא גריר: מכאן משמע שאסור לשתות יין בערב פסח מן המנחה ולמעלה ואם רוצה לשתות צריך לשתות הרבה דטובא מגריר גריר. וכן איתא במרדכי שם (סימן קמ״ב) טובא גריר מכאן משמע שאסור לשתות יין בערבי פסחים מן המנחה ולמעלה ואם רצה לשתות צריך לשתות הרבה דטובא גריר, עכ״ל. הנה כבר בסקירה הראשונה דברי התוספ׳ והמרדכי אינם מובנים כלל. כי ממה נפשך: אם אסור לשתות איך נאמר אם רוצה לשתות וכו׳ ועוד בכלל הרבה יש מעט והשתא כשהוא שותה מעט בראשונה מיהא איסורא קא עביד, דמאן יימר דיוכל לשתות אח״כ הרבה. אבל בטרם נעיר על שאר הקושיות שיש לשאול על סברת התוספ׳ והמרדכי נציע פלוגתא דרבוותא שיש בזה והנפקותא לדינא שיש בה. הטור כתב (באו״ח סימן תע״א) ויין מותר לשתות הן רב או מעט כי הוא גורר תאות המאכל וכתב ע״ז הב״י וז״ל: דברי רבנו מתמיהין דהא איתא בר״פ כיצד מברכין (ל״ה:) וחמרא מי סעיד והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי טובא גריר פורתא סעיד וכ׳ התוספ׳ מכאן משמע שאסור לשתות יין בע״פ מן המנחה ולמעלה ואם רוצה לשתות יין צריך לשתות הרבה דטובא מגריר גריר אלמא דפורתא לא וא״כ האיך כ׳ רבנו דבין רב או מעט מותר ואיפשר ששום מפרש חולק על סברת התוספ׳ והוא סובר דפורתא נמי שרי דאע״ג דסעיד קצת אינו סועד

ייחוד השם אלתי אנתקלו אליהא בל נכ̈סו עלי אעקאבהם עאידין אלי מא אלפוה מן אלוסאיט ועסר מא סוי ד̇לך עליהם חתי קאלו קום עשה לנו וגו׳. גר̇ץ̇ הד̇א אלשרח אנקלה ען ר׳ אברהם החסיד ז״ל.

השם אשר אליו היו צריכים כבר לעבור עתה, אך שבו עוד על עקבותם ופנו מהר אל מה שהורגלו בו מן המתַוְכים בינם ובין המקום יתעלה שמו ומה שחוץ מזה היה קשה עליהם עד שאמרו אל אהרן קום עשה לנו אלהים.

כונת זה הפירוש קבלתי מר׳ אברהם החסיד ז״ל.

ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וגו'.
פאמא תחת רגליו אשארה אלי אלעאלם
אלסלפי אלקדסי אלמשתמל עלי עאלם
פי אכתלאף מראתבהם לה אן אלכשף
מראט בה ומשאהד במשאהדה אלמראיאת
באסטה שפאף אלספיר אלדי מן לטאפה
גוהרה תטהר מן דונה אלמראיאת עלי אתם
הוא פיכון מעני מעשה פעל מא יפעלה
אלשפאף מן תוציל אלמראי אלי אלראי,
והלא תשביה גריב. פאן כשפת לך אלעואלם
אלרוחאניה מן חית אן כשאפרא פיה
בשריה וגיר עלי מנהא לא יתצור אן יכון
כשפהא עלי מא הי פי נפסהא פדלך אלעין
הוא שביה באסטה דלך אלספיר פהו אבצאר אלא אנה לא כאבצאר אלמבצר
מן דון ואסטה. ולם יוגד לה תמאם אלקול.

כשיעור ובאופן מה שנגלה להם במלות:
ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וגו'.
ומלות: תחת רגליו רומזות אל העולם
העליון הקדוש הכולל עולם המלאכים לפי
השתנות מדרגותיהם והתגלות תגיע אליו.
והם הכירו כי כמו שיכירו הדברים הנראים
באמצעות הספיר הזך עד מאוד, ועל ידי דקות
יסודותיו יוכל לראות כל הדברים הנראים
בתכלית השלמות, וא"כ תהיה הוראת מלת
מעשה: איזו פעולה דומה לזו אשר יפעל
הספיר הזך בעשותו חיבור בין הנראה ובין
הרואה וזה הדמיון נפלא מאוד. ואם גלוי
אלה העולמות הרוחניים הוא כזה האופן
שהגלוי כי הוא גופני או לכל הפחות
איננו מופשט ממני עד שלא יצוייר אצלנו
שיגולה כמו שהוא כי באמת. אז צריכות זו
דומה לאמצעות זה הספיר והוא פועל את
הראות אלא שאיננו דומה לראיה בלי שום
אמצעית] אך לא נמצא עוד סוף פירוש הרב].

ד. שמות ל"ד ט.

הגוף הערבי

עם קשה ערף אסתעארה לאן אלדי
ילתפת ען אלגהה אלתי יסתקבלהא אולא
לגירהא דון אלאעצאב ואלא עצאל ואלדי
ילחקה אלבואז ינחיה במאדה תצלב ענקה
יעסר עליה אלאנתנא ואלאעטאף פאסתעיר
להם לכונהם לם ינחו עמא עאהדוה מן
גלולי מצרים אלתי רבו עליהא אלי הדך

ההעתקה העברית

מלות עם קשה ערף הן מושאלות
באשר מי שיפנה מן הצד אשר הוא פנה
אליו בראשונה לצד אחר הוא קל בתנועת
אבריו. ואם איננו עושה כן אז הוא בודאי
נעקם ומי שהשיגו החולי הנקרא בואז והיא
איזו התכווצות ורעד באיבריו והדומה לזה עד
שיקשה צוארו אז קשה לו להניע את צוארו.
ועתה הושאל זה הענין להם באשר לא נפנו
ממה שראו עוד בעצמם מן גלולי מצרים
אשר נתחנכו עוד בהם אל הדך ייהוד

סגעלהם פי מרתבה נערי בני ישראל אי יכונו הם אנפסהם ואמא אן יכון עאיד עלי אלגמלה אלאצילים ואלגמאעה אלמקדסה באכתלאף מראתבהם אשארה אלי אנהם כלהם ע״ה כאני פי תלך אלכלוה אלמעארצה פי אלגבל אלמבארך מנקטעין לה תע׳ אלי אן אסתכמלו מא קצדו מן אלקרב מנה תע וגיב דאתה כל בחסבה ובאלצרורה האלתהם תלך מקארבה ללאמתנאע מן אלגדא פלמא אנקצי דלך אלאמר נאלו הניה מן אלטעאם ואלשראב. ואמא אקראן ראיתם באלהי ישראל פיחתמל אן יכון אשארה אלי אן דלך אלכשף ודלך אלמקאם מקאם אבראהימי אי תבאת להם מן צפאתה תע׳ ואנכשף להם מן עיאלמה אלקדסיה אלאנכשאפאת אלתי אנכשפת ליעקב ע״ה אלמסמי ישראל אלמוצל לסבלהא נקלא ען יצחק ע״ה נקלא ען אברהם ע״ה אלמקול פיה וירא ה׳ אל אברם, וירא אליו ה׳, וקאל יעקב איצא אל שדי נראה אלי בלוז, וישהד להם תע׳ אנה נראה להם בקולה וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו׳, תם ערף מא מקדאר מא אנכשף להם וכיפיה דלך אלכשף, פקאל

השלמים אשר דמם וחלבם נקרב בראשונה וזה יוצא בבירור ג״כ מדבריו של אונקלוס: והוו חדן בקרבניהון דאתקבלו כאלו אכלין ושתין. ואם כן חשבם הכתוב במדרגת נערי בני ישראל ואפשר שהיו אלו בעצמם. או אולי מוסבית מלות אלו על האצילים וכל החבורה הקדושה כלה בהשתנות מדרגות כל אחד ואחד מהם לרמוז על זה כי כלם ע ה היו במצב זאת ההתבודדות אשר נקרית להם בהר המקודש פרושים מכל עסקיהם ונתונים אך לה׳ יתעלה שמו עד שהשתלמו מכל וכל במה שהתכונו מן הקירבה אל ה׳ יתברך וידיעת מהותו הנעלמה מעיני כל. כל אחד ואחד לפי ענינו. ומן הצורך כי מצבם זה קרוב היא להמניעה מן האכילה וכאשר נשלם להם זה הדבר נהנו בשפע מן המאכל והמשתה. ומה שיחס ראיתם אל אלהי ישראל יוכל היות כי בזה ירמוז שזאת ההתגלות וזה המעמד הוא מעמדו של אברהם אבינו, היינו שהיתה נכונה אצלם ידיעת מדותיו של הקב״ה ונגלה להם מעולמיו הקדושים כל זה מה שנגלה ליעקב ע ה אשר נקרא ישראל, והוא הגיע לנתיבות הידיעה הזאת בירושה ובקבלה מן יצחק, ואשר הוא קבל זאת מאברהם ע ה אשר אמר עליו הכתוב וירא ה׳ אל אברם (בראשית י ז א׳) וירא אליו ה׳ (שם י ח א׳) וגם יעקב אמר אל שדי נראה אלי בלוז (שם מ״ח ג׳), והוא יתעלה שמו העיד להם בבירור כי נראה להם באמרו וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו׳ (שמות ו׳ ג׳). ואז נודע גם

נסבתה מנה תע' כנסבה̈ מלך עט̇ים אלדי[1])
מד̈ ידה לג̇ליסה אלקריב מנה ליקבלה מא
לא יסמא בדלך לג̇ירה פכאנו אוליא לא
אנביא. ת̇ם וצפהם באלתרקי אלדי וצלו
אליה פקאל ויחזו את האלהים פיחתמל
אן יכון אלג̇רץ̇ הו אלמכאשפה̈ אלבאטנה̈
אלקלביה̈ אלתי[2]) תחצל ללולי פאקתצב
להא לפט̇ חזה ולם יקיד אלמעני באלהי
ישראל כמא קיד פי אלפסוק אלאול בל
קאל האלהים, פאמא אן יכון אלהים בדלך
אלנוע מן הדא אלכשף ואמא אן יכון
מענאה סאיר אלאלהיה̈ יעני אנה אכשף
להם אסראר סאיר אלאלהיה̈ אלמסמאה̈
אלהים פי קולה לא יהיה לך אלהים אחרים
ואלהי האלהים וחקאיקהא ואמאזוהא
לה תע' עליהא מן אלעלו ואלעט̇מה̈
ואלרפעה̈ מן נמט קולה עתה ידעתי כי
גדול ה' מכל האלהים. ת̇ם כ̇תם אלקול
בקולה ויאכלו וישתו. פאמא אן יכון עאטף
עלי אלצילים פי מעני אנהם אלי אלאן
פי מרתבה̈ אלאוכלים ואלשותים סואהם
ולא יפארקוהם בכביר אמר ומארסו לחם אלשמים אלמקרב דמאהא ושחומהא אולא
וכאן הדא הו למח אלמתרגם והוו הדן בקרבניהון דאתקבלו כאלו אכילין ושתין

היתה עלי יד ה' (יחזקאל ל"ז א'). והענין
הוא כי השי"ת לא מצא אותם ראויים
לקבלת הנבואה. כי היחס שלה אליו
יתעלה הוא כהיחס אל מלך גדול אשר
ישלח ידו אל האיש הקרוב אליו והיושב
במתי סודו לתת לו שלום ובזה איננו
מגדיל את איש אחר, ולפי זה הם היו רק
בחיריו אבל לא נביאים, ואחר זה יכַנה
אותם בעבור הגיעם אל המדרגה הגבוהה
יותר מעט באָמרו: ויחזו את האלהים.
ואפשר שכונת ענין זה: ההתגלות הפנימית
אשר בלבותם אשר תבא לבחיר האלהים
ונתקנה לזו מלת חזה. ולא הוציא ענין
זה במלות אלהי ישראל כמו בהפסיק
הקודם כי אם אמר: האלהים, ולפי זה
יהיה השם אלהים אמיתת הדבר בזה
האופן מן התגלות השי"ת אליו או כונתו
שאר אלהות, והוא כי גלה להם סודות
מהותם של האלהות האחרות הנקראות
ג"כ אלהים כאָמרו לא יהיה לך אלהים
אחרים (שמות כ' א'), ואלהי האלהים
(דברים י' י"ז) ואמיתתם. והנה האצילים
האלו עִלו אותו ית"ש בתכלית הגבהות
והרוממות כאשר מצאנוה אצל יתרו באָמרו
עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים
(שמות י"ח י"א). עוד חתם דבריו באָמרו
ויאכלו וישתו וזה הוא או מחובר אל מלת
אצילים וענינו כי הם היו עד עתה במדרגת
האוכלים והשמחים כאחרים זולתם ולא
נבדלו מהם קרָב. ועתה נהגו מבשר

1) בכ"י: הדא. — 2) בכ"י: אלדי.

כֿל בחסב קוה̈ נטׄרה ואסתדאדה ואחתדאדה, וקד תקדּם בצריח תמייז משה ע"ה ען באקי אלגׄמאעה̈ בקולה ונגש משה לבדו אל ה' ומא יקף[1]) אלקול ענד הדֿא וקד כאן פיה כפאיה̈, בל עאד ועטף עלי באקי אלגׄמאעה̈ אלמֻעינה̈ באנּהם לא נגשו פיקול[2]) והם לא יגשו, ופי קולה יגישו ולם יקֻל נגשו אשארה̈ אלי אן תלך אלנגישה אלכֿאצּה̈ בה ע"ה לם תכֻן לסיאה פי תלך אלחאל ולא תכון פי מא בעד עלי נמט ולא קם נביא עוד וגו'. תֿם עטף תֿאניא באן סאיר ישראל והֻם אלעָם לא יעלו עמו פישראל לא עלו ונדב ואביהוא וע' זקנים עלו אלּא אנּהם לא נגשו ומשה עלה ונגש לבדו, פאטלאק לפטֿה̈ ויראו עליה ועלי אהרן ונדב ואביהוא וע' זקנים באשתראך, וכדֿלך אלחאל פי אשתראך אהרן מע באקי אלגׄמאעה̈ פהדֿה אלמכאשפה̈ תנקסם ג' מראתב, אלאולי משה ואלב' אהרן ואלג' נדב ואביהוא וע' זקנים אמּא אלמרתבה̈ אלד' והֻם אלאצילים אלדֿין הֻם אלאוליא פֻיצפו אנּהם לם יראו לאנּה תע' לא שלח ידו, ויכון אלמפהום מן יָדו מא יֻפהם מן אלעבאראת פי הדֿא אלגרץֿ כיד פי קולה ויד ה' היתה אל אליהו, היתה עלי יד ה. ואלמעני אנּה ליס יֻעדּהם תע' בוחיה אלדֿי

חביריו באָמרו ונגיש משה לבדו אל ה', אבל אף ישזה היה מספיק בכל זה לא פסק הענין בזה כי אם הוסיף עוד בדבר הנשארים מהחבורה הזאת אשר כבר נודעו במה שלא נגשו שמה ואמר עיד: והם לא יגשו, ובמה שהשתמש פה בלשון עתיד ולא בלשון עבר רמז בזה כי זאת הנגישה המיוחדת למשה ע"ה לבדו לא היתה אצל זולתו בזה הענין וגם לא תהיה לעתיד אצלם כמו שמצאנו כתיב ולא קם נביא עיד וגו (דברים ל"ג י'). אחר זה אמר עוד פעם שנית כי שאר בני ישראל והוא העם לא יעלו עמו, והנה ישראל לא עלו, אבל נדב ואביהוא ושבעים הזקנים עלו אלא שהם לא נגשו ומשה לבדו עלה ונגש, והנה השתמש במלת ויראו אצל משה ואהרן ונדב ואביהוא בכללות כמו שגם אהרן נכלל עם שאר בני החבורה. ולפי זה התגלות כבוד ה' לכלם תחלק לשלש מדרגות. הראשינה היא של משה, והשניה של אהרן, והשלישית של נדב ואביהוא ושבעים זקנים והמדרגה הרביעית היא של האצילים אשר הם הקרובים אל ה' ועליהם נאמר שהם לא ראו באשר לא שלח הוא יתעלה ידו אליהם. וענין מלת ידו הוא כמשמעות כל ההשאלות בזאת הכונה במלה זו, כמו: ויד ה' היתה אל אליהו (מלכים א' י"ח מ"ו),

[1]) מלה זו מטושטשת קצת בכ"י, ואולי יש לגרוס כן לפי הענין.

[2]) בכ"י הוא: נקל, מלה, שאין לה כל מובן לענ"ד.

ומחתרם לורעה כמא יחתרם אלעלמא אלאג̇לא אלמ̇נהי ען אחתראמהם פי אלחכם בקו' ולא תהדר פני גדול, פקאל לא יודיך אחתראמך לורעה אן תמיל אלחכם ח̇סן ט̇ן בה פי מא ירעיה, ותעלל מעתבר הו.

כמו החכמים הגדולים, אשר ג"כ אסר הכתוב להדרם בדין באמרו ולא תהדר פני גדול (ויקרא י"ט ט"ו), ואמר הכתוב בזה, אף כי מצווה אתה לחלוק לו כבוד בכל זאת לא תטה משפט לזכותו בדין באשר תחשוב עליו טובה ותאמר כי כונתו היתה רק לטובה. וזה הוא טעם הגון, אשר הוא ראוי להשגיח עליו.

ג.

בפירוש הר"ר אברהם לשמות כ"ג י'—י"א נמצא מאמר שהכניסו או המחבר או מעתיק אחד מפירוש ר' אברהם החסיד על כ' פסוקים אלו אך לא היה לפניו הענין בשלמותו כאשר יאמר המעתיק בעצמו בסופו.

הגוף הערבי

לר' אברהם החסיד אן שרח הד̇ין אלפסוקין אלד̇ין המא ויראו את אלהי ישראל וגו ואל אצילי בני ישראל וגו' עלי מא ילוח לה אן אלאול משתמל עלי מעני אלנבוה̈ ואלב' משתמל עלי מעני אלולאיה̈ פאן פאתחה הד̇א אלגרץ̇ הו קולה ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא וע' מזקני ישראל, ת̇ם עטף בקולה ויראו את אלהי וגו' והד̇א עמום ישמלהם ע"ה באכ̇תלאף מראתבהם ונסבהם מן גהה̈ מא ה̇ם נביאים כמא תשמל אלקוה̈ אלנאטקה̈ ואלנ̇טק ללנוע אלאנסאני בתפאצ̇ל אנואע אשכ̇אצה, מנהם מן האז גהאיה̈ אלעלם ופיה מן אכ̇ד̇ גז או אגזא וכד̇לך הד̇ה אלג̇מאעה̈ ראת אלהי ישראל

ההעתקה העברית

פירוש שני הפסוקים אלו ויראו את אלהי ישראל וגו' ואל אצילי בני ישראל וגו' היא זה לפי מה שנראה להרב ז"ל: הראשון יכלול ענין הנבואה והשני יכלול ענין הקרובים אל ה' ובחיריו. ופתיחת מה שיכון בזה הענין דבריו: ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, ועוד חבר לזה אָמרו ויראו את אלהי ישראל ובזה יכלול משה ע"ה את כלם אף לפי השתנות מדרגותם ויחוסם אל כח הנבואה כמו שיכללו כח הדיבור והדיבור את כל המין האנישי את כל האישים השונים בהם למיניהם, יש מהם שהשיגו תכלית הדעת ומהם מי שהגיעו רק לאיזה חלק או לאיזו חלקים. וכמו כן כל החבורה הנזכרת בפסוקים אלו ראתה את אלהי ישראל כל אחד מתוכה לפי כח עיונו ולפי רוחב מעוטק דעתו. והנה כבר הקדים הכתוב בבירור להבדיל משה משאר

מנתקד לא סימא עלי שכ׳ץ מעתבר ולא סימא פי מקאמאת אלמלוך. ואחסן מא קיל פי דלך ואצחה אנה קצר תצחיח אלתפסיר אלדי פסרה ענד פרעה ודלך אנה קאל לה הדא אלתפסיר אלדי פסרתה לך מא הו טן ולא חדס ותרג׳יח בל שרח מתחקק מתיקן יג׳ב אן תעמל עליה ותפהם בחסבה. הדא גרץ׳ תעלילה ז״ל. וצאחבנא ר׳ אברהם החסיד ז״ל כאן יקול פי דלך אן הדא אלתבדר מן יוסף באלמשורה ואן לם יקצ׳ה אלתאדב פי אלראי ונאמוס אלמלך[1]) פאקצ׳אה ענדה חנו פי טבאעה ואשפאק עלי אלנאס דבר בחסבה מא יכון בה רפק בהם פי אלשדה אלתי הם מסתקבלוהא לאנה אתקי אן לא יתנבה פרעה ווזראה לדלך פתהלך אלנאס כמא קאל ולא תכרת הארץ ברעב. והדא איצ׳א תעליל ג׳יד.

נגד איזה איש חשוב כל שכן נגד המלך. והיותר נכון מה שנאמר בזה הוא כי כונת יוסף היתה לאַמֵת פתרון החלום אשר פתר לפרעה וכאילו אמר לו כזה: מה שפתרתי לך בענין החלום אין זה מה שבדיתי בלבי או מה שאבחרהו אני משאר פתרונים כי אם פתרון בנוי על יסוד אמיתי וקיים, אשר חייב אתה לעשות על פיהו ולהבין על ידו. זאת כונת מה שרצה הוא ז״ל להטעים הדבר. וחברנו ר׳ אברהם החסיד היה אומר בזה כי כשהיה יוסף מהיר כל כך לתת עצתו אף על פי שאין מן הראוי לו לעמוד על דעתו ולחטוא נגד הנימוס לפני המלך[1]) היה עושה כך לפי שהניעתהו לזה החנינה שבטבעו וחמלתו על האנשים אשר בהן רצה לנהל מה שיוכל להיות לעזר להם בהרעב הגדול אשר היה עתיד לבא עליהם כי היה ירא שאם לא יעורר פרעה ושריו לעצתו זאת פן יגועו האנשים ברעב כמו שכתוב ולא תכרת הארץ ברעב. וזה טעם נכון.

ב. שמות כ״ג ג׳.

הגוף הערבי

לר׳ אברהם החסיד ז״ל תעליל פי כונה אכ׳רג׳ הדא אלנהי בלפט׳ תֶהדר ולם יכ׳רג׳ה בלפט׳ תרַחם או תָחון כמא עבר אונקלוס ז״ל קאל אנה אשארה ללורע אלזאהד אלדי הו פקיר עלי אלאכת׳ר

ההעתקה העברית

ר׳ אברהם החסיד ביאר כזה מה שהוציא פה הכתוב הנשיאות פנים בלשון תהדר ולא הוציא בלשון רחמים או חנינה כמו שתרגמו אונקלוס ז״ל. ע״כ אמר הוא שרמז פה אל ההידור נגד איזה איש הפורש עצמו מתענוגי העולם אשר הוא עפ״י רוב ג״כ עני, ואשר ראוי לכבדו בשביל פרישותו

[1]) העתקתי כפי אשר יורה הענין, אך נראה כי יש איזה חסרון פה.

ט) שם ד'. כתב ר' אברהם, וז"ל:

הגוף הערבי

ואלחכמים ז"ל ישרחון הדֿא אלאויב מן ישראל ויעארצֿון בקו' לא תשנא את אחיך (ויקרא י"ט י"ז) וֹיוּסקין באן הדֿא אלאויב או אלשונא מֿן הו מבגוץֿ לתעדיה עלי אלשרע אלדֿי יגֿוז בגצֿה כמא בֿין דוד ע"ה הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים (תהלים קל"ט כ"א), קאל תע' ומע כונה מבגוץֿ לתעדיה יֻגֿבר מאלה עליה לאנה רבֿמא יתֿיב אי ייתֿ מאלה לנסל צאלח. יאכֿדֿ מן דֿלך אן אלקצד בהדֿה אלמצוה ונחוהא ליס מגֿרד אלהנו עלי רב אלמאל כל אכסאב אלדֿי יגֿבר אלכֿלק אלפאצֿל.

ההעתקה העברית

וחז"ל ביארו כי זה האויב הוא מן ישראל ואם תטעין כנגדם במה שכתוב לא תשנא את אחיך אז יעישו הכרעה ביניהם באמרם כי זה האויב אי השונא הוא אשר יש לשנאו באשר הוא עובר על הדת יע"כ רשאין אנו לשנאתו כמו שביארו דוד ע"ה: הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים. יאמר הכתוב בזה אף כי הוא שנוא בשביל עבירותיו בכ"ז יש לנו להזקו בממונו כי אולי ישוב מדרכו הרעה או יוריש נכסיו לבנים טובים במעשיהם. ומזה יש ללמוד כי הכונה בזאת המצוה ודומיה אינה ההגינה לבד על בעל הנכסים רק לקנית לעצמו מה שיחזק מדות טובות.

והנה אף כי גם מצאנו כי במכילתא דר' ישמעאל יפריש הכתיב באופן זה באמרם: ר' יצחק אומר כישראל עבריין הכתיב מדבר, בכ"ז הרמז על הטענה מהכתיב בויקרא י"ט י"ז מעיד כי פה השתמש המחבר בהמכדרישב"י. עיין מה שנמצא שם (צד 155): והכתיב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא זה שרואהו שעבר עבירה וכו'.

II.

מה שמביא ר' אברהם מפירושיו של ר' אברהם החסיד.

א. בראשית מ"א ל"ג.

פה מזכיר המחבר בראשונה פירוש ר' מימון בן יוסף אבי אביו ובעבור שהדברים האלו באו מקוטעים ומשובשים במאמרו של הח' Simmons במ"ע האנגלי ישם ע"כ אמרתי להציגם ג"כ פה לפני הקורא:

הגוף הערבי

ולאבי אבא ז"ל תעליל פי תבדֿרה ללמשורה מע כונה לם יֻסתשר והדֿא

ההעתקה העברית

ואבי אבא ז"ל נתן טעם למה שהיה יוסף כל כך ממהר לתת עצה אף שלא היו שואלים זאת ממנו וזה דבר מגונה

בשאהד נצֿי ובדליל קיאסי סטרה ר׳ סעדיה ז״ל פי שרחה ואלשאהד אלנצֿי פקולה פצע תחת פצע וקד תקדם פי מתֿל דֿלך או שבהה באנה לא ילזם אלא אלגֿרם והו קולה תע׳ וכי יריבון וגו׳ רק שבתו יתן וגו׳.

לקוחות מן המקרא ומן ההיקש, כתכן ר׳ סעדיה גאון בביאורו. והראיה מן הכתוב היא: פצע תחת פצע. וכבר הקדים בזה ובדומהו כי אינו חייב אלא תשלומין וזה מה שכתוב וכי יריבון אנשים וגו׳ רק שבתו יתן (שמות כ״א י״ח—י״ט).

דבריו אלו של הרס״ג שמביא המחבר מתאימים עם מה שמצאנו בהמכדרשב״י (צד 130), ונראה מזה כי גם הגאון הנזכר לקח דברים מהמדרש הזה.

ז) כ״ב ב׳ כתב המחבר בזה״ל:

הגוף הערבי

אם אין לו ונמכר בגנבתו, בין אלנקל אן לא יבאע פי גֿרם אלכפל ונחוה אלא פי גֿרם תֿמן אלקרן אלדֿי הו קימה עין אלגניבה וסויתהא ואן כאנת עדמת.

ההעתקה העברית

אם אין לו ונמכר בגנבתו ביארו חז״ל בקבלתם כי לא נמכר הגנב בשביל הכפל ושאר הקנסות רק בשביל הקרן עצמו אשר הוא ממש דמי הגניבה ושויו, אף אם אינה נמצאת עוד.

והנה זה הדין כי מכירת הגנב רק בעבור הקרן מקורו, לפי דעתי, רק בהמכ׳ דרשב״י, ששם כתוב (צד 138): נמכר בגניבו ואין נמכר בכפילו.

ח) שם כ״ג ב׳:

הגוף הערבי

ולא תענה על ריב לנטות לא תקלד גירך פי אלקיאס ותמיל מעה ותמתנע ען קול מא פי נפסך ומא צח ענדך פי קיאסך, בל קל מא תבין לך פאלחכם ינקטע באלאכתֿר: אחרי רבים להטות.

ההעתקה העברית

ולא תענה על ריב לנטות, לא תמשך אחרי אחרים בראיותיך ולנטות אחריהם ובזה תמנע מלאמר מה שיש בדעתך ומה שנתאמת לך בחקירתך, רק אמור מה שנתברר לך והדין יופסק לפי דעת הרבים כי אחרי הרבים להטות.

דבריו אלו של המחבר מתאימים כמעט כלם עם דברי רז״ל בהמכדרשב״י (צד 154) שלא תאמר בשעת מניין דיי שאהיה כפלוני אלא אמור מה שבפניך. ועיין גם כן מה שכתב שם אדוני מורי נ״י בהערה ע׳.

ג) שם ש"ב. אלו דבריו של המחבר:

הגוף הערבי	ההעתקה העברית
ובשביעית בתחלת שנה שביעית כמא בין אלנקל ולדלך בין מן אלנץ מן תלציצה שש שנים יעני ילזם אן אליציאה בתחלת שנה שביעית.	ובשביעית בתחלת שנה שביעית כמו שנתבאר בקבלת חז"ל וזה מבואר בהכתוב כאשר נאמר בפירויש: שש שנים, והוא שיחוייב ממנו כי היציאה בתחלת שנה שביעית.

והשוה לזה דברי רז"ל בהמכדרשב"י צד 119: ת"ל שש שנים יעבוד כו' אמור מעתה מתחלתה ולא מסופה.

ד) שם י"א. אלו דברי המחבר:

הגוף הערבי	ההעתקה העברית
כאן יכדו ללפהם אן שליש אלה ישאר כסית עונה, ואלנקל בין אנה עאיד עלי אלפדיון אלדי קיל פיה והפדה וען יעוד האדון לעצמו אלמקול פיה אשר לא יעדה וען יעוד הבן אלמקול פיה ואם לבנו ייעדנה.	היה נראה לפי השגת דעתנו כי מובן מלית שליש אלה: שאר כסית עונה. אבל העתקת חז"ל ביארה כי הם מוסבים על הפדיון אשר נאמר בו: והפדה, ועל יעוד האדון לעצמו אשר נאמר בו: אשר לא יעדה ועל יעוד הבן אשר נאמר בו: ואם לבנו ייעדנה.

לפי דעתי רומזים דברי ר' אברהם על מה שנמצא במכדרשב"י צד 124 לענין פלוגתת ר' אליעזר ור' עקיבא כי לא מובא זה בשום מקום זולתו.

ה) שם כ"ב זה לשון המחבר:

הגוף הערבי	ההעתקה העברית
ידל עלי מא מא בינה אלנקל לעשות שאין מתכון כמתכון.	יורה על מה שביארו חז"ל בקבלתם לעשות שאין מתכון כמתכון.

הדברים האלו ממש נמצאים רק במכדרשב"י (צד 129) וע"כ נראה כי השתמש ר' אברהם פה במקור זה.

ו) שם כ"ד זה לשון המחבר:

הגוף הערבי	ההעתקה העברית
עין תחת עין, פשטיה דקרא בין, ובין אלנקל אן קצד אלנץ דמי שן תחת שן וכדלך פי אלגמיע, וקד עצד הדא אלנקל	עין תחת עין פשוטו של מקרא מבואר מעצמו; ובקבלת חז"ל מבואר כי כונת הכתוב דמי שן תחת שן וכזה גם בכלם, ויש סמך לקבלת חז"ל זאת בראיות

I.

מה שנמצא בפירוש הר׳ אברהם מהמכילתא דרשב״י.

א) בפירושו לשמות י״ט ו׳: ואתם תהיו לי . . . וגוי קדוש מביא המחבר מה שפירשו רז״ל על מלות קדושים תהיו ויקרא י״ט א׳: וקאלו ז״ל (ואמרו ז״ל) זו קדושת מצות. והנה הביאור זה נמצא, כפי ידיעתי, רק בהמכילתא דרשב״י (צד 95), אף אמנם כי סמכו שם המאמר על הכתוב בדברים י״ד ב׳: כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך, אך אולי זכרונו של הרב ז״ל הטעהו כאשר אירע זה לו לפעמים.

ב) בפירושו לשמות כ״א ב׳ אמר המחבר:

הגוף הערבי

ותבין פי מא בעד אן מלכיה עבד עברי עלי נחוין אמא במכירת ב״ד לו בדמי גניבתו: ונמכר בגנבתו (שמות כ״ב ב׳) ואמא עני ימכור עצמו כמא קאל תע׳ וכי ימוך אחיך ונמכר לך (ויקרא כ״ה ל״ט) והדא אלמדכור הנא עבד שמכרוהו בית דין לאנה הו אלדי יצח פיה אם אדוניו יתן לו אשה כמא סנשרח לכן קולה שש שנים יעבד עאם ללנחוין למוכר עצמו ומכרוהו ב״ד, ולדלך קאלו בעצהם ז״ל אן קולה כי תקנה עאם ללנחוין.

ההעתקה העברית

והנה נתבאר במה שיבא כי קנית עבד עברי תוכל להיות על שני אופנים או במכירה ע״י בית דין בדמי גניבתו כמו שכתוב: ונמכר בגניבתו (שמות כ״ב ב׳) או אם הוא עני שמכר עצמו כמו שכתוב בויקרא כ״ה ל״ט: וכי ימוך אחיך ונמכר לך. והנזכר פה הוא עבד שמכרוהו בית דין כי עליו יתכן מה שיאמר הכתוב: אם אדוניו יתן לו אשה כמו שנבארהו. אך דברי הכתוב שש שנים יעבוד כוללים את המוכר עצמו ואת הנמכר בב״ד. ולזה אמרו איזו מחז״ל כי מלות כי תקנה מוסבות על שניהם.

במה שמביא המחבר בסוף דבריו אינו רומז אלא על מה שנמצא במכדרשב״י (צד 118): כי תקנה עבד עברי ולהלן הוא אומר כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, זה שב״ד מוכרים אותו לך, בא הכתוב ללמדך לשון קצרה, כי תקנה עבד עברי בין שמוכר את עצמו ובין שבי״ד מוכרים אותו לך. ואף כי גם בגמרא בבלית קידושין י״ד ע״ב מוזכר זה בקצרה בכ״ז כל הסגנון של לשון המחבר מעיד בבירור כי שאב פה מהמכדרשב״י.

והנה עינינו רואות כי גם בפירושו על בראשית ושמות נמצאים דברים אשר בבירור לקחם מהמדרש הזה, ע"כ יצאו ראשונה הליקוטים ממכילתא זאת. ושנית אני נותן לפני קהל הקוראים מה שמביא המחבר בשם ר' אברהם החסיד. החכם הזה היה אוהב רע לר' אברהם אך כביר ממני לימים כי נזכר ממנו בכינוי ז"ל. ואנחנו לא מצאנו זכרו בשום מקום אחר. אמנם ראוי זה האיש להעליתו מתהום הנשיה ולהחיות את שמו כי הוא היה חסיד במלוא מובן המלה ולבו היה מלא אהבת התורה ויראת הרוממות לקדשי ישראל ובחברת הרמב"ם ובנו ר' אברהם היה משתדל לבער כל מנהג רע בתפלת צבור [1]. ואף גם גודל רוחו ודעתו הצלולה נוכל להכיר מתוך השרידים המעטים שנשארו לנו לפלטה ע"י ר' אברהם בן הרמב"ם. ובכן נכללו בו המדות אשר בהן יצטיין גם מורינו היקר אשר בו ישראל יתפאר. — ואני אקוה כי מאמרי זה יעלה לרצון לפני אלופינו ומורינו שי'.

---

[1]) עיין במה שהו"ל מכתאב אל כפאיה להרב בס' היובל לר' ישראל לוי בברסלוא, חלק עברי צד ... והנה פה יש מקום אתי לרשום מה שכתב עוד ר' אברהם בספרו כפאיה שברבות הזמנים נשתנו מנהגי באי בהכ"נ לרעה ולא שמרו חקי הכבוד נגד השי"ת. הזקנים ישבו ופניהם נגד העם ואחוריהם נגד ארון הקודש והיו סומכים בזה על דברי התוספתא בפ"ד דמגילה: כיצד העם יושבים, הזקנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל וגו'. ומזה יצאו מכשולים רבים כי גם העם היו מתדמים אל הזקנים ופנו גם כן את אחוריהם אל ההיכל ולא כוננו פניהם אליו. גם הזקנים הרשו לעצמם להתכבד ולהתגדל בישיבתם, עד שישבו על מדרגות וסמכו עצמם אל איזו חפצים, וזה היה בהיכל עצמו בשעת התפלה וקריאת התורה'. ודי בזה הרחוק מן הישר ומן היראה נגד השי"ת. וגם נפלו ברשת זה המכשול אנשים נכבדים מאוד ע"י התרשלותם כי שגיאות מי יבין. וגם אני אשר חושב זה כדבר מגונה ובדבר אסור נפלתי בזה בתחלה עד שהאיר השי"ת את עיני . . . [פה יש שיבוש בההעתקה אשר לפני עד שלא יכולתי לעמוד על כונת הענין] ובאשר ראיתי כי יש תיקון גדול כשהזקנים ג"כ יושבים ופניהם כלפי הקודש לשאר והעם כי אז יתדמו אליהם ויעשו מה שהוא חוב להם לעשותו, ע"כ היתה דעתי שישבו האנשים כלם כהזקנים וכשאינם זקנים בשעת העבודה, היינו בעת אמירת המזמורים והשבחים ובקשות הרחמים בברכות ק"ש ובקריאת השמע, ויהיו פניהם כלפי הקדש, ובעבור זה השתדלנו אני ור' אברהם החסיד ומי שנמשכו אחרינו, כי זה הוא אופן העבודה אשר יחייבו ההיקש ואשר יעידו ג"כ עליו הכתובים כאשר בארנוהו'.

ליקוטים מפירוש ר׳ אברהם בן הרמב״ם
על בראשית ושמות

מאת שמעון עפפענשטיין (ברלין).

בהאסף תלמידי ומכבדי מורינו ורבינו ראש בית מדרשנו להגיש לו מפרי תנובתם בשדה התורה והמדע ליום מלאת לו שבעים שנה לימי חייו המקודשים להרמת קרן תורתנו וחכמת ישראל אמרתי להקריב לו גם אני מעט מזער ממה שיש לו יחס לפעולותיו הגדולות אשר בהן העשיר ספרות עמנו. ונתתי את לבי למלאכת אחד מגדולי עמנו אשר לדאבון כל אוהב תורה ומדע עוד מונחת בזוית ודורש אין לה: הוא פירוש ר׳ אברהם בן הנשר הגדול הרמב״ם ז״ל על בראשית ושמות אשר רב טוב צפון בו ואשר עליו אדבר כעת בארוכה במאמרי הנספח אל ספר דו״ח של בית מדרשנו. הביאור הזה אשר עוד לא ראה איר הדפוס וכתוב הוא בלשון ערבית הוא אוצר גדול ובלום אשר יכיל הרבה פירושים מקדמוני מבארי המקרא אשר ספריהם נאבדו מתוכנו או חסר יבואונו, כמו הביאור הרחב של ר׳ סעדיה גאון אשר מזכירו הראב״ם בהרבה פסוקים ופירוש ר׳ מימון אבי אביו של המחבר אשר גם אותו מביא תמיד ואשר אך מעט מהשרידים והפליטים האלו הדפיס הח׳ Simmons בהנספחים לאגרת התנחומים של הרב הזה אשר הו״ל בהמ״ע האנגלי .JQR כרך ב׳. מובן מאליו כי השתמש המחבר במדה גדושה מאיד במאמרי חז״ל, הן בשני התלמודים הן בהמדרשים השונים.

ואני מדי עסקי בפירוש הרב להוציאו לאור — אשר אקוה להשלים מלאכה זו בעזר השי״ת בקרב הימים — מצאתי ראיתי כי גם שאב ממדרש התנאים המכונה מכילתא דר״ש בן יוחאי. והנה חתן היובל שלנו מורינו היקר והנכבד הוא היה מן הראשונים אשר העירו את חכמי ישראל על מציאות המדרש הזה והוא ברוחב ידיעותיו ובעומק בינתו פתח לנו את שערי המדרש הקדום הזה. וכבר כתב איזו מאמרים נכבדים בענין זה ובהקדמתו להוצאת המדרש הזה (Frf. a. M. 1905) רמז גם כן על מה שהביא ר׳ אברהם את המכילתא דרשב״י בתשובותיו על ר׳ דניאל הבבלי[1].

---

[1]) אבל מה שמצא הרמש״ש במ״ע .H. B שנה VI צד 68 בכ״י אחד מובא בשם מדרש אגדה של הראב״ם ז״ל לא נמצא בפירוש הרב (עיין בהתקדמה הנזכרת צד VII הערה א׳).

ר׳ זרחיה ב״ר יצחק הלוי (הרז״ה): קושטא תקי״א; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם); במשניות ווילנא הנ״ל (ע״פ כ״י הנ״ל).

הרא״ש: פירוש, פראג תפ״ד 4°; בס׳ לשון חכמים, ליוורנו תקמ״א; בס׳ יעיר קנו, ווילנא תרכ״א 4°; בש״ס ברלין תרכ״ה; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם); במשניות ווילנא הנ״ל (ע״פ כ״י הנ״ל).

רשב״ץ: ליוורנו תק״ה 4°; [עם חדושי רשב״א על נדה] מיץ תקל״ו 4°.

נדה.

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

הרא״ש: תוספות, בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם);

רמב״ן: זולצבאך תקכ״ב; לבוב תקצ״ה. והלכות נדה להרמב״ן בס׳ תודת שלמים, ויניציאה תק״א 4°.

רשב״א: אלטונא תצ״ז 4°; מיץ תקל״ו 4°; ברין תקנ״ח; לבוב תר״ך; ווארשא תרכ״א 4°; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תר״ם, תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.

ריטב״א: וויען תרכ״ח 4°; ווארשא תר״ם; מונקאטש תרס״ה.

ר״ן: בס׳ תודת השלמים, ויניציאה תק״א 4°; בס׳ עיני העדה, פראג תק״ע; ברלין תקכ״ב 4°;

רי״ד: תוספות רי״ד, לבוב תרכ״ב.

רשב״ץ: פסקי תשב״ץ (עם חדושי ר״ה) ליוורנו תק״ה 4°; מיץ תקל״ו 4°.

כריתות.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ על פירושו למס' תענית].

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

שיטה מקובצת: והם רק הגהות ר' בצלאל אשכנזי, וויען תרל"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

מעילה.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ על פירושו למס' תענית].

ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו [מיוחס לו, ועל מחברו עי' צונץ, צייטשריפט ע' 386, ועפשטיין בס' תהלה למשה (ליפסיא תרנ"ו) חלק אשכנזי ע' 120].

לחד מקמאי: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) אחר מסכת מדות.

תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.

שיטה מקובצת: והם רק הגהות ר' בצלאל אשכנזי, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

תמיד.

ר' גרשום מאור הגולה: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם) [ועל מחברו עי' מש"כ לפירושו למס' תענית].

לחד מקמאי: בדפוסים שלפנינו (במקום רש"י).

הראב"ד: פראג תפ"ה 4^0; ובס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א; הוראדנא תקע"ט 8^0; בש"ס ברלין תרכ"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם). [מיוחס לו בטעות, ועל מחברו עי' עפשטיין במחברתו על יחוסי תו"א ע' 16].

הרא"ש: פירוש, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

שיטה מקובצת: והם רק הגהות ר' בצלאל אשכנזי, בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

מדות.

רבינו שמעיה תלמיד רש"י: נדפס ע"י מהר"א ברלינער .Beiträge z. Geschich. d. Raschi-Commentare. Berlin 1903, p. 37-40.

הרא"ש: פירוש, פראג תפ"ה 4^0; ובס לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א; בש"ס ברלין תרכ"ח; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).

קינין.

לחד מקמאי (במקום רש"י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

הראב"ד: קושטא תקי"א; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם); במשניות ווילנא ד' ראם תרס"ח—ס"ט (ע"פ כ"י מלאכת שלמה).

חולין.

ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו ע׳ מש״כ על פירושו למס׳ תענית].

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות (טוך): בדפוסים שלפנינו.

רמב״ן: שיטת הרמב״ן בס׳ מזבח כפרה, ליוורנו תק״ע; פראג תרכ״א; חטו״ד [יאהאנסבורג תרי״ט] 4°. [והיא מתלמידי הרמב״ן ע׳ ינה״ל במ״ע ישורון לקאבאק חלק אשכנזי שנה ג׳ ע׳ 30].

רשב״א: ויניציאה רפ״ג 4°; אמ״ד תע״ה 4°; פיורדא תקי״א; [כז שטות] ברין תקנ״ח; ווארשא תר״ך; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרל״ט; תרמ״ג; תרנ״ט; תרס״ב.

ריטב״א: פראג תצ״ה; לבוב תר״ך; ווארשא תרל״ט; מונקאטש תרס״ה.

ר״ן: [כה׳ שטות] זולצבאך תקכ״ב; לבוב תקצ״ד.

ר׳ בצלאל אשכנזי: הגהות בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

בכורות.

ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו ע׳ מש״כ לפירושו למס׳ תענית].

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

רמב״ן: הלכות בכורות וחלה, ליוורנו תקנ״ד; וגם בהלכות רב אלפס.

שטה מקובצת: מרבינו גרשום והרא״ש ותוס׳ חיצוניות בס׳ מזבח כפרה, ליוורנו תק״ע; פראג תרכ״א; בש״ס ווילנא (הוצאת ראם).

ערכין.

ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו ע׳ מש״כ על פירושו למס׳ תענית].

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

שטה מקובצת: והם רק הגהות ר׳ בצלאל אשכנזי, בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

תמורה.

ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו ע׳ מש״כ על פירושו למס׳ תענית].

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

שיטה מקובצת: והם רק הגהות ר׳ בצלאל אשכנזי בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

רשב״א: שאלוניקי תפ״ט 4^0; לביב תקכ״ה 4^0; פראג [תקס״ח] 4^0; [יאהנסבורג תרי״ט] 4^0; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.
רא״ש: תוספי הרא״ש בס׳ שם עולם, ליוורנו תקמ״ה.
ריטב״א: בס׳ מעשי צדיקים, ליוורנו תק״מ 4^0; לבוב תקס״ח 4^0; תרכ״א; ווארשא תרמ״ד; מונקאטש תרס״ח.
ר״ן: בסוף שו״ת ר׳ משה גלאנטי, ויניציאה שס״ג; ובחדושי גלאנטי, ווילהרמסדארף תע״ו; סדילקאוו תקצ״ו.
ר׳ יוסף חביבא: נמוקי יוסף (עם חדושי המאירי על נדרים נזיר סוטה), ליוורנו תקנ״ה; האלבערשטאדט תר״ך.

הוריות.

ר׳ חננאל בר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם). [מיוחס לו בטעות ומחברו נקרא בשם ר׳ ברוך, עי׳ אנשי קירואן לפאזנאנסקי ע׳ 21 ה׳ 2].
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (מלוקטים): בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
הרא״ש: תוספות הרא״ש: פראג תפ״ה 4^0; בס׳ לשון חכמים, ליוורנו תקמ״א; בס׳ ברכה לראש, וויען תרכ״ו 4^0; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ יהונתן: בס״ס חצי מנשה לגראססבערג לונדון תרס״א 8^0.
לקוטים מגדולי ראשונים: כמו הרמ״ה, הרא״ש, הר״ם והמאירי בס׳ שער יוסף להיד״א, ליוורנו תקי״ז.

זבחים.

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (יסדם ר׳ ברוך בר יצחק): בדפוסים שלפנינו.
שיטה מקובצת: מתוספות חצוניות וגליוני תוס׳ מתלמידי הר״ף וריב״א ותוס׳ טוך בס׳ מזבח כפרה, ליוורנו תק״ע; לבוב תרכ״א; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

מנחות.

ר׳ גרשום מאור הגולה: מדף ל״ט ע״ב בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו עי׳ מש״כ בפירושו למס׳ תענית].
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות שאנץ: בדפוסים שלפנינו.
רי״ד: חדושים לקצת דפים בס׳ סם חיים, ליוורנו תקס״א, דף ה׳ ע״ב עד דף ט״ז ע״א.
רשב״א: ווארשא תרכ״א 4^0 [מיוחס לו בטעות, ועי׳ מש״כ ינה״ל במ״ע המזכיר ה׳ ע׳ 60 וראבינאוויטץ בדקדוקי סופרים למסכת ברכות ע׳ 80 שהם תוספות רי״ד, ועי״ע מאגאצין שנה ה׳ 34—30 והחלוץ י״א 90].
ר׳ בצלאל אשכנזי: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

סנהדרין.

ר׳ חננאל בר חושיאל: עד דף נ״ו ע״ב ועל דף פ״ט ע״א וע״ב בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
רמב״ן: [לקוטים החל מפרק זה בורר] בס׳ שבעה עינים, לייורנו תק״ה 4°.
ר׳ מאיר אבולעפיא (רמ״ה): בס׳ יד רמה שאלוניקי תקנ״ה; ווארשא תרנ״ה.
ר״ן: [בה׳ ששות] זולצבאך תקכ״ב; לבוב תקצ״ד.
רבינו דוד [על פרק ד׳ מיתות ופרק חלק, והחידושים לפרק זה נדפסו בטעות ע״ש הריטב״א, עי׳ בריליל שם והקדם א׳ 131]: עם פירוש הרא״ש והראב״ד על תמיד, פראג תפ״ה 4°: בס׳ לשון חכמים, ליוורנו תקמ״א.
רבינו יונה: בס׳ סם חיים, ליוורנו תקמ״א; חמו״ד [תר״ב] 4°.
חדושי הראשונים: בס׳ המרא וחיי, ליוורנו תקס״ב.
ר׳ בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת, קצת לקוטים בס׳ שער המלך לר׳ יצחק ב״ר משה נונים בילמונטי, שלוניקי תקל״א; ברין תקמ״א; לבוב תרי״ט.

מכות.

ר׳ חננאל בר חושיאל: (עד דף ט״ז ע״א) בס׳ מגדל חננאל, ברלין תרל״ו 8°; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו [ובדפוס פפד״א תנ״ז איתא בדף כ״ד ע״א: מכאן ואילך מפירוש רבינו גרשום, עי׳ מש״כ ראבינאוויטץ בספרו מאמר על הדפסת התלמוד ע׳ פ״ו].
תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
תוספות שאנץ: בס׳ סם חיים, ליוורנו תקמ״א; חמו״ד 4°.
רמב״ן: בס׳ שבעה עינים, ליוורנו תק״ה 4°; ובס׳ שלש שטות, זאלקווא תקפ״ח.
ריטב״א: [בה׳ שטות] זולצבאך תקכ״ב; לבוב תקצ״ד; יאהנסבורג תרי״ט 4°; [ברעסלויא תרי״ט] 4°; לבוב תרכ״א; מונקאטש תרס״ה.

שבועות.

ר׳ חננאל בר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
ר׳ יוסף אבן מיגאש: בס׳ אוריין תליתאי, שאלוניקי תקי״ט; פראג תקס״ו; ווארשא תרכ״ד 4°. [והוספות מה שנשמט בנדפס ע״פ כ״י בגנזי ירושלים לווערטהיימער ה״ב דף ז—ט׳].
רמב״ן: בס׳ לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; בס׳ שלש שטות, זאלקווא תקפ״ח, וביאור לקצת סוגיות לרמב״ן בס׳ מהררי נמרים שנ״ט 4°.

בבא בתרא.

ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ועל מחברו ע׳ מש״כ בפי׳ למס׳ תענית].
ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י) : בדפוסים שלפנינו, עד דף כ״ט ע״א ובדפוס פיזרו
נדפס שם אחר ד״ה אלא מעתה „כאן מת רש״י ז״ל״.
ר׳ שמואל ב״ר מאיר (רשב״ם) : מדף כ״ט ע״א ואילך, בדפוסים שלפנינו.
מקדמון אחד : בדפוס פיזרו מתחיל בדף כ״ט ע״א פירוש השונה לגמרי מפי׳
הרשב״ם שלפנינו ומגיע עד דף נ״ד ע״ב וכן מן דף קל״א ריש ע״א עד אמצע
ע״ב וכן מן ד׳ קנ״ז ע״ב עד קס״ח ע״ב, ונדפס מחדש ע״י ר׳ רפאל נתן ראבינאוויטץ
בס׳ דקדוקי סופרים לבבא בתרא (מינכען תרע״א) [ועי׳ בית תלמוד שנה ב׳
ע׳ 297] ; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
תוספות : בדפוסים שלפנינו.
ר׳ יוסף אבן מיגאש : אמ״ד תס״ב 4⁰ ; [בס׳ עיני העדה] פראג תק״ע.
רמב״ן : ויניציאה רפ״ג 4⁰; אמ״ד תע״ד 4⁰ ; פראג [תצ״ה] ; פיורדא תקי״א ;
[יאהאנסבורג תרי״ט] 4⁰ ; ווארשא תרל״ט 4⁰.
ר׳ מאיר אבולעפיא (רמ״ה) : יד רמה שאלוניקי תק״ן; ווארשא תרמ״ז; וראשיתו
בשם תורת רמ״ה עם הגהות שערי תורה מאת ר׳ אליעזר יקותיאל מודיל,
לבוב תר״ו.
רי״ד : תוספות רי״ד מהדורא ג׳, לבוב תרכ״ב.
ר׳ יונה: על פרקים האחרונים בשטה מקובצת ד׳ ליוורנו תקל״ד.
ר׳ בצלאל אשכנזי : שיטה מקובצת [עד דף קל״ג] ליוורנו תקל״ד ; ושיורי ש״מ
על פרקים האחרונים בס׳ יד רמה ח״ב שאלוניקי תק״ן ; ובסוף ס׳ חדושי שבת
להמאירי, וויען תרכ״ב ; ובשלימות [אבל עי׳ ברילל, יאהרביכער שם] לבוב
תקס״ט ; זאלקווא תקע״ב; לבוב תר״ך; תרל״ז ; ווארשא תרל״ח, תרס״ד.

עבודה זרה.

ר׳ חננאל בר חושיאל : עד דף נ״ו ע״ב בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם), ועי״ע כ״י אוקספורד
2669,27.
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י) : בדפוסים שלפנינו.
רשב״ם: פירוש [לדף ס׳—ס״ד] הו״ל עפשטיין באוצר טוב תרמ״ז ע׳ 10—1.
תוספות (יסדם ר׳ שמואל ב״ר שלמה מפלייזא וסדרם רבינו פרץ) : בדפוסים שלפנינו.
תוספות לר׳ אלחנן בר יצחק מדמפיר [עד דף ל״ה] הו״ל ר׳ דוד פרענקיל, הוסיאטין
תרס״א 8⁰ [עי׳ הליכות קדם ע׳ 46].
רמב״ן : בס׳ מעשי צדיקים, ליוורנו תק״מ 4⁰ ; בס׳ שלש שטות, זאלקווא תקס״ח.
ריטב״א: בס׳ אוריין תליתאי, שאלוניקי תקי״ט ; אפען תקפ״ד ; יאהנסבורג תרי״ט 4⁰.
לבוב תרכ״א ; ווארשא תרמ״ד ; מונקאטש תרס״ח.
רי״ד : תוספות רי״ד מהדורא א׳ ב׳ וג׳, לבוב תרכ״ב.
ר״ן: ירושלים תרמ״ח 4⁰ ; תרס״ג 4⁰.

סוטה.

ר' שלמה בר יצחק (ריש"י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (יסדם ר' שמואל מאיברא): בדפוסים שלפנינו.
תוספות הר"ש משאנץ: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
רא"ש: תוספות על ב' פרקים האחרונים בס' לשון חכמים, ליוורנו תקמ"א; פי' אחר בשם תוס' הרא"ש על כל המסכת בס' מראה האופנים, ליוורנו תק"ע; פירוש הרא"ש (על משניות) ב' פרקים האחרונים, פראג תפ"ה 4°.
ר' מנחם בר' שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ"ה; האלבערשטאדט תר"ך.
ר' בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת בס' יגל יעקב הגלוה לס' ברית יעקב, ליוורנו תק"ס.

בבא קמא.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: עד דף ל"ז ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (טוך): בדפוסים שלפנינו.
ר' פרץ: תוספות רבינו פרץ, ליוורנו תקע"ט.
רשב"א: [עד פרק ז'] קושטא ת"ף; [בשלימות] פראג תצ"ד; ברלין תקט"ז; [בה' שטות] סדילקאב תקצ"ה; לבוב תר"ך; יוזעפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ג; וחלק שני מפרק ח' עד סוף המסכת נאווידוואהר תקס"ה 4°.
רי"ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ב.
ר' בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת, ויניציאה תקכ"ב; זאלקווא תק"ע; לבוב תר"ך; תרל"ו; ווארשא תרס"א, תרס"ד.

בבא מציעא.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: עד דף נ"א ע"ב בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה בר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
רמב"ן: ביאור קצת סוגיות להרמב"ן בס' מהררי נמרים, ויניציאה שנ"ט 4°.
ריטב"א: [על מקצת מפרק ראשון ובבית ייסף מובא זה בשם שיטת או חידושי תלמיד הרשב"א, עי' בית תלמיד שנה ג' 302—307] בסוף שו"ת ר' משה גלאנטי, ויניציאה שס"ח; בס' חדושי גלאנטי, ווילהרמשדארף תע"ו; סדילקאב תקצ"ו; [ובשלימות] אמ"ד תפ"ט; סדילקאב תקצ"ד; לבוב תר"ך; ווארשא תרל"ח; מונקאטש תרס"ה [ולפ"ד בריללל אינם מהריטב"א].
ר"ן: דיהרנפורט תקס"ג 4°; סדילקאב תקצ"ז; ווארשא תרל"ט 4°.
רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ב.
ר' בצלאל אשכנזי: שיטה מקובצת, אמ"ד תפ"א; ברלין תקכ"ו; לבוב תקס"ז, תר"ך, תרל"ו; ווארשא תרס"ד.

רשב״א: ויניציאה רפ״ג 4⁰; אמ״ד תע״ה 4⁰; פיורדא תקי״א; ברין תקנ״ח; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.
ריטב״א: שיטה, שאלוניקי תקי״ח; סדילקאב תקצ״ה; לבוב תרכ״א; ווארשא תרל״ט; מונקאטש תרס״ח.
ר״ן: קושטא תע״א 4⁰; ברלין תקל״ח 4⁰; פראג תק״ע 4⁰; סדילקאב תקצ״ז; ווארשא תרי״ח 4⁰.
רי״ד: תוס׳ רי״ד בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

נדרים.

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו [אינו לרש״י, ע׳ צונץ, צייטשריפט ע׳ 367, ור׳ דוב בער צאמבער מאמר על רש״י לנדרים ומועד קטן, ברלין תרכ״ז 8⁰, והח׳ אברהם עפשטיין בתהלה למשה (לפסיא תרנ״ו) ע׳ 119].
תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
רשב״א: קושטא ת״ף; ברלין תקט״ז; [בה׳ שטות] סדילקאב תקצ״ה; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.
ריטב״א: בס׳ אשי ה׳, ליוורנו תקנ״ה; ווילנא תר״ג; וגם בס׳ הלכות רב אלפס דפוס פרעסבורג תקצ״ח ובדפוסים הבאים אחריו.
רא״ש: פי׳ הרא״ש, בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר״ן: בדפוסים שלפנינו.
ר׳ יוסף חביבא: נמוקי יוסף בס׳ אשי ה׳, ליוורנו תקנ״ה; ווילנא תר״ג; וגם בס׳ הלכות רב אלפס דפוס פרעסבורג תקצ״ח ובדפוסים הבאים אחריו.
רי״ד: תוספות רי״ד, לבוב תרכ״ט.
ר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ״ה; האלבערשטאדט תר״ך.
לקוטי הגאונים: בס׳ יגל יעקב שנלוה לס׳ ברית יעקב, ליוורנו תק״ס.
ר׳ בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, ברלין תר״ך.

נזיר.

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו. [אינו לרש״י רק לר׳ יהודה בר נתן, בש״ס ווילנא נדפס בשלמות יותר].
תוספות (מתלמידי רבינו פרץ): בדפוסים שלפנינו.
רא״ש: פירוש, בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
רי״ד: תוספות רי״ד, לבוב תרכ״ט.
ר׳ מנחם בר׳ שלמה לבית מאיר: ליוורנו תקנ״ה; האלבערשטאדט תר״ך.
לקוטי הגאונים: בס׳ יגל יעקב שנלוה לס׳ ברית יעקב, ליוורנו תק״ס.
ר׳ בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, ליוורנו תקל״ד; דובנא תק״ס; אפען תקפ״א, [וצ״ע אם הם לר׳ בצלאל אשכנזי].

ריטב״א: אמ״ד תפ״ט; זאלקווא תקס״ו; סדילקאב תקצ״ד; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ה.

רי״ד: תוס׳ רי״ד בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

ר׳ יוסף חביבא: נמוקי יוסף בס׳ אישי ה׳, ליוורנו תקנ״ה; ברין פרסבורג תקצ״ו.

ר׳ בצלאל אשכנזי: שטה מקובצת, קושטא תצ״ח; שטראסבורג תקל״ז; לבוב תקצ״ז, תרכ״א; ווארשא תרס״ד.

קידושין.

ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י). בדפוסים שלפנינו.

תוספות: בדפוסים שלפנינו.

תוספות ר״י הזקן (מיוחסים לו בטעות): בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם). וע׳ מש״כ לובעצקי בספרו בדקי בתים ע׳ XVI והלאה ובלוי בזכרון לאברהם אליהו הרכבי (פטרבורג תרס״ט) חלק עברי ע׳ 364 וגו׳.

רמב״ן: בס׳ אוריין תליתאי, שאלוניקי תקי״ט; פראג תקס״ו; ווארשא תרי״ח 4⁰ [וצ״ע אם החדושים הם להרמב״ן].

רשב״א: קושטא תע״ז 4⁰; ברלין תצ״ג 4⁰; זאלקווא תקס״ו 4⁰; פראג תקס״ט; [בה׳ שטות] סדילקאב תקצ״ה; ווארשא תרי״ח 4⁰; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד: ווארש״א תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב [וע׳ החלוץ י״א 90 ששם הוא מסופק אם הם לרשב״א].

רא״ש: תוספי הרא״ש בס׳ מעשה רק״ח, פיסא תקס״ו. [ואינם להרא״ש ע׳ Zomber, Magazin 1878, S. 29].

ר׳ אהרן הלוי (רא״ה): חדושים, הוסיאטין תרס״ד 8⁰ [ומיוחסים לו בטעות, ע׳ ZfHB IX, 62].

ריטב״א: במסכת קידושין דפוס סביוניטה שי״ג; ברלין תע״ה 4⁰; [בס׳ עיני העדה] פראג תק״ע; סדילקאב תקצ״ה; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ח.

רי״ד: מהדורא ב׳ ג׳ וד׳, במסכת קידושין סביוניטה שי״ג; ברלין תע״ה 4⁰; [בס׳ עיני העדה] פראג תק״ע; סדילקאב תקצ״ה.

תלמיד הרשב״א: בסוף שו״ת ר׳ יעקב בי רב, ויניציאה תכ״ג 4⁰.

אחד מקמאי: חדושי מסכת קדושין, קושטא תקי״א. [אודות המחבר ע׳ מש״כ Gross Mschrft. 1874 S. 275; Brüll, Jahrb. II. S. 140 sq.; Wiener, Bibl. Friedl. nr. 3834; Marx, Z. f. h. B. IX (1905) S. 62].

גיטין.

ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות (טוך): בדפוסים שלפנינו.

רמב״ן: [בה׳ שטות] זולצבאך תקכ״ב; לבוב תקצ״ד.

רא״ש: תוספות הרא״ש בס׳ שם עולם, ליוורנו תקמ״ה.
ריטב״א: שיטה, בס׳ מכתם לדוד, ליוורנו תקנ״ב; סדילקאב תקצ״ג 4^0; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״א; מינקאטש תרס״ה.
ר׳ טודרוס הלוי: לקוטים בס סם חיים, ליוורנו תקס״א.
ר״ן: ירושלים תרמ״ד 8^0 [ואינם לר״ן בר ראובן, עי׳ עפשטיין בריווי LX, 260].
ר׳ דוד בר לוי: ס׳ המכתם, י״ל ע״י מנשה גראסבערג, לבוב תרס״ד 8^0.
רי״ד: בשם תוספת רי״ד מהדורא א׳ וב׳, לבוב תרכ״ט.
ר׳ מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר: אמ״ד תקכ״ט 8^0; פראג תק״ע 4^0; קאֶניגסבערג תרי״ך 4^0.

יבמות.

ר׳ שלמה בר׳ יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
תוספות ישנים: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
תוספות חד מקמאי: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [והוא ס׳ ההשלמה כפי שהוכיח לובעצקי בס׳ בדקי בתים ע׳ III].
רמב״ן: תולדות אדם, הומבורג ת״ק 4^0; לבוב תקצ״ז 4^0.
רשב״א: קושטא ת״ף; ברלין תקט״ז; [בה׳ שטות] סדילקאב תקל״ה; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ג; וחידושים בשם קונטרס אהרון מהרשב״א בסוף ס׳ חמדה גנוזה, ירושלים תרכ״ג 4^0; פיעטרקוב תרנ״ט 4^0.
רא״ש: בשם תוספ׳ הרא״ש, ליוורנו תקל״ו; בס׳ לשון חכמים, ליוורנו תקמ״א.
ריטב״א: ליוורנו תקמ״ז 4^0; סלאוויטא—סדילקאב תקצ״ג; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ח.
ר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר: שיטה, שאלוניקי תקנ״ד; וקצת ממנו ברלין תרע״א 8^0.

כתובות.

ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
תוספות: עלים אחדים מתוספות בלתי נודעים ע״ע י״ל ע״י הח׳ יהודה בלוי בזכרון לאברהם אליהו הרכבי (פטרבורג תרס״ט) חלק עברי ע׳ 357 וגו׳ ולדעת המו״ל הם לר״י הזקן.
רמב״ן [ובטעות נדפסו על שם הרשב״א]: מ״ץ תקכ״ה 4^0; ברין תקנ״ח; פראג תקס״ט; [בה׳ שטות] סדילקאב תקצ״ה; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.
רא״ש: ליוורנו תקל״ו; בס׳ לשון חכמים, ליוורנו תקמ״א.
ר׳ אהרן הלוי (רא״ה): פראג (תפ״ב) [תצ״ד].

רי״ד: בסוף ס׳ המכריע, ליוורנו תקל״ט 4^0; לובלין תרנ״ז; מונקאטש תר״ס 4^0; וגם בס׳ עיני העדה, פראג תק״ע; פסקי רי״ד בס׳ אהלי יצחק, ליוורנו תקס״א.

יומא.

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (הם למהר״ם ב״ר ברוך): בדפוסים שלפנינו.
תוספות ישנים (מר׳ משה בן יעקב מקוצי): נדפס פעם ראשונה בש״ס ספד ם תס״א.
רמב״ן: לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; בס׳ שלש ששות ולקוטים, זאלקווא תקפ״ח; עם חדושי שבת לרמב״ן, ווארשא תרי״ח 4^0.
ר׳ טודרוס הלוי: לקוטים בס׳ סם חיים, ליוורנו תקס״א.
ריטב״א: קושטא תקי״ד; ברלין תר״ך 4^0; לבוב תר״ך; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ח.
רי״ד: תוספות רי״ד, לבוב תרכ״ט.
ר׳ מנחם ב״ר שלמה: לקוטי הרב המאירי בס׳ שיח יצחק, ליוורנא תקכ״ו; בית הבחירה, ירושלים תרמ״ה 8^0.

סוכה.

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (ראם).
ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
רמב״ן: לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; בס׳ שלש ששות ולקוטים, זאלקווא תקפ״ח; עם חדושי שבת לרמב״ן, ווארשא תרי״ח 4^0.
רא״ש: תוספות הרא״ש, י״ל ע״י רש״א ווערטהיימער, ירושלים תרס״ג 4^0.
ריטב״א: [בז׳ שטות לרשב״א], קושטא ת״ף; ברלין תקט״ז; ברין תקנ״ח; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.
רי״ד: תוספת רי״ד מהדורא ב׳, לבוב תרכ״ט; פסקי רי״ד בס׳ סם חיים, ליוורנו תקס״א.
ר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר: ווארשא תר״ע 4^0.

מגילה.

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
רמב״ן: לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; שלש שטות ולקוטים, זאלקווא תקפ״ח; עם חדושי שבת לרמב״ן, ווארישא תרי״ח 4^0.
רשב״א: עם מס׳ מגלה דעסוי תק״ב 4^0; קושטא תק״ף; ברלין תקט״ז; ברין תקנ״ח; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.

ריטב״א: אמ״ד תפ״ט; פראג תקע״א 4⁰; סדילקאב תקצ״ד; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ח.
רי״ד: תוספות רי״ד מהדורא ב׳, לבוב תרכ״ט.

ראש השנה.

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ שלמה בר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
ר׳ משה ב״ר מיימון (רמב״ם): פירוש [מיוחס לו בטעות], נדפס ראשונה בס׳ יין לבנון, פארים תרכ״ו 8⁰; ושנית ע״י ר׳ דוב בער, חמ״ד [קאֶניגסבערג] תרכ״ח 8⁰; ושלישית ע״י ר׳ דוב בער ראבין עם ביאור, ירושלים תרמ״ז 4⁰; ורביעית ע״י ר׳ יקותיאל אריה קאמעלהאר עם הידושי הרמב״ם, פאדגורזע אצל קראקא תרס״ו. [ועי׳ על פירוש זה סלאנימסקי בהמגיד י״א ע׳ ל״ז ובהכרמל תרכ״ז ע׳ רנ״נ; פינעלעס בהמגיד י״ב ע׳ קמ״ט; שטיינשניידר Bibl. Mathem. 1896, 81 ועוד Bibl. Arab. Jud. p. 203].
רמב״ן: לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; וכס׳ שלש שטות ולקוטים, זאלקווא תקס״ח; עם חדושי שבת לרמב״ן, ווארשא תרי״ח 4⁰.
רשב״א [והוא רק קיצור]: קושטא ת״ף; ברלין תקט״ז; ברין תקנ״ח; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב; עם מס׳ ר״ה מיץ תקל״ג.
ריטב״א: קאֶניגסבערג תרי״ח [וגם עם שער בלי מקום וש״ד] 4⁰; ווארשא תר״ך 4⁰; לבוב תר״ך; ווארשא תרמ״ג; מונקאטש תרס״ח.
ר״ן: ירושלים תרל״א 4⁰; ווארשא תרנ״ב, תרנ״ט.
רי״ד: תוספות רי״ד מהדורא ב׳, לבוב תרכ״ט; פסקי רי״ד בס׳ אהלי יצחק ליוורנא תקפ״א.
רשב״ץ: חדושי הלכות ליוורנו תק״ה 4⁰; ווארשא תרנ״ב 4⁰; תרנ״ט 4⁰.

תענית.

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).
ר׳ גרשום מאור הגולה: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם) [ולפי דעת הח׳ אברהם עפשטיין הפירוש אינו לרגמ״ה, עי׳ בס׳ תהלה למשה (לפסיא תרנ״ו) חלק אשכנזי ע׳ 116].
ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו [מיוחס לו, עי׳ שם הגדולים ערך רש״י; ר׳ צבי הירש חיות במ״ע ציון ח״ב ע׳ 80 וכו׳ ובס׳ אמרי בינה סימן ה׳].
תוספות [מאוחרות, לתלמידי מהר״ם בר ברוך (?)]: בדפוסים שלפנינו.
רמב״ן: בס׳ לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; בס׳ שלש שטות ולקוטים, זאלקווא תקס״ח; עם חדושי שבת לרמב״ן, ווארשא תרי״ח 4⁰.
ריטב״א: אמ״ד תפ״ט; פראג תקע״א 4⁰; סדילקאוו תקצ״ד; לבוב תרכ״א; ווארשא תרמ״א; מונקאטש תרס״ח.

תוספות (מתלמידי רבינו פרץ) : בדפוסים שלפנינו.
ר' אהרן הלוי (הרא"ה) : בס' מראה האופנים, ליוורנו תקע"ע.
רשב"א: לבוב תר"ז 4⁰; לבוב תר"ך; יוזעפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג, תרנ"ט, תרס"ב.
ר' נחמן בן הרמב"ן: בס' מחנה דוד, ירושלים תרמ"ט.
רי"ד: תוספות רי"ד, לבוב תרכ"ט; בס' מחנה דוד, ירושלים תרמ"ט.
ר' מנחם ב"ר שלמה: חדושי הרב המאירי, ברלין תרי"ט 4⁰.
שיטה מקובצת [ובשער דפוס הראשון כתיב "כנראה שהוא לר' בצלאל אשכנזי" וצ"ע, ולפ"ד עפשטיין בתחכמוני שם הם חידושי תלמיד הר"ן]: בסוף שו"ת נחלה ליהושע, קושטא תצ"א; מיץ תקכ"ד 4⁰; זאלקווא תקכ"ז 4⁰; זאלקווא תקע"א 4⁰; לבוב תקע"ב 4⁰; אפען תקפ"א; סדילקאב תקצ"ו 4⁰.
ר' יצחק אבוהב: חידושים על קצת המסכת בסוף שו"ת ר' משה גלאנטי, ויניציא שס"ח [עי' בית תלמוד ג' 302].

חגיגה.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י) : בדפוסים שלפנינו.
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
רמב"ן: בס' לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; עם ס' חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4⁰; באור קצת סוגיות להרמב"ן בס' מהררי נמרים, ויניציאה שנ"ט 4⁰ [מיוחס לו בטעות].
רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא א', לבוב תרכ"ט; פסקי רי"ד בס' אהלי יצחק, ליוורנו תקפ"א.

מועד קטן.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י) בדפוסים שלפנינו. [לפי דעת הח' ר' אברהם עפשטיין בס' תהלה למשה (לפסיא תרנ"ו) חלק אשכנזי ע' 166 אינו לרש"י כי אם פירוש לחכמי מגנצא; ועי' באריכות מאמר על רש"י לנדרים ומועד קטן לר' דוב בער צאמבער, ברלין תרכ"ז 8⁰; וס' מורה דרך בפי' רגמ"ה ובפי' רש"י על מס' מועד קטן להנ"ל, ליק תר"ל 8⁰; וקונטרס מורה המורה להשיב על דברי הקונטרס מורה דרך לר' רפאל נטע ראבינאוויטץ, מינכען תרל"א 8⁰. ועי' הגהות ר' צבי הירש חיות למ"ק י"ד ע"א ד"ה אזורו מוכיח עליו ודברי ר' זאב ראבינאוויטץ בהיונה אודיסא תרס"ז ע' 42].
תוספות (מנכד ר"י הזקן) : בדפוסים שלפנינו.
ר' שלמה בן היתום: פירוש מסכת משקין, י"ל ע"י ר' צבי פרץ חיות, ברלין תר"ע 8⁰.
רמב"ן: לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; עם חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4⁰.

רשב"א: [בז' שטות] קושטא ת"ף; ברלין תקט"ז; ברין תקנ"ח; לבוב תר"ך; יוזעפאף תרל"ד; ווארשא תרמ"ג.
ריטב"א: (עם שו"ת דברי שלמה) שאלוניקי תקס"ו; לבוב תרכ"א; ווארשא תר"ס; מונקאטש תרס"ח [מיוחסים בטעות להריטב"א והם להר"ן].
ר"ן: ווארשא תרכ"ב 4º. [אינם להר"ן רק לתלמידו, וחדושי הר"ן נדפסים בשם הריטב"א; עי' ינה"ל ברשימת לעהרן־דעלימא, אמ"ד 1899 סי' 3678, ורי"נ עפשטיין בתחכמוני הוצ' לעווין, ברלין תרע"א, חוברת ב', ע' 36—42].
רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ג.
ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר: בית הבחירה, ליוורנו תקנ"ד; וויען תרכ"ב.

עירובין.

ר' נסים גאון: בס' המפתח, י"ל ע"י יעקב גאלדענטהאל עם הגהותיו בשם באר יעקב, וויען 1847 8º; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
תוספות (שאנץ): בדפוסים שלפנינו.
רמב"ן: בס' לקוטות הרמב"ן, שאלוניקי תקנ"א; בס' שלש שטות ולקוטים, זאלקווא תקפ"ח; עם ס' חדושי שבת לרמב"ן, ווארשא תרי"ח 4º.
רשב"א: ווארשא תרנ"ה.
ריטב"א: [ה' שטות] אמ"ד תפ"ט; פראג תק"ע; סדילקאוו תקצ"ד; [יוזעפאף] תרי"ט; לבוב תרכ"א; ווארשא תרנ"ט; מונקאטש תרס"ט.
רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ב' ג' וד', לבוב תרכ"ט.

פסחים.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: פירוש רבנו חננאל על מס' פסחים עם באורים לר' יוסף בר מתתיהו הלוי שטערן, פאריש תרכ"ח 8º; בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.
ר' שמואל ב"ר מאיר (רשב"ם): לפרק ערבי פסחים בדפוסים שלפנינו [ועי' דינעמאן בהמאסף תפארת ישראל אשר י"ל לכבוד ר"י לוי ע' 259].
תוספות: בדפוסים שלפנינו.
רמב"ן: בס' לקוטות הרמב"ן שאלוניקי תקנ"א; עם חדושי שבת לרמב"ן ווארשא תרי"ח 4º.
ריטב"א: חידושים [מיוחסים לו בטעות] ווארשא תרכ"ד 4º; שם תרע"ב 4º.
רי"ד: תוספות רי"ד מהדורא ג', לבוב תרכ"ט.
ר' משה חלאווה: חידושי מהר"ם חלאווה, ירושלים תרל"ג 4º.

ביצה.

ר' חננאל ב"ר חושיאל: בש"ס ווילנא (הוצ' ראם).
ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י): בדפוסים שלפנינו.

ב.

פירושים הנדפסים.

ברכות.

ר׳ סעדיה גאון: פירוש רב סעדיה גאון בלשון ערבית עם העתקה בעברית ובאורים ע״י שלמה אהרן וועדטהיימער, ירושלים תרס״ח 8⁰ [בספק אם הוא מרס״ג, עי׳ ריווי LVIII, 150; ואמנם עי׳ ג״כ מינאטסשריפט LII, 302].

ר׳ נסים גאון: ס׳ המפתח, י״ל ע״י יעקב גאלדענטהאל עם הגהותיו בשם באר יעקב, וויען 1847 8⁰; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות (יסדם ר׳ משה מאיברא): בדפוסים שלפנינו.

תוספות ר׳ יהודה שיר ליאון: בס׳ ברכה משולשת, ווארשא תרכ״ג 4⁰.

רמב״ן: בס׳ לקוטות הרמב״ן, שאלוניקי תקנ״א; בס׳ שלש שיטות, זאלקיווא תקס״ח, עם חדושי שבת, ווארשא, תרי״ח 4⁰.

רשב״א: [בס׳ שטות] וויניציאה רס״ג 4⁰; אמ״ד תע״ה 4⁰; פיורדא תקי״א; [בג׳ שטות] ברין תקנ״ח; ווארשא תרי״ט 4⁰; לבוב תר״ך; יוזעפאף תרל״ד; ווארשא תרמ״ג, תרנ״ט, תרס״ב.

רא״ש: תוספות הרא״ש, בס׳ ברכה משולשת, ווארשא תרכ״ג 4⁰ [ועי׳ ריווי LXV, 47].

ריטב״א: הלכות ברכות, בס׳ חיים וחסד, ליוורנו תרכ״ד.

ר׳ ישעיה דטראני הראשון (רי״ד): פסקי רי״ד, בסוף ס׳ בית נתן לר׳ נחמן נתן קורוניל, וויען תרי״ד 4⁰.

ר׳ ישעיה דטראני האחרון (ריא״ז): פסקי הלכות בסוף חדושי הריטב״א על פסחים, ווארשא תרכ״ד 4⁰.

ר׳ מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר: ווארשא תרע״ב 4⁰.

שיטה מקובצת [יאינו לר׳ בצלאל אשכנזי עי׳ מאגאצין שנה ה׳ ע׳ 26]: בס׳ ברכה משולשת, ווארשא תרכ״ג 4⁰.

שבת.

ר׳ נסים גאון: בס׳ המפתח, י״ל ע״י יעקב גאלדענטהאל עם הגהותיו בשם באר יעקב, וויען 1847 8⁰; בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

ר׳ חננאל ב״ר חושיאל: בש״ס ווילנא (הוצ׳ ראם).

ר׳ שלמה ב״ר יצחק (רש״י): בדפוסים שלפנינו.

תוספות (שאנץ): בדפוסים שלפנינו.

רמב״ן: אוצר נחמד י״ל ע״י ר׳ יעקב ארנשטיין, פרעשבורג 1837 4⁰; ווארשא תרי״ח 4⁰.

חולין

1) חידושים מקדמון אחד; פארים 449.
2) חדושים מקדמון אחד (ספרדי); ג״ב 779.
3) חידושים מאחד מחכמי פרובינציא; גינסבורג בלונדון 66 (ע׳ Letterbode XI, 159; ואח״כ בא הכ״י ליד Aldis Wright ועתה Trinity College).
4) ר׳ אליעזר ממיץ, שיטה; טלומאצקיע ווארשא 31 [הצפירה XX 1893, 245; וכנראה נתיחסה אליו בטעות].
*5) רא״ה; זעמינר נ״י (ע׳ הצופה III, 60 nr. 15); טלומאצקיע ווארשא 13 [הצפירה XX 1893 No. 245].
*6) ר׳ יצחק בר אברהם מנרבונא; זעמינר נ״י (ע׳ R.E.J. 58,301-303).
7) הרא״ש, תוספות; זעמינר נ״י (עי׳ הצופה III, 60 nr. 13).
8) ר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

בכורות

1) קיצור משיטת שאנץ לר׳ יצחק ב״ר אברהם (ריצב״א); אוקספורד 428,4.
2) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 817.

מעילה

1) חדושים מקדמון אחד; אוקספורד 470,9.

תמיד

1) ר׳ שמעיה (תלמיד רש״י); אוקספורד 370,1 (משונה מהנדפס). ע׳ עפשטיין, שמעיה ע׳ 5 ה׳ 1.
2) ר׳ מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

נדה

1) חדושים מקדמון אחד; מערצבאכער 28.
2) חדושים מקדמון אחד (בזמן הרשב״א); אוקספורד 444.
3) רשב״א (נדפס רק על ג׳ פרקים הראשונים); ג״ב 9; זעמינר נ״י (ע׳ הצופה III,60 nr. 12).
4) הרא״ש, תוספות; מונטיפיורי 68 [שזח״ה 98].
5) ר׳ מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

---

7) חידושים שקבל ר' מאיר ב"ר יוסף אבי סירו מרבו ר' יונה גירונדי ולפעמים מר' יצחק קראקושה ומר' יצחק ב"ר מנוח צרפתי; נ"ב 358.
8) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקי 47.

סנהדרין

1) רמב"ן; מינכען 75,3 (רק מעט מזער?).
*2) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדרי; אוקספורד 438,2.
*3) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,1; 437.
4) ר' דוד בונפיד (על ג' פרקים האחרונים, נדפס רק קצתו); מונטיפיורי 92,2 [שזה"ה 73]; כי"ח בפארים 168.
5) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
6) ר' בצלאל אשכנזי, הגהות; נ"ב 816.

שבועות

1) ר' אברהם ב"ר דוד, תוספות; אוקספורד 456,5.
2) ר' יונתן מלוניל; איקספורד 436,4; 437.
3) ריטב"א (מהדורא בתרא וגם הנדפס הוא מהדורא בתרא שהביא לדף ד' בסוף מהדורא קמא שלו); נ"ב 948.
4) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקי 47.
5) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

מכות

*1) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדרי; אוקספורד 438,2.
*2) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,2; 435.
3) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקי 47.
4) ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
5) ר' בצלאל אשכנזי, הגהות; נ"ב 816.

הוריות

1) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

זבחים

1) תוספות; אוקספורד 2364,4.

מנחות

1) ר' שלמה ב"ר יצחק (רש"י), פירושו האמיתי מן אמצע פרק התכלת עד דף ל"ז; וואטיקאן 487.

3) רשב"א; בריטיש מוזיאום (add. 27,092) 434; מונטיפיורי 83 [שזח"ה 311] (מפרק ו' עד סוף המסכת הם חידושי הרמב"ן).
4) ר' אברהם ב"ר יום טוב מעיר טודילה; אוקספורד 446,2.
5) הרא"ש, תוספות; אוקספורד 442,2; 446,1; מונטיפיורי 85 [שזח"ה 312]; ג"ב 1013; זעמינר נ"י (ע' הצופה מארץ הגר III,60 nr. 14).
6 ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
7) רבינו פרץ, נימוקים; אוקספורד 434; 435.
8) רבינו פרץ, תוספות; ג"ב 1013; דוד קויפמאנן 52.
9) ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.

בבא בתרא

1) חידושים מקדמון אחד; אוקספורד 369.
2) חידושים מקדמון אחד; זעמינר נ"י (ע' הצופה מארץ הגר III, 61 nr. 27).
3) תוספות; ג"ב 186.
4) ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד מנרבונא; מינכן 149,1 (עי' דקדוקי סופרים לב"ב במבוא).
5) ר' אהרן הלוי ב"ר יוסף מברצלונה; בריטיש מוזיאום (Or. 43) 429.
6) הראב"ד; ג"ב 345,1.
7) ריטב"א; מונטיפיורי 86 [שזח"ה 315]; ג"ב 429; 1181; זעמינר נ"י (ע' הצופה III, 61 nr. 19).
*8) ר"ן; זעמינר נ"י.
9) ר' יונה גירונדי, ס' עליות דרבינו יונה; בריטיש מוזיאום 422; מונטיפיורי 82,1 [שזח"ה 73]; ג"ב 11 (ומדף קל"ב עד קנ"ד נדפס מכ"י ג"ב בשיטה מקובצת לב"ב ליוורנו תקל"ד).
10) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
11) ר' מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
*12) ר' יונתן מלוניל; כ"ח בפארים 177.

עבודה זרה

1) חדושים מקדמון אחד; פארמא פערא 61.
*2) ר' יהודה ב"ר אלעזר הכהן אלמנדרי; אוקספורד 438,2.
*3) ר' יונתן מלוניל; אוקספורד 436,5; 437.
4) ר' יהודה ב"ר יצחק מבירינא, תוספות, (מדף ס"א ואילך); מונטיפיורי 65 [שזח"ה 58]. ועי' גראסס, גאלליא ע' 129.
5) ר' שמשון משאנץ, תוספות (עד דף מ"א ע"ב); מונטיפיורי 67 [שזח"ה 96].
6) ר' יהודה שיר ליאון, תוספות (מדף מ"א ע"ב); מונטיפיורי 67 [שזח"ה 96].

4) תוספות ישנים; ג"ב 292,2.
5) רבינו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
6) הרא"ש, תוספות; מערצבאכער 151; קאנטאבריגיא 6,63.
7) חיד' תלמיד הרא"ש; זעמינר נ"י (ע' הציפה מארץ הגר III, 61 nr. 17).
*8) ריטב"א; ג"ב 799.

נדרים

1) רמב"ן; בריטיש מוזיאום (add. 27,048) 427; אדלר 400.
2) תוספות; אוקספורד 448,2 (רק על ד' פרקים הראשונים).
3) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.
4) הרא"ש, תוספות; קובץ טישענדארף 2b (ע' במ"ע החדשי ח"ד ע' 245 וע' 287).

נזיר

1) רמב"ן; בריטיש מוזיאום (add. 27,048) 427.
2) רשב"א; ג"ב 490.
3) רבינו טודרוס ב"ר יצחק; אוקספורד 448,1.
4) הרא"ש, תוספות; ג"ב 1013; קובץ טישענדארף 2b (ע' במ"ע החדשי ח"ד ע' 245 וע' 287).

סוטה

1) תוספות; אוקספורד 432,1.
2) ריא"ז, פסקי הלכות; ווארשא טלומאצקיע 47.

בבא קמא

1) חדושים מקדמון אחד; פארמא 1320,1.
2) ר' אברהם ב"ר דוד מפושקירא (הראב"ד השני); בריטיש מוזיאום Or. 852.
3) תוספות; אוקספורד 430 וגם 431.
4) תוספות ר' פרץ (משונה מהנדפס); בריטיש מוזיאום (add. 26,988) 417.
5) רבינו מנחם בר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
6) חידושים מתלמידי הרשב"א והרא"ש; ג"ב 86.
7) ר' יוסף, תוספת; אדלר 341.
8) ריטב"א; אדלר 1925.

בבא מציעא

1) חידושים מקדמון אחד; פארמא 652.
2) רמב"ן; ברלין 66; אוקספורד 443; 456,3 (מפרק ט' עד סוף המס'); מונטיפיורי 80 [שזח"ה 87]; אדלר 1925.

5) חידושי תלמיד הרא״ש; זעמינאר נ״י (ע׳ הצופה מארץ הגר III,61).
*6) ריטב״א; ג״ב 799.
*7) ר׳ יונתן מלוניל, טלומאצקיע ווארשא 37 [הצפירה XX ,1893 No 245].
8) חידושים כעין שיטה מקובצת; ג״ב 10.

כתובות

1) ר׳ יצחק הלבן, תוספות; מינכען 317.
2) תוספות שאנץ, קאנטאבריגיא add. 494,1.
3) דון קרשקאש ווידאל; מונטיפיורי 89 [שוח״ה 240]; ג״ב 781.
*4) ר׳ יהודה ב״ר אלעזר הכהן אלמנדרי; בריטיש מוזיאום (add.27,118) 431; מונטיפיורי 75 [שוח״ה 51].
5) רשב״א; ג״ב 964; 1618.
6) ריב״ש; ג״ב 964.
7) ר״ן; אוקספורד 453.
8) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
9) חידושי תלמיד הרא״ש; זעמינר נ״י (ע׳ הצופה מארץ הגר III, 61 nr. 17).
*10) ר׳ יונתן מלוניל; ג״ב 789.

קדושין

1) ר׳ שלמה בר יצחק [רש״י], מהדורא אחרת מהנדפסת; Porges בלייפציג.
2) חידושים מקדמון אחד בזמן הרמב״ן; בריטיש מוזיאום 427.
*3) ר׳ יהודה ב״ר אלעזר הכהן אלמנדרי; בריטיש מוזיאום 431 (add. 27,118); מונטיפיורי 75 [שוח״ה 51].
4) ר׳ חננאל ב״ר שמואל (על פרק א׳ ב׳ ומקצת פרק ג׳); אוקספורד 438,4.
5) ר׳ יהודה בר טוביה מארלי; פארמא 166,14; אוקספורד 53.
6) ר״ן; אוקספורד 453.
7) תוספות ישנים; אוקספורד 2363,3.
8) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
9) חידושי תלמיד הרא״ש; זעמינר נ״י (ע׳ הצופה מארץ הגר III, 61 nr. 17).
*10) ר׳ יונתן מלוניל; ג״ב 799; כי״ח בפארים 177.

גטין

1) ר׳ זכאי; אוקספורד 438,3.
*2) ר׳ יהודה ב״ר אלעזר הכהן אלמנדרי; בריטיש מוזיאום (add. 27,116) 431; מונטיפיורי 75 [שוח״ה 51].
3) תוספות; אוקספורד 2079,14 (רק איזה דפין).

6) שטה מקובצת; ג״ב 153.
7) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 816.

יומא

1) ר׳ יצחק הלבן, תוספות; מונטיפיורי 66 [שוה״ה 164].
2) רבינו אליקים, לקוטים עד דף פ״ד ע״ב (ימשם עד סוף המס׳ הוא פי׳ ריש״י עי׳ דקדוקי סופרים לר״ה, הקדמה עמוד 4, ועפשטיין בתהלה למשה ע׳ 126); מינכען 216,3.
3) רא״ה; טלומאצקיע ווארשא 39 [XX 1893 No 245 הצפירה].
*4) ר׳ יונתן מלוניל (?); כי״ח בפארים 177.
5) ר״ן; ג״ב 151.
6) רא״ש; אוקספורד 447.
7) שטה מקובצת; ג״ב 153.
8) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 816.

סוכה

1) פירוש לחכם קדמון; (עי׳ דקדוקי סופרים ח״ב בסוה״ס ועי׳ המגיד 1877 ע׳ 116 הערה א׳).
2) רא״ה; ג״ב 185,2; טלומאצקיע ווארשא 39 [XX 1893 No. 245 הצפירה].
3) ר״ן; ג״ב 151.
*4) ר׳ דוד ב״ר לוי, המכתם; ג״ב 185; בריטיש מוזיאום add. 19,778; זעמינר נ״י.
5) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות (דף אחד); ג״ב 815.

שקלים

1) חדושים מקדמון אחד; אוקספורד 370,10.
2) ר׳ משולם; אוקספורד 370,7.
3) ר׳ מנחם בר׳ שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
4) רא״ש, פירוש; טלומאצקיע ווארשא 2 [XX 1893 No. 245 הצפירה].
5) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 815.

יבמות

1) חידושים מקדמון אחד; פארמא 115.
*2) ר׳ יהודה ב״ר אלעזר הכהן אלמנדרי; בריטיש מוזיאום 431 (add. 27,118); וואטיקאן 161.
3) תוספות, לא נודע למי; אוקספורד 429,3.
4) תוספות גורניש; ג״ב 7, 344,3; 603 (cf. Gross, Gallia Jud. 136); דוד קויפמאנן 52.

*7) ר׳ יונתן מלוניל, חידושים; טלומאצקיע ווארשא 39 [הצפירה, XX, 1893 No 245]
8) שטה מקובצת; ג״ב 153.

ביצה

*1) ר״ן (?); זעמינאר נ״י (cf. R. E. J. 61, 130 ff.).
*2) ר׳ דוד ב״ר לוי, המכתם; בריטיש מוזיאום add. 19,778; זעמינר נ״י (ע׳ הצופה מארץ הגר III, 57 f.).
3) בן הרמב״ן, חידושים; קאנטאבריגיא add. 1187, 2 (cf. J. Q. R V, 111).

חגיגה

1) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
2) שיטה מקובצת; ג״ב 153.

מועד קטן

1) שטה לחכמי נרבונא; קאנטאבריגיא add. 426 (cf. J. Q. R. IV, 626-627).
2) ר״ן, חידושים; טלומאצקיע ווארשא 32 [הצפירה XX 1893 No 245].
3) רא״ש, תוספות; טלומאצקיע ווארשא 32 [הצפירה XX 1893 No 245].
4) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
*5) ר׳ דוד ב״ר לוי, המכתם; בריטיש מוזיאום add. 19,778; זעמינר נ״י (עי׳ הצופה III, 57).
6) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 815.

תענית

1) חידושים משו״ת הגאונים; זעמינר נ״י.
2) פירוש לא נודע מפרשו ואולי מתלמידי רש״י (לדף ב׳ ע״א וע״ב ולדף ג׳ ע״א); כ״י קאסטילבולונייזי [עי׳ חיות, הקדם ד׳ 117].
*3) ר״ן (?); זעמינר נ״י (cf. R. E. J. 61,130).
4) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
*5) ר׳ דוד ב״ר לוי, המכתם; ג״ב 185.
6) ר׳ בצלאל אשכנזי, הגהות; ג״ב 815.

ראש השנה

1) רא״ה; טלומאצקיע ווארשא 39 [הצפירה XX 1893 No 245].
2) הרא״ש, תוספות; קאנטאבריגיא add. 1209.
3) רבינו מנחם ב״ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
*4) ר׳ דוד ב״ר לוי, המכתם; ג״ב 185.
*5) ר׳ יונתן מלוניל (?); כ״ח בפארים 77.

א.
כתבי יד

ברכות

1) רבינו פ ר ץ, תוספות; איקספורד 2361,1.
2) ר' אברהם אלשבילי; אוקספורד 2361,2.
*3) ר' יהודה ב"ר בנימין ענוו; בריטיש מוזיאום (add. 26,901) 480; ג"ב 108.
*4) ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; ג"ב 185.
5) ר"ן; אדלר 1235.

סדר מועד

*1) ר' יהודה ב"ר בנימין ענוו; בריטיש מוזיאום (add. 26,901) 480; ג"ב 108.
*2) ר' יהודה ב"ר שבתי; ג"ב 968.

שבת

1) ר פרחיה בן נסים, פי' מס שבת רבתי; אוקספורד 438,1. [ועי' הקדמת מעשה רוקח ושם דף נ"ג].
2) הרא"ש, תוספות; בריטיש מוזיאים (add. 26,989) 418,3; פארמא 1320,2; ג"ב 183.
3) תוספות ישנים; ג"ב 636.
*4) ר' יונתן מלוניל (?); ב"ח בפארים 77.

עירובין

1) ר' ישמעאל ב"ר חכמון; אוקספורד 455.
2) רבינו פ ר ץ, תוספות; אוקספורד 2362.
3) רבינו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
4) ר"ן(?); מנטובה LXIX.
5) הרא"ש, תוספות; ג"ב 183.

פסחים

1) רבינו פ ר ץ, תוספות (פרק א' עד פרק ד'); אוקספורד 2362,2.
2) תוספות שאנץ; אוקספורד 2358.
3) רשב"א, חידושים; טלומאצקיע ווארישא 36 [245 XX, 1893 No. הצפירה].
4) ר"ן; ג"ב 151; זעמינר נ"י (הצופה מארץ הגר III, 61 nr. 23); אדלר 934.
5) רבינו מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר, בית הבחירה; פארמא פערא 50.
*6) ר' דוד ב"ר לוי, המכתם; בריטיש מוזיאום (add 19,778); מונטיפיורי 71 [שזח"ה 204].

קונטרס המפרש השלם

ערוך ומסודר

על ידי **אהרן פריימאנן** (פ״ם ע״נ מאין).

בקונטרס הזה נאספו ונמנו שמות ספרי מפרשי הש״ס[1], שכתבו את פירושיהם בעברית, על פי סדר המסכתות שבתלמוד בבלי עד זמנו של ר׳ **בצלאל אשכנזי.**

במחלקה הראשונה נזכרו הספרים אשר לא נדפסו עד הנה[2] ובמחלקה השניה נרשמו החבורים אשר כבר יצאו לאור עולם[3].

בשנת תרל״ז נדפס קונטרס כזה ע״י הדרשן מהר״א יעללינעק בווינא. ואנכי באתי אחריו להגיה ולתקן ולמלאות את דבריו, כי לא השיגה ידו לצאת ידי חובתו, כנודע למבינים[4]. ובזה הנני להביע תודתי לידידי החי׳ ר״ש זעעליגמאנן באמשטרדם, החי׳ ר״א מארכס בנויארק והחי׳ רש״א פאזנאנסקי בווארשא אשר מסרתי להם את רשימותי לסדרן ולהשלימן, ואמנם הר״א מארכס החזיק על ידי מלבד זה עוד במלואים למחלקה הראשונה ותשואות חן חן לו על זה.

ומעתה יבואו אדירי התורה, ההוגים בדברי רבותינו בעלי התלמוד, ויהנו לאור הפירושים הנזכרים בקונטרס זה, אשר יהיה להם לעינים לדעת הספרים העוסקים בענין המבוקש להם ויזכו להגדיל תורה ותושיה כאחד מן הגדולים שבדורנו ה״ה אדמו״ר ר׳ **דוד צבי האפפמאנן** נ״י אשר לכבודו נערך הקובץ הזה.

---

1) זולתי אותן המסכתות שאין בהן גמרא (וכיוצא מן הכלל הן מדות וקינין) וחוץ מאותן שנקראים מסכתות קטנות.

2) וכיוצא מן הכלל לא רשמתי את כה״י שנרשמו ברשימת אוקספורד לנייבויער וקויליי חלק ב׳ אחרי כי ברובם הם רק קטעים ולא נודעו שם מחבריהם, ומי אשר יחפץ לדרוש אחריהם ימצאם בנקל במפתח אשר בסוף הרשימה ע׳ 503—502. וכן יש לציין עוד תוספות לרי״ף לי״ד מסכתות שנמצאו בכ״י בתלמוד תורה בליוורנו (עי׳ R. E. J. LXV, 804) אבל כי המסכתות לא נפרטו לא יכולתי לרשום אותן פה.

3) ופה לא רשמתי את ספר הישר לר״ת שהוא כולל בתוכו תוספות לרוב הש״ס. — תמונת הספרים בסתם היא פאליא וסימן כזה * מורה שהוא פירוש על הלכות הרי״ף; ור״ת של ג״ב = אוצה״ס של גינצבורג בפטרסבורג; כי״ח = אוצה״ס של Alliance בפאריס; נ״י = אוצה״ס של ביהמ״ד לרבנים בנויארק.

4) עי׳ ביחוד ברילר, Jahrbücher III, 197—199.

מזכה את הלוה כל שהוא בתוך שדהו בוודאי לא צריך שיהא ללוה קרקע ממש ולזה סגי שיעבודא אע״ג דעל שיעבוד כזה אין יכול להוציא מדר׳ נתן מ״מ הלא אם החייב מוכר את נכסיו מיד יש כאן שיעבודא דר׳ נתן ושיעבוד כזה לא גרע מגודמא דדיקלא ולא גרע ממזכה לו כל שהוא בתוך שדהו וא״כ אין ראי׳ מכאן נגד המחבר. ואחרי העיון נראה דאדרבה מכאן ראי׳ לדעת המחבר ותתרומות ההנה מה דגרסינן אין לו קרקע ולערב יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול וודאי מיירי דלית לי׳ נכסי ללוה דאם אית לי׳ נכסי לא נחתינן לנכסי ערב ומדרישא דברייתא קא מיירי בדלית לי׳ נכסי מסתמא גם סיפא דברייתא לו ולערב אין לו ולחייב יש לו נמי הכי קא מיירי.

הבטחתו של המלוה עליהם נוהג בהם שיעבוד נכסים Realobligation ואם כן גם כי היתומים פטורים משיעבודא דר׳ נתן היינו לענין שיעבודא דגיפא אבל על הקרקעות בעצמם חל שיעבודא דר׳ נתן מה שא״כ במטלטלים. ונהירא לנו בזה שהגאונים תקנו דגם מטלטלי דיתמי יהיו משועבדים לבעל חוב וכזה אוקמוהו אדאורייתא דמדאורייתא כיון שהוריש להם אביהם דבר או קרקע או מטלטלין חל עליו שיעבוד נכסים מתורת שיעבודא דר׳ נתן. גל״ז דברי התוס׳ מה נעמו דמדין תורה שיעבודא דר׳ נתן חל בין על קרקע בין על מטלטלין וכשתקנו חז״ל דמטלטלי דיתמי לא יהיו משועבדים לבעל חוב תקנה זו מצמצמת שיעבודא דר׳ נתן ומתנגדת לה לענין מטלטלין והיינו עיקר תקנתם. ויש להביא ראי׳ גדולה וחזקה לדעתנו מדברי הרמב״ם פי״א ה״ו וז״ל לפיכך אם היה שמעון פקח נותן להם הקרקע שלקח מראובן במלוה שזקף על עצמו וחוזר וטורף אותה מהן וכבר העיר הרב המגיד שנראה גרסת הרמב״ם מגבי להו ניהליהו וגם כי כתב ה״ה דוודאי לאו דוקא קאמר הרמב״ם דה״ה אם הגבה אותן קרקע אחר שהוא חוזר וטורפה מהן מדין יתומים שגבו קרקע בחוב אביהן שב״ח חוזר וגובה אותן מהן. הנה גם בדין זה של רב נחמן כתב הרמב״ם יש לב״ח של אביהם לחזור ולגבות אותן מהן והוסיף שהרי קרקע זו של אביהם היא ואולי דוקא אותה קרקע נקט משום דבאותה קרקע וודאי חל שיעבוד נכסים ומ״מ נראה מלשונו דכל עיקר השיעבוד כאן בתורת שיעבוד נכסים נחתינן עלי׳ וזו ראי׳ גדולה לדעת התוס׳ לפי שבארנו דגם בשיעבודא דר׳ נתן יש כאן תורת שיעבוד נכסים גם במקום שאין כאן שיעבוד הגוף ונל״ז צדקו מאד דברי המחבר ואין כאן מקום להקשות עליו כאשר הקשה הש״ך.

6) ואם נאמר דהרמב״ם דוקא נקט אותה קרקע תו לא קשי׳ המית הריטב״א וז״ל וקשי׳ להו לרבנן ז״ל אי לית לי׳ זוזי מאי פקיחותא צריך. ואי דאית לי׳ זוזי היכי מצי מגבא להו ארעא דהא כל דאית לי זוזי ואית לי׳ ארעא לא מצי למסרעינהו בארעא עכ״ל הריטב״א ועתה יש לומר בפשיטות דלעולם בדלית לי׳ זוזי קא מיירי אך יש לו קרקעות חוץ מאותה קרקע שלקח מאביהם ואם פקח הוא קא מגבי להו אותה קרקע אשר בה חל שיעבוד נכסים יותר מעל כל נכסיו ואז יוכל לבוא ולערער בתורת שיעבודא דר׳ נתן.

7) ומה שהוסיף הש״ך להביא ראי׳ מפרק השולח דף ל״ז ע״א נראה דאדרבה משם מקור נאמן לדעת המחבר דדוקא אם לית לי׳ נכסי אמרינן שיעבודא דר׳ נתן דשם איתא תנן התם אין כותבין פרוזב״ל אלא על גבי קרקע אם אין לו מזכהו בתוך שדהו כל שהוא וכמה כל שהוא אמר ר׳ חיי׳ בר אשי אמר רב אפילו קלח של כרוב ות״ר אין לו קרקע ולערב יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול לו ולערב אין להן קרקע ולחייב לו יש לו קרקע כותבין עליו פרוזבול מדר׳ נתן ודייק הש״ך דקרקע אין לו אבל שאר נכסים יש לו הרי דנוהג שיעבודא דר׳ נתן אע״ג דאית לי׳ נכסי. ובהשקפה ראשונה י״ל בפשיטות דמאחר שראינו דתקנו חכמים לכתוב פרוזבול אפילו על קלח של כרוב אפילו אגידמא דדיקלא ואפילו אם המלוה

עבדים דמוכר עצמו אין מעניקין לו ובקדושין דף ט״ו ע״א גרסינן דת״ק בעלמא לא ס״ל כר׳ נתן ועל כן אית לי׳ קרא יתירא לו ולא למוכר עצמו ולר״א לאו קרא יתירא הוא כי הוא ס״ל כר׳ נתן והיריש לו ולא לבעל חובו וכן הקשה הלחם משנה שם ויעיין בסמ״ע וש״ך וכל גדולי האחרונים טרחו ליישב. ולפי דרכנו אשר בררנו לנו נראה דהאי דקא אמר הש״ס דת״ק בעלמא לא ס״ל כר׳ נתן היינו כדעת האור זרוע אם לוה ללוי אחרי שלוה כבר שמעון מראובן וכן גבי הענקת עבד עברי העבד מכר את עצמו אחרי שכבר הי׳ חייב לבעל חובו ומלוה דהענקה חל בסוף שש של עבד ובכגון זה לא ס״ל לת״ק הך דר׳ נתן גם בעלמא ור״א ס״ל דגם בהליאה מאוחרת איתא לדר׳ נתן ויפה פסק הרמב״ם כר׳ נתן ופסק כת״ק. ואילו גם הרמב״ם ס״ל כדעת האור זרוע.

וכבר נגעני בקצה המטה דעיקר המחלוקת בין המחבר ובין הש״ך אם היכא דאית לי׳ נכסי לשמעון מיציאין מלוי מדר׳ נתן אי לא. והש״ך הרבה לשפוך סוללה נגד המחבר דמדאורייתא בין בדאית לי׳ נכסי בין בדלית לי׳ נכסי נוהג שיעבודא דר״נ ורק מתקנת חכמים היכא דאיכא פסידא ללוי אין מוציאין ממני במקום שיש בני חרי לשמעון וכבר בארנו דעיקר הנחת הש״ך דלמ״ד שיעבודא דאורייתא גובין ממשועבדים מדאורייתא במקום דאית ללוה בני חרי ליתא לדעת המחבר וראיתי שהביא מריש פ׳ נזיקין גם כן ליתא להמחבר שהוא ס״ל כדעת התוס׳ שם דבמקום שנכסי הלוה ונכסים המכורים שוים הם לית מאן דפר שמי׳ דצריך תיקון העולם ורק אם אין ללוה עוד בינונית אך זיבורית יש לו הו״א דאלימה תקנתם משום נעילת דלת בפני לווין שיגבה בינונית והודיעני משנתנו דמתנגדת תקנת נעילת דלת לתקנת פסידא דלקוחות ואינו גובה מבינונית כי אם מזיבורית כדין תורה. אמנם לעיקר דינא דאין גובין ממשועבדים במקום שיש בני חירין לא היצרכנו לתקון העולם כלל.

ה) ומה שהביא הש״ך ראי׳ לדעתי המתנגדת לדעת המחבר מגמרא דילן במס׳ פסחים דהא דר׳ נחמן מסתמא מיירי דאיכא נכסים מטלטלים וא״כ גם הא דאמר רבא אם פקח הוא מיירי כן ואם בדאיכא נכסי לא שייך שיעבודא דר״נ א״כ הדרא קושי׳ לדוכתא דלמפרע הוא גובה והיא לכאורה תמי׳ נשגבה נגד בעל התרומות ונגד המחבר. אמנם אחרי העיון תשובה בצדה מדברי התוס׳ שם אשר כבר הארכנו אודותם.

דגם כי שיעבודא דר׳ נתן נוהג במטלטלין אך במטלטלי דיתמי אינו נוהג. ומעתה נוסיף להעמיק שטת התוס׳ והיא שטת בעל התרומות והמחבר באופן נאה ומקובל והוא דלכאורה קשה אחר שפסק המחבר בס״ב דבכל ענין שיתחייב לוי לשמעון בין דרך הלואה שהלוה לו בין דרך מקח וממכר בין דרך שכירות א״כ גם אם נתן שמעון ללוי במתנה כי היכי דהמלוה טורף ממני כדאיתא בהניזקין במקום דליכא בני חרי כן גם מלוה הראשון גובה מנכסים אלו אם איזה שיעבוד חל עליהם וכי היכי דבשיעביד עצמו מחלקינן לדעת רבנו תם בין שיעבוד הגוף לשיעבוד נכסים כן גם לענין שיעבודא דר׳ נתן מחלקינן והיתומים פטורים ומסולקים משיעבוד הגוף לשלם חובות אביהם דלאו בני מיעבד מצוה נינהו. אבל שיעבוד נכסים לא סר ממה שהוריש להם אביהם והיינו מה שהלקו התוס׳ בין מטלטלים לקרקעות דבקרקעות כיון דעיקר

הראשון הוא רק שלוחו של המלוה השני ואין יכול ליתן את החומש להלוה הראשון. ולדעת הקצות שהוא לא בא על הלוה כמורשה ושליח כי אם בתורת בעל חוב עצמו יוצא ידי חובתו אם יתן את החמיש להמלוה השני ואדרבא חייב ליתן דוקא לו כדי לצאת י״ח. אך כל זה אם המלוה הראשון במקום השני עומד ממש ואז לא שייך תירוץ הר״י והדרא קושית התוס׳ לדוכתא נגד דעת הקצות.

4) וזה עיקר גדול בכל עניני שיעבודא דרבי נתן אם נאמר דהלוה השני הוא משועבד ישר למלוה הראשון או אם מכח שיעבודא דר״נ לא יוכל לאמר לבעל חוב ראשון לאו בעל דברים דידי אתה וא״כ אלים שיעבודא של ראשון כשיעבודא של שני למ״ד שיעבודא דאורייתא ובזה תליא מילתא אם לא בא עוד שעת הפירעון ללוה השני אם גם אז נוהג שיעבודא דר״נ מכיון שגם המלוה השני לא יוכל להיפרע כעת גם המלוה הראשון הבא בכחו והרשאתו לא יכול לנגוש בלוה שני כי אם צריך להמתין עד שעת הפירעון משא״כ אם המלוה הראשון הוא הנושה מה לו להמתין אם באה שעת הפירעון ללוה שלו ממילא חל שיעבודו על לוה השני ובזה תליי׳ גם מחלוקת הפוסקים היכא דאיכא נכסי ללוה ראשון אם נוהג אז שיעבודא דר״נ (ידוע כי הש״ך הראה את כחו הגדול לחלוק על המחבר שפסק בסי׳ ס״ו ס״ב כבעל התרומות דדוקא אם לית לי׳ נכסי לשמעון אז מוציאין מלוי ונותנין לראובן ועוד יש לנו אריכות דברים בזה לקמן) וכן לכאורה יש לאמר כי דעת האיר זרוע הובאה בהגהת אשרי בשור שנגח ד׳ וה׳ דדוקא אם כבר לוה לוי משמעין נוהג שיעבודא דר׳ נתן אבל אם שמעון לוה מראובן ואח״כ הלוה לשמעין אין נוהג שיעבודא דר׳ נתן. ויש להמתיק שטת האיר זרוע דלא אלים שיעבודא דר׳ נתן מכל שיעבודא דאורייתא וכשם דבשיעבוד אמרינן דדוקא אם קנה ולוה ומכר יוכל לטרוף לקיחות אבל לא אם לוה וקנה ומכר דבשעת הלואה חל השיעביד על אותן נכסים שיש לו ולא על מה דיקנה (אם לא שכתב בפירוש דאקני או נאמר דאקני טעות סופר הוא כי היכי דאחריות טעות סופר הוא עי׳ בח״מ סי׳ ס וסי׳ ק״א) כן גם בשיעבודא דר״נ אם הלוה שמעון אחרי שלוה כבר מראובן לא אמרינן מוציאין מזה ונותנין לזה דמה לי אם קנה נכסים אחרי ההלואה מה לי אם קנה תביעה אחרי ההלואה.

אך לפי״ז קשה על רבני המחבר דפסק דוקא בדלית לי נכסי אמרינן שיעבודא דר״נ משא״כ היכא דאית לי׳ נכסי שלא יהא כהו גדול מכח מלוה שני כאשר בארנו וא״כ הי״ל לפסוק כדעת האור זרוע דדוקא אם קנה שמעון התביעה על לוי קודם שלוה מראובן נוהג שיעבודא דר״נ אבל לא אם הלוה ללוי אחר שלוה מראובן וצריכין אנו למימר דהמחבר ס״ל דדוקא אם לוה וקנה ומכר אז לא שייך שיעבודא אבל כשם שמני בלתי תפוגה גוכה אפילו מגלימא דעל כתפי׳ כן אם הלוה לא נסתלק ממה שהלוה והוי כאלו גבינן מני׳ וכעין זה מצינו בשטית הראשונים לחלק בין שיעבוד לקנין דגם שאין מקנין דבר שלא בא לעולם אבל מישעבדין דבר שלא בא לעולם והאור זרוע לא נהירא לי׳ האי סברא. ובזה ארווח לן שמעתתא לתרץ סתירת הרמב״ם דס״ל בכל מקום כר׳ נתן דמוציאין מזה ונותנין לזה ואעפי״כ פסק בפ״ג מהל׳

זה נובע משלילת טענת לאו בעל דברים דידי את, ודבריו כרב פשיטותם מישבים את הלב וגם הגאון בעל התורה והמצוה הביאם. אכן לדעתי צריכים עיון גדול. התוס' הקשו בפסחים ל"א ע"א בד"ה משתעבדנא לבעל חוב דאביהן מדר"נ וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי ההיא מאי הו"ל למיבא לעוץ עצה אי פקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מגייהו מדרבי נתן גם אם הדר להו מטלטלים נמי הדר גבי להו מדרבי נתן. ותירצו דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דכת שיעביד היא וכו' אבל מטלטלים דהא אם מכרה או משכנה חוזר לראובן וגובה אותה ילכך משיעבדת נמי לב"ח אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן כיון שאילו מכרם אי משכנם אין גובה מהם. נל"ז כל עיקר דינא שיעבודא דר"נ לא שייך אלא במקרקעי ולא במטלטלין וא"כ האיך יפרנס הגאון הקצית את דבריו שהגזל צריך לשלם את החומש למלוה הנגזל. הלא בקרקע לא שייך כלל חומש כדאיתא בהדי בבא קמא דף ק"ב אין משלמין חומש על כפירות שיעבוד קרקעות, ובמטלטלין לא שייך שיעבודא דר"נ. וכבר העיר המהרש"א שם דא"א לאמר דדעת התוס' ששיעבודא דר"נ לא שייך כלל במטלטלין. וז"ל המהרש"א שם בד"ה משתעבדנא לב"ח ואע"ג דההיא דר"נ לענין מטלטלין נמי איתמר היינו לענין דגיבה מיני' אף מטלטלין כשאבוהין קיים ולא מצי למימר לאו בעל דברים דידי את עכ"ל יצריך פירוש לפירושי דר' נתן לא לבד לענין מטלטלין נמי איתמר אלא לענין מטלטלין בפירוש ובפסבי איתמר דקתני הגישה בחבירו מ"נ ה מנין שמוציאין מזה וניתנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו וגם מטעם שכתבנו דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות ואין משלמין חומש על כפירת שיעביד קרקעות א"א לאמר דרק בקרקעות איתמר הא דר' נתן כאשר בארני. אך יפה פירש המהרש"א דמדר' נתן גם כי לוה השני אינו יכול לטעון טענת לאו בעל דברים דידי את מ"מ אין נובע מזה שהמלוה הראשון יהיה מלוה ללוה שני ישר, וז"ל המהרש"א שם ותירץ ר"י דוודאי אין לנו לאמר מדר' נתן כאלו בע"ח דאבוהון הי חייב לו עכ"ל. ויש להעמיק סברת המהרש"א בעין שטת הגאון בעל הנתיבות במשכון והרהינו דאע"ג דקיי"ל מכאן ולהבא הוא גובה יפה כח הרהינו לאלם שיעבודא דבעל חוב ולאמר דלמפרע הוא גובה וזה ניהג רק במקרקעי ולא במטלטלין דמחוסרי גוביינא הם. וכל זה ניחא לדעת התוס' אליבא דמהרש"א דגם אין יכול הלוה השני לטעון טענת לאו בעל דברים דידי אתה מ"מ גם המלוה הראשון איננו בעל חיבו כי אם בתורת שליח ומורשה של מלוה שני בא עליו. אך לדעת הקצות דהמלוה הראשון הוא ממש בעל חובו של לוה השני עד כי מוכרח לשלם לו החומש קשה טובא. והנה מקרא לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתי כס' ויקרא למדנו בתי"כ לא יתננו לשלוחו שוליך לו, ושם יש מקום לספק אם לשלוחו של גזלן לא מצי להחזיר אבל לשלוחו של נגזל מצי להחזיר. אך בב"ק דף ק"ג ע"א איתא לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו ושם פירש רש"י בהדיא לבנו של נגזל להוליכו לנגזל ומשמע דהוא הדין והוא הטעם גם בשלוחו של נגזל אם נתן לו לא יצא ידי חובת חזרה. (וכן כתב הסמ"ע בדו"פ בח"מ סי' שס"ז ליד בנו או שלוחו של נגזל) נל"ז לדעת התוס' דהמלוה

ס"ל דאם נאמר שיעבודא דאורייתא טורפין לקוחות בין יש ללוה נכסי בין אין לו. והביא ראי' מריש פרק הניזקין דגרסינן שם הניזקין שמין להם בעידית ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזכורית אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין ואפילו הן זיבורית מפני תיקון העולם. ולפי דרכנו כונת התנא דאע"ג דתקני בינונית למלוה אף אם הבינונים המה משועבדים, הם אמרו והם אמרו לאוקמי' אדאורייתא לקחת זבורית מפני שהם בני חורין.

אמנם הא דאין טורפין לקוחות במקום דאיכא בני חרי הוא מדאורייתא. איברא לדעת הש"ך דגם הוא מפני תקנה קשה טובא איך לא הביא בש"ס בבא בת"א ראי' ערוכה ממשנתנו דשיעבודא דאורייתא ורק מפני תיקון העולם אין נפרעין מנכסים משעבדים במקום שיש בני חורין ומדין תורה נפרעין א"כ משמע בהדיא דשיעבודא דאורייתא אלא דגם מכח קושיא זו צריכין אנו לאמר דממשנתנו אין ראי' כלל ומר כדאית לי' ומר כדאית לי' מפ"ש בבא זאת במשנתנו לשטתו דהיינו עולא ס"ל דגם אם שיעבודא דאורייתא מ"מ היכי דאיכא בני חורין מאן דכר שמי' דיוכל לטרוף לקוחות ומפני תיקון עולם קאי רק אסיפא דבבא „ואפילו הן זיבורית" כדפירשנו דשם בטלו את תקנתם ואיקמוהו אדאורייתא להיפרע מזכורית ורבה ס"ל דמפני תיקון העולם דקא תני אכולה בבא קא תני ומדאורייתא אין שיעבוד כלל ומתקנת חכמים יש שיעבוד היכא דאיכא טעמא דנעילת דלת בפני לווין משא"כ היכא דאיכא בני חרי אוקמוהו אדאורייתא. ולדעת הש"ך לא זו דאינו ראי' מכאן כאשר הבין לכאורה אדרבה מכאן תיובתא לשטתו. וגם אם יש להשיב דכל מה שהארכנו לפרש משנתנו אליבא דרבה כל זה יש לומר גם לשטת הש"ך דהוא רק למ"ד שיעבודא דאורייתא קאי מ"מ אין כאן שום ראי' לשטתו. היוצא לנו מזה דהיכא דאיכא נכסי ללוה לא יוכל המלוה לטרוף לקוחות לא מדאורייתא ולא מדרבנן נגד דברי הש"ך. ולקמן נחזה ונתבונן כי לדעת הש"ך היא אחת מן הראיות הכי נכבדות בעיניו להוכיח נגד דעת המחבר דגם היכא דאיכא נכסי ללוה אמרינן שיעבודא דר' נתן ולפי דרכנו שטת בעל הש"ע נצבה ועומדת.

3) ידועה קושית הרשב"א והר"ן בסוגיתנו דלמה לנו קרא להודיע שיעבודא דר' נתן והלא כל מה שיש ללוה משועבד הוא למלוה וממילא גם תביעותיו ללוה אחר תהיינה משועבדות לו ותירצו דשטרות ותביעות לאו בני גוביינא נינהו ולאו ממון אקרו ובלתי קרא מפורש לא ידענו דגם התביעות שלוה משועבדות הן לבעל חובו. וקושי' זאת הקשו כמעט כל הראשונים באותו סגנון או בסגנון זה למ"ד שיעבודא דאורייתא מאי חדש לן שיעבודא דר' נתן מאחר שיוכל המלוה מדאורייתא לטרוף לקוחות ק"ו הוא שיוכל לגבות את חוב האיש אשר הוא נושה בו ותירצו דמכח שיעבודא דרבי נתן הוסיף המלוה הראשון כח שיעבודי עד שהלוה השני אין יוכל לומר לו לאו בעל דברים דידי את כי אם הוא המלוה של הלוה השני. והגאון הקצות חתר לו דרך חדשה והוא כי מכח שיעבודא דרבי נתן חייב הנגזלן להשיב לא לבד את הקרן כ[י] אם גם את החומש למלוה הנגזל והוי כאילו גזל ממנו ולא מן הנגזל. ולדעתו הרמ[ז]

של אדם להוציא פחות שבכליו אלמא שיעבודא דזכירות דאורייתא עכ״ל. מבואר מדבריו הקודמים דמ״ד שיעבודא דאורייתא ס״ל דמדר׳ יצחק קונה כבר בשעת הלואה קודם שעת הפירעון ואחרי כן כשבא שעת הפירעון יבחר הלוה הפחות שבכליו ליתן לבעל חובו. אם כן ממילא יש במשכון רמז לשיעבוד דהלא כל נכסי הלוה היו כבר משועבדים למלוה משעת הלואה והוא רק קנין חדש אי קנין לחצאין אשר גלתה לנו התורה ולא מכר ולא ירושה ולא מתנה כי אם קנין תלוי ועומד עד שעת הפירעון. והלוה יוכל למכור את המשועבדים לאחר רק אם בשעת הפירעון אין לו מה לשלם אפי׳ זבורית אז יוכל בעל חובו לטרוף לקוחות. אך אם נאמר מדר׳ יצחק אינו קונה אלא שלא בשעת הלואה ואז יקח הנושה את המשכון לגוביינא ממילא סר כל רמז השיעבוד ממושג המשכון ואין שום ראי׳ ממשכון לשיעבוד ושיעבודא לאו דאורייתא. זאת היא כונת הרשב״ם לדעתי. ומה שהקשו התוס׳ ומסקי דלא ידע רבי מאי קאמר׳ וגם מה שהוסיפו להקשות דאם יגבה המשכון בשעת הפירעון וודאי וק״ו דאורייתא היא דאז לגוביינא קא מסיק יעו״ש הלא כבר בארנו דהיא הנותנת גביית המשכון וודאי דאורייתא היא שלא בשעת הלואה אך היא מתירת הפירעון ולא מתירת שיעבוד משא״כ כשקונה בשעת הלואה כבר נחתה על הנכסים תורת שיעבוד והרשב״ם ס״ל דלא כרש״י דקנין מדר׳ יצחק כשומר (יעי׳ ברש״י פסחים ל״א ע״ב ד״ה קונה משכון וז״ל: כל ימי הלואה המשכון קנוי לו ואם נאנס חייב באונסין שאינו עליו לא כשומר חנם ולא כשומר שכר שפטורין מאונסין אלא כולי ברשותי׳ ובשמירתו עומד עכ״ל, כונתו לא כש״ח ולא כש״ש כי אם כשואל שחייב באונסין והרבה יש לעיין בדבריו ואין כאן מקומו) כי אם קונה בתורת שיעבוד ומה קנין יש כאן אם הלוה יבחר אח״כ בשעת הפירעון את הפחות שבכליו להוציא אליו החוצה אלא ללמדך שכל נכסי הלוה משועבדים למלוה ואם ימכור הכל התורה אלמה לשיעבידי לטרוף לקוחות. וסרה תמית התוס׳ מהרשב״ם וידע ידע מאי קאמר.

ב) לפי דרכנו למדנו שגם אם נאמר שיעבודא דאורייתא וממשכון ילפינן כדעת הרשב״ם מ״מ הלוה יברור מזבורית שלו וק״ו היא שלא יוכל הנושה בו לקחת נכסים המכורים לאחר ולטרוף לקוחות בעוד שיש נכסים ללוה וגם כי נכסי דבר נש אינהו ערבין בעד חובותיו מ״מ איך יוכל המלוה להפסיד את הלקוחות אם יש נכסי ללוה אי בעית אימא סברא כאשר בארני, אי בעית אימא גמרא ערוכה היא דמלישנא דעולא ואלא מה טעם אמרו מלוה ע״פ אינו גובה אלא מנכסים בני חורין משמע דתקנה אחת שנו פה דהיינו משום פסידא דלקוחות היכא דלית לי קלא תקנו חז״ל שלא יוכל ליקח מנכסים משועבדים. אבל היכא דאיכא קלא כמלוה בשטר אוקמוהו אדאורייתא ואם מדאורייתא יוכל ליקח משועבדים אע״ג דיש כאן בני חרי הרי צריכא תקנה שני׳ לאמר דגם אם איכא קלא לא יוכל המלוה ליקח המשועבדים במקום דאיכא ללוה נכסים בני חורין. אלא וודאי דאין כאן אלא תקנה אחת במלוה ע״פ היכא דליכא קלא אבל היכא דאיכא קלא במלוה בשטר לא צריכה תקנה לזה כי המלוה אינו יכול להיפרע מנכסים משועבדים. ודעת אחרת בזה לרבנו הש״ך סי׳ פ״ו ס״ק ה׳ דהוא

חקירות אחדות בענין שיעבודא דר׳ נתן.

מאת נחמי׳ צבי נאבעל (אב״ד דק״ק פפד״מ).

ראשית חובתנו לחקור שרשי המושג שיעבוד. יש מגדולי הראשונים ס״ל דאם נאמר שיעבודא לאו דאורייתא אפילו מני׳ דלוה לא יוכל המלוה לגבות את נכסיו וזאת נראה דעת הרשב״ם בבא בתרא קע״ה באמרו כי שיעבודא נפקא לן מהקרא יוציא אליך העבוט וה״ה למקרקעי וכבר הקשי התוס׳ שם דהא במשכון רק מני׳ מיירי והיכי מוכח משם דשיעבודא דאורייתא. אמנם יש להסביר שטה זאת. הנה כל עיקר אסתפקתא הוא אם יש למלוה כח לקחת נכסי הלוה לפירעון חובו גם כי אין לו שום קנין עליו כמו גבי מוכר או מתנה ואין קנין לחצאין וגם לא התנה בפומבי שנכסיו יהיו משועבדים לו (כי אם התנה בפירוש מה לי תנאי זה מה לי תנאי אחר וודאי דבריו קיימים וכן פי׳ רש״י ושנה ושלש לפרש דכל מחלוקת אם ש״ד או לאו בסתם הלואה קא מיירי) וא״כ מהיכא תיתי שהמלוה יוכל להפרע מנכסי הלוה? — הלוה גופי׳ הוא משועבד לו אמנם משיעבוד נכסיו דיהיו ערבין לו לא מצאנו רמיזה באורייתא בלתי בתורת משכון — והתוס׳ שם דחו שטה זאת דפשיטא בעיניהם „דאם אין ללוה מעות יתן סובין או קרקע״ ולפי דרכנו אין זה פשיטות ונכונים דברי הרשב״ם. אך גם כי כנים המה מצד הסברא קשים להולמם מצד לשנא דש״ס שם ורבה אמר דבר תורה אחד מלוה בשטר ואחד מלוה על פה אינו גובה אלא מנכסים בני חורין מ״ט שיעבודא לאו דאורייתא ומה טעם אמרו מלוה בשטר גובה מנכסים משועבדים כדי שלא תנעול דלת בפני לוין וכו׳ הרי בהדי׳ דגם אם נאמר שיעבודא לאו דאורייתא המלוה יכול לגבות מנכסים בני חורין, ואיך יכלכל הרשב״ם דבריו במשפט נגד דברי הש״ס. אלא על המפרשים וגם על התוס׳ קשה טובא דאיך הקשו מסברא קושיא אשר יש עליה להשיב כאשר בארנו ולא הקשו מגמ׳ ערוכה במקומה. ונראה דלא היתה דעת הרשב״ם כל עיקר כאשר הבינו התוס׳ דבשיעבודא מני׳ קא מיירי אלא דעתו כפשטות לישנא דש״ס דנכסים משועבדים היינו מכורים או נתונים לאחרים כאשר בארנו. ומה שפי׳ הרשב״ם כאן דמצינו שיעבוד במשכון ובמשכון וודאי מני׳ קא מיירי הלא רבנו מרחיב דבורו ביתר שאת בד״ה בעל חוב דיני׳ בזיבורית וז״ל ונפקא לי׳ בפ״ק דב״ק מהאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה מה דרכו

חפירתו [218] עשרה טפחים אז שניהם חייבים לכסיתו ואם עבר [219] בו ראובן ולא
כסהו ועבר בו שמעון ולא [220] כסהו גם הוא ונפל בתוכו אח״כ... [221] ההיזק מוטל
על שמעון ולא על ראובן מדבריהם בור של שני [222] שותפים וכו׳. [224] ואם השתתפו
שניהם [225] לשרוף שדה של לוי והביא ראובן את האיש ראשונה והניחה ואח״כ [226]
הביא שמעון את העצים והניחם עליה אז כשנשרף (השדה), ההיזק [227] הוא על שמעון
וענישו מוטל עליו ואם הביא שמעון [228] את העצים בתחלה ואח״כ הביא ראובן את
האיש אחריו והניחה [229] עליהם ונשרף, עניש ההיזק מוטל על ראובן [230] ואם בא
שלישי אח״כ ונפח באש אז ההיזק

שייכות [152] לשותפותם ואין כונתנו בזה הספר לבאר [153] את זה מפני שהוא שייך לספר השבועות. והדרך [154] השניה היא השבועות שחלות על כל אחד מהם נגד חברו [155] במה ששייך לשותפותם ונאמר ששבועותיהם [156] חלות בזה בשלשה אופנים. האופן הראשון הוא שבועת השותף [157] לשותפו בטענות מוגבלות כגון שטען אחד מהם [158] שהפקיד (אצל שותפו) ממון מוגבל שהוא (ר"ל שותפו) לבדו השתמש בו [159] בשעה שאין לו עדים עליו וזהו ג"כ כגון שטען [160] שאבד ממון השותפות כלו או מקצתו ע"י אסון שאיננו [161] חייב לשלם כגון שבורה מתה ושבויה ביחוד בשעה [162] שאין לו עדים על אמתת דבריו אז ישבע על ישרו בזה. [163] ומה שמורה על זה הם שני מאמרים לקדמונינו אשר אחד מהם (כולל ?) [164] השני. המאמר הראשון הוא דבריהם אמר שמואל השותפים וכו' [166] והמאמר השני הוא דבריהם נושא שכר והשוכר וכו'. [168] והאופן השני הוא שבועת השותף [169] לשותפו על החשד וטענת הרמאות מפני שהיא (ר"ל השבועה) חלה [170] עליו כנגדו רק לפני החלוקה מדבריהם במשנה ואילו נשבעים וכו' [173] וכבר [174] פירשו זה קדמונינו בתלמוד בדבריהם ואילו נשבעין וכו'. [177] ואין בין כל הנשבעים מי שחלות עליו שבועות על החשדות [178] ו(טענות) הרמאות אלא אלה החמשה הנזכרים בזאת ההלכה [179] והם מצוינים מן ההלכה האחרת ר"ל דבריהם אין [180] נשבעין וכו. [181] אבל שאר הנשבעים נשארים בכלל זאת ההלכה ושתי [182] השבועות האלה בלתי שכיחות הן. והאופן השלישי כשחלה טענת השותף [183] לשותפו על טענת חשד ורמאות אחרי החלוקה [184] ע"י גלגול ואם חלה עליו שבועה מצד אחר [185] אז יש לו הרשות להשביעו על הרמאות בשותפות ואם לא חלה [186] עליו שבועה כנגדו מצד אחר לא תחול עליו כנגדו שבועה כשהיא [187] לעצמה מדבריהם חלקו השותפים וכו' [189] ואמרו בתלמוד איבעיא [190] להו וכו'. [196] השער הששה עשר [197] העוסק בדין היזק אחד השותפים לשותפו ולזולתו. [198] ונאמר שהיזק השותף לשותפו יהיה על ארבע דרכים. הדרך הראשונה כשהזיק לו [200] בממונו שאינו נכנס בכלל השותפות וזה בהשתדלות [201] ובכונה להרע לו אז חייב לשלם מדבריהם ישראל שאנסוהו וכו'. [204] והדרך השניה שכשהזיק לו בממונו [205] הנכנס בכלל השותפות וכבר קדם ביאורנו למה שהוא חייב [206] מזה ומה שאינו חייב ממנו. והדרך השלישית [207] שכשהזיק לו בגופו או בגוף ולדיו ואם היה [208] זה על האופנים המיוחדים חייב לשלם מדבריהם [209] החובל בחברו וכו'. [210] והדרך הרביעית שכשהזיק לו [211] בנפשו [1]) אז חייב מיתה אם היה במזיד ומאסר אם היה [212] בשוגג בזמנים המיוחדים. ומה שחייב אחד מהם [213] שכשהזיק אין שותפו אחראי בו ומה שמוטל על אחד מהם [214] מעונש ההיזק איננו מוטל על השני בתורת פרעון מצדו מפני [215] שהנזיקין אינם נכללים בעסקי השותפות ואינם נכנסים בתוכם. [216] ואם היה הדבר כן וההזק מוטל רק על המזיק לבדו אם כן אם [217] היה לראובן ושמעון בור חפור שעור

---

[1]) בערבית „נפסה", וההיזק „בנפשו" כפי הנראה הוא ההפך של ההיזק בגופו (שורה 207) והכונה אל חבילה שיש בה כדי להמית.

שהיא כלל. ואמנם חייב מי שטען (הטוען) כנגדו [65] ישרק עמו לבדו עשה המו"מ להשבע בהחלט מפני שטען כנגדו [66] מעשה שעשה בעצמו והשני נשבע על ידיעתו מפני שטען כנגדו [67] מעשה שעשה אחר ואנחנו נביא כייצא בו בספר השבועות בעזרת [68] השם. אח"כ נאמר שאין זה הטלת שבועה על דבר טענה [69] אחת מפני שטענתו כנגד כל אחד מהם שונה היא מטענתו [70] כנגד האחר וכל אחד מהם הוא בעל דין בפני עצמו וזה [71] כאיש ישתבע משני אנשים איזו תביעה שהרשות לו להשביע כל אחד מהם על [72] תביעתו. ואם טען הטוען ששניהם יחדו עשו המו"מ [73] הרשות לו להשביע שניהם יחדו בהחלט מפני שכל [74] אחד מהם נשבע על מעשה שעשה בעצמו לא על מעשה שעשה אחר, והשבועה [75] בכל הטענות השייכות אל השותפים ממה ששייך [76] אל השיתפות נוהגת על (הדרך) שהקדמנו. אבל השבועות [77] המוטלות על אחד מן השותפים לבדו מבלי שותפיו (האחרים) הן [78] השבועות הבאות על הטענות שאין להן שייכות [79] עם השיתפות וזה כחוב המיוחד לו לבדו וכיוצא בו. [80] השער הארבעה עשר העוסק בענין חלוקת ממון השיתפות בין השותפים.

[81] ונאמר שחלוקת (הממון) בין שניהם תהיה [82] בשני אופנים. האופן הראשון הוא הגבלת התביעות והיא מה שאפשר [83] בו החלוקה להלקים יזה כגון דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין [84] שהיה בין השותפים אז יטול כל אחד מהם [85] בחלוקה שעור מה שהיה בידו לפני החלוקה ואין רשות לכל [86] אחד משניהם שיחלק לעצמו מבלי שותפו ואם הסכימו שניהם [87] להביא עדים המעידים על שניהם שחלקו יכולים לעשות זאת [99] מדבריהם איסור ורב ספא וכו. [101] אבל בממון, הרשות [102] לאחד משניהם לחלקו ואם המטבעות שוות אז יטול חלקו [103] ויניח לשותפו הלקו ואם המטבעות אינן שוות אין [104] רשות לאחד מהם להלקו (ר"ל הממון) אלא בהסכמת האחר או בהסכמת [105] מי שממלא מקומו בזה מדבריהם אמר רב נחמן זיזי וכו' [107] ואם היתה סחורת השותפות בלתי [108] ישוה והיה בה טוב ורע כגון יין וזיתים וכיוצא [109] בהם אין רשות לאחד מהם לחלקה אלא בהסכמת שותפו [110] או בהסכמת מי שממלא מקומו בזה, מדבריהם הנך תרי [111] כותאיי וכו'. [118] והאופן [119] השני מאופני החלוקה הוא מה שתהיה בו החלוקה ע"י שומא [120] כגון צאן הנמצאות בין נכסי השותפים אם היו [121] שוית בשומא אסור לחלקן בשוה אלא [122] ע"י שומא ואין אדם רשאי לשום לעצמו מדבריהם [123] ההוא גברא וכו' [126] ואם הסכימו שניהם על החלוקה ונתישבה דעתם עליה [127] אינם צריכים בזה לעדים מדבריהם מר זוטרא וכו'. [133] ועם החלוקה מוטל עליהם לעשות השבון ביניהם אם [134] אחד מהם תובע בזה וכבר אמרנו שכל אחד מהם הוא כאפוטרופוס [135] לחברו וכבר אמרו הקדמונים בדבר החיוב של האפוטרופסים לתת חשבון [136] וצריכין וכו' [137] ואם עשו חשבון ונפלה שגיאה בחשבונם צריכים לחזור בו [138] אע"פ שכבר הלקו בקנין מדבריהם הנהו גינאיי וכו'. [147] השער החמשה [148] עשר העוסק באופני השבועה שחלה על אחד השותפים [149] נגד חברו.

ונאמר שהשבועות שחלות על השותף [150] נגד שותפו תהיינה על שתי דרכים. הדרך הראשונה היא השבועות [151] שחלות על כל אחד מהם נגד חברו במה שאין לו

ההעתקה העברית.

[1] פוטרת אותו מן השותף השני אבל איננה פוטרת אותו ג"כ מן השותף הראשון [2] המשביע אותו אע"פ שיש עדים שחייב לו טמון והראיה על [3] זה מדבריהם אמר רב הונא אמר רב וכו' [12] ואין ההלכה בזה אליבא דרב מדבריהם אמר ליה [13] ראמי בר חמא וכו'. [15] והאופן החמישי הוא שהבעל דין שנשבע להשותף הראשון [16] אמנם פוטר א"ע מן השותף השני ע"י שבועתו לראשון אם לא [17] הביא השותף השני ראיה שהבע"ד שנשבע איננו מי [18] שישבועתו נאמנת אבל אם הביא עליו ראיה שהיה חשוד [19] על השבועה בזמן הישבעו לשותף הראשון איננו פוטר א"ע על ידה [20] מן השותף השני והשותף השני יש לו הזכות ליטול ממנו מה שהוא טוען [21] כנגדו מן הממון לעצמו בשבועתו אם לא היה הוא ג"כ [22] חשוד על השבועה וראיה על זה מדבריהם ושכנגדו וכו'. [28] ומה שמורה על אמתת מה שהקדמנוהו מן חמשת האופנים האלה [29] שהזכרנום הם דברי קדמונינו אמר רב הונא וכו'. [40] והדרך השניה היא שכשנזדמנה שבועת הבעל דין לשותף [41] הראשון באופנים מיוחדים איננו פוטר א"ע על ידה מן [42] תביעתו של השותף השני. ואלה האופנים הם הפך חמשת [43] האופנים הראשונים וזה שטענת השותף השני איננה [44] טענת השותף הראשון מפני שהוא תובע ממנו זולת מה שתבע ממנו [45] שותפו או שיהיה לו סימן ברור בטענתו שהיה נעדר [46] מן המקום שתבעו בו שותפו בעת תביעתו או [47] שהיה נמצא בו באותו הזמן אבל אחר לבוא מפני מניעה [48] גלויה או שהיו לו עדים שחייב לו הבע"ד ממון או שמודה [49] במה שחייב לו ממון או שיביא השותף השני ראיה על בעל דינו [50] שנשבע לשותפו שהיה בזמן השבעו לשותפו חשוד [51] על השבועה, הנה, תהיה תביעת השותף השני באיזה אופן מן [52] האופנים האלה שתהיה, הבע"ד הנשבע לשותף הראשון איננו פוטר א"ע ע"י שבועתו [53] אליו וכבר הבאנו ראיה על זה במה שקדם מדברינו. [54] ואם תבע איש מאחד השותפים מחיר איזו סחורה וטען [55] שמכרה לו לשותפות והשותף כופר בזה ואומר [56] לא קניתי ממנו כלום ואין לו עדים כנגדו על זה [57] אז על הבע"ד להשביע כל אחד מן השותפים על טענתו [58] זאת. אבל הענינים שהוא משביע עליהם כל אחד מהם [59] שונים הם והוא שאם טען שעישה את המקח וממכר עם [60] אחד מהם מבלי השני אז מי שטען (הטוען) כנגדו שעמו לבדו [61] עשה המו"מ ישבע בהחלט שלא קנה [62] ממנו כלום ואין לו בידו ולא כנגדו מה שטען עליו [63] ואפילו כל שהוא והשני ישבע שלא ידע שהיתה לו כנגדו [64] איזו תביעה ואפילו כל

אלגנאיאת לא תסלך בעקוד אלשרכה ולא תדכל פיהא 215
ואדא כאן הדא הכדי וכאנת אלגנאיה תכץ גאניהא פלו
כאן לראובן ושמעון בירא מחפורה מקראר הפרהא
עשרה טפחים[1]) פילזמהמא גמיעא תגטיתהא [פאן] אגתאז
בהא [ראובן ו]לם יגטהא ואגתאז בהא שמעין ולם
יגטהא [הו] איצא ווקע פיהא בעד דלך מא . ג . גרטה 220
פאלגנאיה לאזמה לשמעון דון ראובן לקולהם[2]) בור של שני
שותפים עבר עליו הראשון ולא כיסהו והשני לא כיסהו
השני חייב כיסהו הראשון ובא השני ומצאו מגולה ולא
כיסהו השני חייב: פאן אשתרכא גמיעא עלי
אחראק ציעה לוי פגא ראיבן באלנאר אולא פוצעהא תם 225
גא שמעון באלחטב פוצעה עליהא פאן כאן אחתרקת אלגנאיה
הי לשמעין וארישהא לאזם לה פאן כאן שמעון גא
בדיא באלחטב תם גא בעדה [ראובן] באלנאר פוצעהא
עליהא פאחתרקת [אריש] אלגנאיה ל[אז]ם לראובן
פאן גא בעד דלך תאלת פנפך אלנאר כאנה אלגנאיה 230

[1]) עי' שם ה' ה'.
[2]) שם ה' ו'.

לשריכה עלי דעוי אלתהמה ואלכיאנה בעד אלקסמה
מתעלק באלגילגול פאן וגבת לה עליה ימין מן וגה אכר
185 [5 a] כאן לה אסתחלאפה עלי כיאנה אלשרכה ואן לם תגב
לה עליה ימין מן וגה אכר לם תגב לה עליה ימין עלי
אלאנפראד לקולהם[1]) חלקו השותפים והעריסים אין
יכול להשביעם נתגלגלה עליו שבועה ממקום אחר
מגלגלין עליו את הכל וקאלו פי אלתלמוד[2]) איבעיא
190 להו מהו לגלגל שבועה על השותפין והעריסין לאחר
שחלקו מדרבנן תא שמע לוה מבעל הבית מעות
ערב שביעית במוצאי שביעית נעשה לו שותף או
עריס אן[3]) מגלגלין דאתאי שביעית ואפקעתה הא בישאר
שני שבוע מגלגלין ואמרינן בסופה אילא לאו שמע
195 מינה מגלגלין שבועה על שותף ועריס מדרבנן ואף על
גב דחלקו שמע מינה: ואלפצל אלסאדס עשר
אלקול פי חכם[4]) גנאיה אחר אלשריכין עלי שריכה [ועלי] גירה
פנקול אן גנאיה אלשריך עלי שריכה
קד תכון עלי ארבעה צׄרוב אלצׄרב אלאול גנאיתה עליה
200 פי מאלה אלדי הו גיר דאכל פי אלשרכה ודאך באלסעי
ואלגמז בה פילזמה חיניד גרמה לקולהם[5]) ישראל שאנסוהו
גוים והראה ממון חבירו פטור ואם נשא ונתן בה
חיב אמ׳ ראבא ואם הראה בעצמו כמי שנשא ונתן
ביד דאמי: ואלצׄרב אלתאני גנאיתה עליה פי מאלה
205 אלדאכל פי אלשרכה [ו]קד תקדם ביאננא למא ילזמה
מן דלך ולמא לא ילזמה מנה: ואלצׄרב אלתאלת
גנאיתה עליה פי בדנה או בדן אולאדה פאדא כאן
[5 b] דלך גאריא עלי אלאוצאף אלמכצוצה ל[זמה ארשהא][6]) לקולי[7])
החובל בחבירו חייב בחמשה דברים בנזק ובצער ובריפוי
210 ובשבת ובבושת ואלצׄרב אלראבע גנאיתה פי
נפסה פילזמה אלקוד אן כאן עאמדא ואלחבס אן כאן
סאהיא פי אלאוקאת אלמכצוצה ומא לזם אחדהמא
באלגנאיה לא יוכד בה שריכה ולא מא יתבת לאחדהמא
מן ארש אלגנאיה יתבת ללאכר חק אלאסתיפא פיה לאן

[1]) משנה שבועות ז׳ ח׳. — [2]) שבועות מ״ח ע״ב בשנוי לשון. — [3]) כך הוא בכ״י.
[4]) המלה „חכם" כתובה ממעל לשורה. — [5]) בבא קמא קי״ז ע״א בחלופי נוסחאות.
[6]) המלים כמעט נמחקות לגמרי ומלאתי את החסרון ע״פ השערתי.
[7]) משנה בבא קמא ח׳ א׳.

אלתי תגב לכל ואחד מנהמא עלי אלאכר פימא לא תעלק
לה בשרכתהמא ולם נקצד פי כתאבנא הדא אלי ביאן
דלך לאנה ממא יליק בכתאב אלאימאן: ואלצ׳רב
אלתאני אלאימאן אלתי תגב לכל ואחד מנהמא עלי אלאכר
פימא יתעלק בשרכתהמא פנקול אן אימאנהמא 155
תגב פי דלך עלי תלתה אנחא אלנחו אלאול ימין אלשריך
לשריכה עלי דעאוי מחדודה והדא כדעוי אחדהמא
אלוציעה פימא תפרד באלתצרף בה דראהם מחדודה
בחית לא בינה לה עליהא ודאך איצ׳א כדעאויה
להלאך גמיע מאל אלשרכה או בעצ׳ה באדתה לא 160
ילזמה גרמהא ודאך כאלכסר ואלמות ואלסבי אלמכציין בחית
[4b] לא תכון לה בינה עלי צחה קולה פיחלף עלי צדקה פי דלך
ואלדי ידל עלי דלך קולין לקדמאינא אחדהמא א . . . ל[1]
ללאכר פאחד אלקולין קולהם[2] אמ׳ שמואל השותפים
מחזיקים זה על זה ומעידין זה לזה ינעשים שומרי שכר 165
זה לזה ואלקול אלאכר הו קולהם[3] נושא שכר והשוכר
נשבעין על השבר ועל השבויה ועל המתה ומשלמין את
הגנבה ואת האבדה ואלנחו אלתאני ימין אלשריך
לשריכה עלי אלתהמה ודעוי אלכיאנה פאנהא אנמא תגב
לה עליה קבל אלקסמה לקולהם פי אלמשנה[4] ואילו נשבעים 170
שלא בטענה השותפים והעריסים והאפטורפסים
והאשה הנושא ונותנת בתוך הבית ובין הבית אמר
מה אתה טוענינו רצוני שתשבע לי חייב: וקד
פסר קדמאנא דלך פי אלתלמוד בקולהם[5] ואילו נשבעין
שלא בטענה אטו בשפטאני עסיקינן הבי קאמ׳ ואילו 175
נשבעין שלא בטענת בארי אילא אפילו בטענת ישמה
וליס פי גמיע אלחאלפין מן תגב עליהם אלאימאן עלי אלתהם
ואלכיאנאת אלא האולי אלכמסה אלמדכורין פי הדה אלהלכה
והם אלמכצוצין מן אלהלכה אלאכרי נעני קולהם[6] אין
נשבעין אילא על דבר שבמדה שבמשקל ושבמנין: 180
ובאקי אלחאלפין יבקון עלי עמום הדה אלהלכה והאתין
אלימינין המא נזירה ואלנחו אלתאלת וגוב ימין אלשריך

---

[1]) הניר קרוע ואולי צ״ל אשתמל. — [2]) בבא בתרא מ״ב ע״ב.
[3]) משנה שבועות ח׳ א׳. — [4]) שם ז׳ ח׳.
[5]) שבועות מ״ח ע״א. — [6]) משנה שבועות ו׳ ו׳.

באלקימה ולן[1]) תגוז קימה אלאנסאן לנפסה לקולהם[2])
ההוא גברא דאפקיה גבי כסותא דיתמי שאמה
לנפשיה בארבע מאה זוזי לסוף אייקר וקם בשית מאה
125 זוזי אתא לקמיה דרב אמי אמליה מן שם לך:
פאדא אתפקא עלי אלקסמה ותקאררא עליהא פהמא
גיר מחתאגין פי דלך אלי שהוד לקולהם[3]) מר זוטרא ורב
אחא סאבא בניה דרב מארי בר איסור פלגי נכסי בהדי
הדאדי ולא הוו שהדי ביניהו אתו לקמיה דרב אשי
130 אמרו ליה על פי שני עדים אמ׳ רחמנ׳ כי היכי דלא
ניהדרה בהו ואנן לא הדרינן בן או דילמא לא קימא מילתא
אילא בשהדי אמליה לא איברו שהדי אילא לשקארי:
ומע אלמקאסמה יגב עליהמא אלמחאסבה אדא
טאלב אחדהמא בהא פקד קלנא אן כל ואחד מנהמא כאלוכיל
135 ללאכר וקד קאל אלקדמא[4]) פי וגוב דפע אלחסאב עלי אלוכלא
וצריכין אפיטורפים לחשב עמהם באחרונה:
פאן תחאסבא וקע פי חסאבהמא גלט וגב אלרגוע פיה
ולו כאנא קד תפארקא בקנין לקולהם[5]) הנהו גינאיי
[4 a] דעב[די] חושבאנא בהדי הדאדי פש להו חמש אסתירי
140 . . . . וד[6]) גבי חד מיניהו אמרי ליה חבריה הבינהו ניליה
למארי ארעא באנפי מארי ארעא וקנו מיניה אזל הוא
עבד חושבאנא בין דיליה לנפשיה ולא פיש להו גביה
מידי אתא לקמיה דרב נחמן אמליה מאי איעביד לך
חדא דאמ׳ רב הונא אמ׳ רב מנה לי בידך תנהו לפלוני במאמד[7]) שלשתן
קנה[8]) ועוד הא קני
145 מינך אמליה ראבא אטו האיי טי קא הדר ביה מיכא
הוא דלא איכא גביה קא אמ׳ אמליה אם כן הוה קנין
בטעות וכל קנין בטעות חוזר: ואלפצל אלכאמס
עשר אלקול פי אוצאף אלימין אלתי תגב לאחד אלשריכין
עלי אלאכר: פנקול אן אלאימאן אלתי תגב ללשריך
150 עלי שריכה קד תכון עלי צ̇רבין אלצ̇רב אלאול אלאימאן

---

[1]) = ولن. — [2]) כתובות צ״ח ע״א. — [3]) קדושין ס״ה ע״ב בשנוי לשון קצת.

[4]) גטין נ״ב ע״א ולשון הבריתא שם היא „וצריך לחשב עמהן באחרונה״.

[5]) שם י״ד ע״א בחלופי נוסחאות. — [6]) הניר קרוע ועקבות של אות י נכרות קצת וקרוב לשער שהמלה הראשונה בשורה היא „זוזי״. — [7]) כן הוא בכ״י.

[8]) המלים „תנהו . . . קנה״ נוספו ע״י הסופר בשולי היריעה, ועיין דברי הגמרא שלפני המאמר הזה.

דראבא אמליה זיל איתי לי תלתה דפלגת קמיהו 90
[אי נמי תרי] מיגו תלתה אמליה מנא לך הא דתנן ואם
יש שם בית דין מתנה בפני בית דין אמליה מי דאמי
[3a] התם אפוקי ממונא למר ומיתן ליה למר הכא דידי שקלי
[גלוין] מילתא בעלמא הוא וכתרי נמי סגיא תדע דהא
אלמנה מיכרת שלא בבית דין אמליה ולאי איתמר עלה 95
אמ׳ רב יוסף בר מניומי אמ רב נחמן נהי דאינה צריכה
בית דין מומחין אבל צריכה בית דין הדייטות[1]) קשיא
דרב נחמן אדרב נחמן נהי דאינה צריכה התם אמ׳ רב
נחמן הילכתא כשמואל דאמ שנים שדני דיניהם דין
והכא אמ רב נחמן בענן שלושה כי קאמ׳ רב נחמן הכא 100
בענן שלושה לשומא קאמ׳ פאמא אלדראהם פיגוז
לאחדהמא קסמתדא אדא תסאית נקודהא פיאכד חצתה
ויתרך לשריכה חצתה פאן לם תתסאיי נקודהא לם
יגז לאחדהמא קסמתהא אלא במואקפה אלאכר או במואקפה
מן יקים פי דלך מקאמה לקילהם[2]) אמ׳ רב נחמן זוזי כמאן 105
דפליגי דאמי והני מילי טאבי וטאבי תקלי ותקלי אבל
טאבי ותקלי לא ואן כאן מתאע אלשרכה גיר
מתסאוי בל פיה גיד ורדי כאלשראב ואלזית ומא יגרי מגרי
דלך פלא יגוז לאחדהמא קסמתה אלא במואקפה שריכה
או במואקפה מן יקום מקאמה פי דלך לקילהם[3]) הנך תרי 110
כותאיי דעברו עיסקא בהדי הדאדי אזל חד מיניהו
פלג זוזי בלא דעתא דחבריה אתא לקמיה דרב פפא
אמל׳ הכי אמ׳ רב נחמן זוזי כמן דפליגי דאמי לישנא אזל
פלג חמרא בלא דעתא דחבריה אמליה מאן פלג לך אמ׳
קא חזינא דכל עילאוי דידי קא האוי מר אמ׳ רב פפא 115
[3b] כגון האיי ודאי צריך לאודועיה אמליה זווי מי שקל טאבי
ושבק לך תקלי אמליה לא אמליה חמרא כולי על[מא]
ידעי דאיכא דבסים ואיכא דלא בסים: ואלוגה
אלתאני מן וגה[4]) אלקסמה הו מא וקעת אלקסמה פיה עלי אלקימה
ודאך כאלגנם אלתי תכון פימא בין אלשרכא אדא כאנת 120
מתסאותה[5]) אלקים לם תצח קסמתהא עלי אלתסאוי אלא

---

[1]) מכאן ואילך עד סוף המאמר חסר בנוסחת הגמרא שלנו. — [2]) בבא מציעא ס״ט ע״ב.
[3]) שם ס״ט ע״א בשנוי לשון קצת. — [4]) צ״ל וגוה.
[5]) עפ״י חקי הדקדוק צ״ל מתסאויה.

פללכצם אן יסתחלף כל ואחד מן אלשריכין עלי דעואה
הדא ולכן אלמעאני אלתי יסתחלף כל ואחד מנהמא עליהא
קד תכתלף ידלך אנה אן כאן ידעי אנה עקד אלביע מע
60 אחדהמא דון אלאכר פאן אלדי ידעי עליה אנה אבתאע
בעקד אלביע מעה יחלף עלי אלבתאת אנה מא אשתרי
מנה שיא ולא לה עליה ולא עליה מא אדעאה עליה
ולא שי מנה יחלף אלאכר אנה לא יעלם אן לה עליה
חק ולא שי בתה ואנמא יגב אן יחלף אלדי אדעי עליה
65 אלאכתצאין בעקד אלביע עלי אלבתאת לאנה אדי[1] עליה
פעל נפסה ואנמא חלף אלאכר עלי אלעלם לאנה אדעי עליה
פעל גירה וסנחצר שבה[2] דלך פי כתאב אלאימאן בתיפיק
אלרחמן   תם נקול אן ליס הדא איגאב ימין[3] פי דעוי
ואחד לאן דעואה עלי כל ואחד מנהמא גיר דעואה
70 [2b] עלי אלאכר וכל ואחד מנהמא כצם ען נפסה ודאך
כרגל אדעי עלי רגלין חקא פלה אן יחלף כל ואחד מנהמא עלי
חקה פאן אדעי אלמדעי אנהמא גמיעא עקדא אלביע
כאן לה אן יחלפהמא גמיעא עלי אלבתאת לאן כל
ואחד מנהמא יחלף עלי פעל נפסה לא עלי[4] פעל גירה ואלימין
75 פי גמיע מא יתעלק עלי אלשרכא מן אלדעאוי ממא יתעלק
באלשרכה תגרי עלי מא קדמנאה :   פאמא אלאימאן
אלתי תכתץ כל ואחד מן אלשרכא דון שרכאיה פהי
אלאימאן אלתי יחלף בהא עלי אלדעאוי אלתי לא תעלק להא
באלשרכה ודאך כאלדין אלדי יכצה ומא אשבה דלך:
80 ואלפצל אלראבע עשר אלקול פי קסמה אלשריכין
למאל אלשרכה   פנקול אן קסמתהמא לדלך קד תקע
עלי וגהין אלוגה אלאול הו תמייז אלחקוק והו מא תקע
אלקסמה פיה עלי אלאגזא ודאך כאלמכיל ואלמוזון ואלמעדוד
אדא כאן בין אלשריכין פיחצל לכל ואחד מנהמא
85 באלקסמה קדר מא כאן ימלכה קבל אלקסמה וליס לכל
ואחד מנהמא אן יקסם לנפסה דון שריכה ואן אתפקא
עלי אחצאר בינה תשהד עליהמא באלקסמה פעלא דלך
לקולה[5] איסור ורב ספרא עבדו עיסקא בהדי הדאדי
אזל רב ספרא פלג זוזי בלא דעתא דאיסור אתא לקמיה

---

1) כן הוא בכ״י וצ״ל „אדעי״. — 2) המלה נמחקת ורק האות „ש״ עוד נכרת למחצה.
3) הנוסחא מוטלת בספק. — 4) כתובה ממעל לשורה.
5) בבא מציעא ל״א ע״ב בשנוי לשון קצת.

שכנגדו נשבע ונוטל היו שניהם חשודים חזרה
שבועה למקומה דברי ר׳ מאיר ר׳ יוסי אומר יחלוקו[1]):
ואלדי ידל עלי צחה מא קדמנאה מן הדה אלכמסה אלאוצאף
אלתי דכרנאהא הו קול קדמאינא[2]) אמ׳ רב הונא הני תרי
אחי ותרי שותאפי דאית להו דינא בהדי חד וקדים חד 30
מיניהו תבעיה לא מצי אידך הדר תבע ליה אי לא
שליחותיה עבד איקלע רב נחמן לסורא עול לגביה רב
היסדא וראבה בר רב הונא[3]) שילוה כי האיי גונא מאי
אמלהו מתניתין היא הראשונה נשבעת לשניה ושניה
[לשלישית ושלישית] לרביעית ואילו ראשונה לרביעית[4]) 35
לא קא תאני מא טעמא לאו משום דישליחותיה עבד
במי[5]) דאמי התם ישבועה לאחד שבועה למאה הכא מצי
אמליה אי הואי אנא הוה טעיננא טפי ולא אמרן אילא
דליתיה במאתא אבל היה איתיה במאתא איבעיא ליה
למתא: ואלצׄרב אלתאני אן ימין אלכצם ללשריך 40
אלאול אדא וקעת עלי אוצאף מכצוצה לם יבר מנהא מן
מטאלבה אלשריך אלתאני והדה אלאיצאף הי[6]) ע[כ]וס[7]) אלכמסה
אלאוצאף אלאואיל ודאך אן תכון דעוי אלשריך אלתאני גיר
דעוי אלשריך אלאול [כמטא]לבתה לה בגיר מא טאלבה בה
שריכה או יכון לה תאתיר בין פי דעואה אן יכון גאיבא 45
ען אלבלד אלדי טאלבה בה שריכה פי וקת אלמטאלבה או
[2a] כאן חאצׄרא פיה פי דלך אלוקת פתאכר ען אלחצׄור בעאיק
טׄאהר או כאנת לה בינה תוגב מאל עלי כצמה או יקר
במא יגב לה עליה מאל או יתבת אלשריך אלתאני עלי אלכצם
אלחאלף לשריכה אנה כאן פי וקת ימינה לשריכה חשוד 50
על השבועה פאי וצף חצל למטאלבה אלשריך אלתאני מן
הדה אלאוצאף לם יבר אלכצם אלחאלף ללשריך אלאול בימינה
לה וקד דללנא עלי דלך פי מא תקדם מן כלאמנא:
ואדא אדעי רגל עלי אחד אלשריכין תמן מתאע דכר[8])
אנה באעה איאה ללשרכה ואנכר אלשריך דלך וקאל 55
מא אשתרית מנה שיא ולם תכן לה בינה עליה בדלך

---

[1]) ובמתניתין הגירסא היא להפך: דברי ר׳ יוסי ר׳ מאיר אומר יחלוקו׳ ועי׳ תוי״ט ודקדוקי סופרים. — [2]) כתובות צ״ד ע״א. — [3]) „עול לגביה רב חיסדא וראבה בר רב הונא״ ליתא בכתובות, ועי׳ שבועות מ״ח ע״ב. — [4]) במתניתין: לשלישית. — [5]) כן הוא בכ״י. [6]) כתוב ממעל לשורה. — [7]) המלה קרועה למחצה ואנכי מלאתי את החסרון לפי הענין. — [8]) האות הראשונה (ד) בלתי נכרת בבירור ואינני יודע אם הגירסא שהצבתי בפנים נכונה היא.

הגוף הערבי.

[1 a] מבריה[1]) לה מן אלשריך אלתאני בל לא תבריה איצׄא מן אלשריך אלאול
אלמסתחלף לה מע תבות אלבינה במא יוגב לה מאל ידל עלי
דלך קולהם[2]) אמ׳ רב הונא אמר רב מנה לי בידך והלה
אומר אין לך בידי ונשבע ואחר כך באו עדים פטור
5 אמ׳ קרא ולקח בעליו ולא ישלם כיון שקיבלו הבעלים
שבועה שוב אין משלמין ממון ואמרינן יאתיב רב נ[חמ]ן
קא אמלה להא שמעתא איתיבה רב אחא בר מניומי לרב
נחמן היכן פקדוני ואמר לו אבד משביעך אני ואמר
אמן והעדים מעידין אותו שגנבו משלם תשלומי כפל
10 טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה ומשני רב נחמן
אידי ואידי בבית דין לא קשיא כן שקפץ ונשבע כן שלא
קפץ ונשבע ולים אלהלכה פי דלך כקול רב לקולהם[3]) אמליה
ראמי בר חמא ל[רב נחמן מכדי ד]רב דלא סבירא לך משכני
נפשך אדרב למה לך אמליה לתרוצה לדרב בעלמא:
15 ואלוצף אלכׄאמס אן אלכצם אלחאלף ללשריך אלאול
אנמא יברא מן אלשריך אלתאני בימינה ללאול אדא לם
יתבת אלשריך אלתאני בבינה אן אלכצם אלחאלף ליס הו ממן
ת[צ]ח ימינה פאנה אן אתבת עליה בינה אנה כאן חשוד
על השבועה פי וקת ימינה ללשריך אלאול לם יבר בהא
20 מן אלשריך אלתאני ואסתחק עליה אלשריך אלתאני מא ידעיה
עליה מן אלמאל ען נפסה בימינה אדא לם יכן הו איצׄא
חשוד על השבועה ידל עלי דלך קולהם[4]) ושכנגדו
חשוד על השבועה כאיזה צד אחד שבועת העדות
[1 b] ואחד שבועת הפקדון ואפילו שבועת שוא היה אחד מהם
25 משחק בקוביא ומלוה ברבית ומפריח יונים וסוחר שביעית

---

[1]) המלה „מבריה" נכתבה מחוץ לשורה וכפי הנראה נשנית מהדף שלפני זה.
[2]) בבא קמא ק״ו ע״א בשנוי לשון. — [3]) שם. — [4]) משנה שבועות ז׳ ד׳.

החביר והם כתאב אלקסמה (ספר השותפות) וכתאב אלאימאן (ספר השבועות) נזכרים זה אחר זה. הרשימה הזאת נסדרה, כפי הנראה, על הסדר של ה„ספרים" בתוך החבור ומזה אנו למדים שספר השותפות היה בא לפני ספר השבועות. והנה בהכ"י אשר לפנינו העוסק בהלכות שותפות מזכיר המחבר (שורה 67) את ספר השבועות בזה הלשון: וסנהצר שבה דלך פי כתאב אלאימאן בתיסיק אלרחמן (ואנחנו נביא כיוצא בו בספר השבועות בעזרת השם), ודומה לזה שורה 152: ולא נקצד פי כתאבנא הדא אלי ביאן דלך לאנה ממא יליק בכתאב אלאימאן (ואין כונתי בזה הספר — ר"ל ספר השותפות — לבאר את זה מפני שהוא שייך לספר השבועות). הדברים האלה מוכיחים בעליל שהחבור אשר רק חלק קטן ודל ממנו נשאר לפלטה כאוד מוצל מאש בהכ"י שלנו היה מכיל בין יתר ספריו את ספר השותפות וספר השבועות ושספר השותפות היה בא לפני ספר השבועות, הכל בהסכם גמור עם רשימת הספרים אשר שם רשב"ח נקרא עליה בפירוש. נוסף על אלה הדברים ההם מוציאים מידי ספק לודאי את ההשערה שהזכרתי לעיל ע"ד אחדות כל ה„ספרים" הנזכרים ושייכותם לחבור אחד ומבטלים את הטענות שטען כנגדה החכם איזראעלזון.

הנה כי כן הכ"י שלנו מכיל שיורים מספר השותפות (כתאב אלקסמה) לרשב"ח, היינו החלק האחרון של השער הי"ג, השער הי"ד (עיין שורה 80) וכן השער הט"ו (עיין שורה 117) במלואם, וראשית השער הט"ז (שורה 196 והלאה). אין ספק שספר השותפות הוא הוא ספר השותפות שנזכר אצל בעל העטור בשם הרי"ף [1]).

ע"ד נוסחת הגמרא המובאה בהכ"י שלנו ששונה בכמה מקומות מנוסחת הגמרא דנן אין לי צריך להכביר מלים וכבר דנו בענין זה. ר"ל נוסחת התלמוד שהיתה לעיני הגאונים, גדולים וטובים ממנו. אבל על זאת עלי להעיר שבמקום אחד בכ"י (שורה 27) נוסחת המשנה המובאה שם היא הפך מגירסת מתניתין וכבר העיר על כיוצא בו החכם איזראעלזון [2]). ואולם אין לנו רשות לחשוב שהיא שגגה שיצאה מלפני רשב"ח מפני שהגירסא הנ"ל היתה ג"כ לפני אחרים מקדמונינו [3]).

וטרם אשים קנצי למלין אעיר בקצרה ע"ד תכונת עבודתי. את הגוף הערבי הדפסתי ככתבו וכלשונו וכמעט שלא היה צריך תקון כלל, מפני שסגנונו של רשב"ח הוא על טהרת הלשון הערבית וגם הסופר עשה את מעשהו באמונה ורק טעיות מעטות עד מאוד נפלטו מקולמסו. את ההעתקה העברית הצגתי מאחרי הגוף הערבי וציינתי בה את השורות מפני שני טעמים, האחד כדי להקל על קורא ההעתקה את ההשואה עם המקור והשני מפני שעי"ז היתה לאל ידי לקצר את מקומות התלמוד ולבלי להביאם פעם שניה בהעתקתי. הקורא הנבון ימצאם על נקלה בשלמותם בהגוף הערבי.

---

[1]) עיין הרכבי שם הערה 96.

[2]) הקדם שם דף 41

[3]) עיין לקמן הערה לשורה 27.

חבור אחד גדָל־הכמות שהיה כולל את כל ההלכות בשטה מסודרת. שם החבור הזה לא נודע לנו עד עתה בבירור [1]. ואולם מן השיורים שנשארו לנו לפלטה ידוע נדע שהחבור הזה היה נחלק ל„ספרים" (כתאב בערבית), כמו שחלק אח"כ גם הרמב"ם את חבורו הגדול וכנהוג ג"כ אצל חכמי ישמעאל מחברי ספרי ההלכות שלהם, וכל „ספר" ו„ספר" היה נחלק לשערים או פרקים (בערבית „פצל") המתחילים תמיד בזה הנוסח: „ו א ל פ צ ל... א ל ק ו ל פ י..." (והשער — ויבוא אחריו מספר השער — העוסק ב... ויבוא אחריו ענין שהשער עוסק בו) [2]. את כל הסימנים האלה אנו מוצאים בהכ"י שלנו ועל פיהם לבדם יש לנו הרשות ליחסו אל רבינו שמואל.

אולם ליתר תקף ועוז הננו מוצאים חזוק להשערתנו גם ממקום אחר. ברשימת הספרים המיוחסים לרשב"ח שהוציא לאור החכם מרגליות [3], אשר, כפי שהיטיב לראות המו"ל, כוללת רק חלקים של חבורו הגדול על ההלכות [4], שני ה„ספרים" של

---

[1]) כבר הסכינו החכמים לכנות את החבור הזה בשם כ ת א ב א ל ש ר א י ע (ספר המצוות) וכולם סמכו על דברי החכם הרכבי (זכרון לראשונים I הערה 76) המביא שיורים מחבור ההלכות של רשב"ח ובשיורים האלה רומז המחבר אל דבריו בספרו כתאב אלשראיע. אבל מנקודת המבט הזאת צדקה באמת השגת החכם איזראעלזון (הקדם שנת 1909 דף 40 והלאה) האומר שכתאב אלשראיע המובא בשיורי חבור ההלכות אי אפשר שיהיה אחד עם החבור ההוא והנהו בהכרח ספר בפני עצמו והוא הולך ומשער ששמות ספרי ההלכה הרבים המיוחסים לרשב"ח גם הם שמות של ספרים בפני עצמם. אולם כשנעיין בשום לב בדברי רשב"ח המובאים ע"י הח' הרכבי נראה שהמחבר מכנה את ספרו האחר לא בשם כתאב אלשראיע, כי אם בשם כתאב פ י אלשראיע (ר"ל ספר ע ל ד ב ר המצוות) וכנראה מדבריו היה עוסק הספר הזה בתכונת המצות השכליות והשמעיות ושער אחד (בערבית „פצל") משעריו היה עוסק בדבר עשה דוחה לא תעשה ושער אחר היה מבאר את המצות אשר חובתן ביום או בלילה. הנה כי כן נראה שהספר הזה היה עוסק בכללי המצות ולא בפרטיהם. לכן נראה לי (ובעיני קרוב הדבר לודאי) שה„ספר ע"ד המצות" לא היה ספר בפני עצמו כי אם אחד ה„ספרים" (בערבית כ ת א ב) הרבים שנחלק להם החבור הגדול (עיין מה שכתבתי בפנים) ושהמחבר שמו בראש החבור לשמש כעין מבוא, ובזה הופרכו כל ההשגות של החכם איזראעלזון. וכל הערבוביא הזאת לא באה אלא ע"י שמלת כתאב (ספר) משמשת בשתי לשונות, במובן חבור בפני עצמו ובמובן חלק של איזה חבור. ובנוגע להשם „שערים" הנקרא על חבורנו בפי בעלי ההלכה הכותבים עברית נראה לי שהוא העתקה של „פצול" (שערים או פרקים) מפני שכל „ספר" ו„ספר" היה מתחלק לשערים (וכבר ראה החכם הרכבי דבר לאשורו, עיין זכרון לראשונים III דף 5). וטענת החי' איזראעלזון ש„שער" בערבית הוא „באב" ולא „פצל" היא מעין דקדוקי עניות. המעתיקים העברים לא דקדקו כל כך בתרגומם ובכלל השם „שערים" הוא איננו בודאי השם אשר קרא המחבר על ספרו כי אם את אשר הוציאו הקוראים מצורת הספר. קרוב לשער שמפני כמותו הגדולה של הספר (עיין גינצברג Geonica I דף 170) הסופרים לא הרבו להעתיק את כלו כי אם חלקים ממנו והבאים אחרי רשב"ח השתמשו ע"פ הרוב בחלקיו ולא במלואו, ולכן נשכח גם השם הנקרא על הספר בכללו.

[2]) עיין דוגמאות לכל זה בהשיורים שמביא הרכבי שם הערה 76.

[3]) Jewish Quarterly Review XIV 311. ולפי השערת ידידי היקר הח' מארכס הרשימה הזאת היא תכן ענינים של כרך אחד מכרכי החבור שהיה מכיל דיני ממונות.

[4]) ולא על דיני ממונות, בלבד ובזה לא דקדק החכם הנ"ל כהוגן, ועי' ההערה הקודמת.

שיורי ספר השותפות לרבינו שמואל בן חפני.

יוצאים לאור ע״י **ישראל פרידלנדר** (ניו-יארק).

את שיורי ההלכות הנתונים בזה לפני הקורא מצאתי בכ״י ישן נושן בתוך קבוצת הגניזה של הרה״ג הפרופיסור שעכטער הנמצאת בבית מדרש הרבנים בניו־יארק ובטובו הגדול נתן לי הרה״ג הנ״ל מקום להתגדר בה. והנני נותן הודיה על חלקי על אשר נתגלגלה זכות כפולה על ידי, והיא להעלות מתהום הנשיה את מעשה ידי אחד הגאונים הקדמונים שהאיר את עיני אבותינו בדורות שעברו, ולהקדישו לאחד הגדולים אשר בארץ המה המאיר את עיני הגולה בדורנו אנו, איש אשר מבלעדי תורתו וחכמתו המתנוצצות כאבני נזר על ראשו בו חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו, אוהב את המקום אוהב את הבריות, ואני תפלה שיקבל ברצון את מנחתי זאת בין מנחות יתר תלמידיו ומעריציו המכירים את גדולת תורתו וחכמתו ומוקירים את נועם מדותיו ויקרת נשמתו.

הכ״י אשר דברי מוסבים עליו מכיל חמשה עלים כתובים פנים ואחור, ארכם תשעה צאָלל ורחבם שבעה צאָלל וחצי, וכפי הנראה הוא חלק קטן שנשאר לפלטה מספר שלם ועוד נכרים בו עקבות מעשה ידי הכורך. האותיות עתיקות הן בצורתן והן גדולות וברורות מעשה ידי סופר מהיר, אבל הדיו כהה מרוב ימים עד כי במקומות רבים השאיר רק רשמים רסים שאי אפשר להכירם אלא ע״י אומדנא והשערה. מצב הניר הוא בטוב אבל באיזה מקומות נקרע קרעים קטנים. אך ברובם היתה לאל ידי למלאות את החסרון ע״י המשך הענין, ואת האותיות או המלים שהוספתי באופן כזה הסגרתי באריחים.

שם המחבר לא נזכר בשום מקום בהכ״י שלנו, ובכ״ז הרהבתי בנפשי עוז להציג את שם רבינו שמואל בן חפני בראש מאמרי מפני שאם אין זכר מפורש לדבר ראיה לדבר, והראיות אשר עליהן תמכתי יתדותי הן אלה. מיום שנתגלו לעינינו שפוני טמוני חול של הגניזה הולכים ורבים שמות הספרים אשר שם רבינו שמואל בן חפני נקרא עליהם עד כי מספרם גדול עד מאוד. [1]) וכבר שערו איזה חכמים שרוב השמות האלה אינם שמות ספרים מיוחדים העומדים ברשות עצמם כי אם שמות חלקים של

---

[1]) עיין ע״ד ספרי רשב״ח הח׳ פאזנאנסקי Zur jüdisch-arabischen Literatur, דף 55 ואת המחברים הנזכרים שם. ועיין ג״כ הח׳ גינצברג Geonica חלק א׳ דף 170.

לא פרשה ישיבה מהם" (יומא כ"ח:) ואימתי פסקה ישיבה מא"י ומבבל גם יחד מבלי היות עוד מושב איתן לה בספרד צרפת ואשכנז כאשר היה אחרי כן? הוה אומר בדורות רבנן סבוראי שהם ימי מלכי פרס האחרונים. בא"י כבר בטלה הסנהדרין והנשיאות בשנת 4119, אולם עוד היתה פלטה גדולה לתורה כמאה שנה בבבל. אך המעוז הזה שֻׁדד למימי גזרות פירוז רשיעא 4230 ושערוריות רבות ורעות התרגשו לבוא בימי מַצדק האמגושי עד כי בטלו המתיבות „בשני שמד וצרות" שלא היו יכולים „למקבע פרקי ואותובי מתיבתא", עד אשר החלו הסדרים לשוב למקומם בימי רב חנן מאשקיא בשנת 4349. ובעצם ימי הרעה בבבל, עלו צרות ישראל בממלכת בִּזַנְתִּי, שמדינת ארץ ישראל בכללה, למעלה ראש. כי גזר יוסטיניאן לבלתי למוד עוד את המשנה ואת התלמוד, מלבד גזרות קשות אחרות בדבר קביעות הפסח ואסור קריאת שמע בבתי כנסיות. ימים רעים לנשמת ישראל לאמר לתורה, כימים ההם אשר רמה קרן הכנסיה הנוצרית בְּקֵסָרוֹת בזנתי לבלי חוק לא היו עוד, אז נסתרה כל דרך מעין בשר, למלט את התורה מכף צורריה, בהיות דת הנוצרית האויבת הכבושה הולכת וכובשת כל הגוים וכל הארצות לפניה, עד אשר העמיד ה' מעצור בפניה ובפני מזמות לבה, בבוא הערבים מירכתי נגב לשית לה מורה ולהשפיל מעט את גאותה. ודאגת ראשי העם לתורת אלהיהם, בימים הרעים ההם שהחלו להיות בדורות הסבוראים, כי לא תפוג מישראל, באין אומר השב, היא נתנה את דברי התאניה בפי המשורר היקר והנעלה הזה.

את תרומת ידי זאת, אשר הרימותי לאוצר ספרותנו העבריה, הנני מגיש כמנחה טהורה, אל רבנו הגדול ביום מלאת לו שבעים שנה, אל כבוד אלופי ומיודעי הגאון בתורה, הגאון במדע והגאון בנעימות ומדות טובות, רבנא דוד ד"ר האפפמאנן שליט"א אשר העשיר את ספרות תורתנו עשר רב מאד. יאריך ה' את ימיו, ויזכהו עוד להפיץ מעינותיו חוצה עד מאה ועשרים שנה כברכה אשר ירחש לו לב אוהבו מוקירו ומעריצו

זאב יעבץ.

„ויאתיו" למוספי הימים ההם. ואולי גם תחנון והוא רחום לשני וחמישי אשר לשונו פשוטה ונקיה מאד, ושהאגדה הארמית המספרת על תחנון זה נפלאות, שגם היא קדמונית תעיד מאליה על יושני, ועוד רבים כאלה עתיקים הם מאד. כל חוקר נבון דבר אשר חננו ה׳ עין בוחנת, יכיר בסקירה ראשונה, כי כל יצירות אלה וכיוצא בהן אינן מאיחרות מימי רבנן סבוראי ואולי ילידי דורות האמוראים הן. כי „אתה כוננת" לספרדים ודאי קודם היא ליוסי בן יוסי. ועקר סליחות „אתה מבין תעלומות לב" הנאמרת בערבית יה״כ היא לפי גירסת הרא״ש (רא״ש יומא פרק ח׳ סימן י״ט) מעשה ידי האמורא הגדול שמואל חברו של רב. ובכן קרוב הדבר מאד כי רבים מן הפיוטים האלה הפשוטים במליצתם והטהורים בלשונם הצחה כעין הבדולח, מימי חכמי התלמוד שבא״י ובבבל או הדורות הראשונים התכופים להם הם. ומי יודע כמה מן המחמדים האלה אבדו ואינם וכמה מהם עוד קבורים בגניזות ועתידים להקיץ לתחיה.

ובכן מסתבר הדבר מאד כי יוסי בן יוסי אשר לנו הוא ר א ש ו ן לכל הפיטנים הידועים בכללם, א ח ר ו ן הוא לפי דברינו לפיטנים הקדמונים שעמדו לנו בדורות הראשונים. והחלוץ הראשון הנוסע לפני קהל הפיטנים הישנים מהם בדרך מליצתם, שנתיהדה לכל הפיוטים, הוא ינאי רבו של הקליר אשר עליהם אנחנו מדברים ברחבה בחלק ט לספרנו.

למען הַצֵּב גבול לאחרית ימי הפיטנים האלמונים יש לנו לקבוע וליחד היטב את דורו של יוסי בן יוסי שאולי היא האחרון שבהם. יהנה מלבד כי הכרענו בחלק הנזכר לספרנו, בראיות ברורות, כי ימי חייו חלו להיות בארץ ישראל, בדורות רבנן סבוראי, עולה דבר זה גם מן הקול העולה מתוך פיוטיו. הנה כל אזן בוחנת תקשיב מתוך דברי המשורר הגדול הזה, את קול אנחתו על התורה ההולכת ומשתכחת מישראל: „בבקשו דת ואמת במשכנותי ואין קול" (אנוסה ג׳) „ישובב לי כקדם דת מורשה (יש) „הושע אשר לא תשכח עדות" (ה) „צור חקים מני לבל יעופו כנשר" (צ׳) ולרגלי מעוט תלמיד תורה, הולכת האומה ומתרוקנת מבני עליה: „ראה עמידתני לפניך דלים ורקים" (אמנם ב׳) הורקנו והצגנו כקיש מרגן" (ה) „תרא כי אין איש" (ת) יצגתי על גחלי ריקה" (אפחד י׳) „זכיתי לבי מי יוכל ישיח" (אמנם ז) „גבירות אין בנו אשר בם נבוא" (ג׳) „בבואי למשפט כמי אישען (אפחד כ), והנה אמרי נואש כאלה, על בטול תורה ועל מעוט לומדיה, המוצאים את בני מינם בשעור מרובה בפיוטים שאחרי העבודה שגם הם לפי דעתנו ליוסי בן יוסי, אינם מצויים בשאר הפיוטים. כי בכל היות מצב האומה רעוע ומסוכן, היה מעמד התורה איתן בכל הדורות ובכל הארצות, כדברי רבותינו „ישראל בכל מקום שגלו שכינה עמהן" (מגלה כ״ח:) „ומימיהן של אבותינו

בס׳ אור זרוע סוף הלכות ר״ה, עקרו הוא שקרא „ונתנה תוקף" לפני מותו, אבל המסופר כי ר׳ אמנון חברו לפני מותו ואח״כ בא בחלום לאוהביו וילמד להם פיוט זה בעל פה, אינו אלא שמועה שנתחדשה בפי האומה. וגם מפי אלופי ומיודעי פרופ׳ ר״א ברלינר שליט״א שמעתי כי יש לו ראיות מוכיחות כי נתחבר פיוט זה דורות רבים לפני דורו של ר׳ אמנון ז״ל.

הנאמרים לאשכנזים ביה״כ אחרי העבודה, ליוסי בן יוסי הס. ומלבד נקיון לשונם וקצור חרוזיהם המופלג, הדומים לאלה של פיוטי סדר תקיעות וא״כ לצרפתים ולשאר פיוטי יב״י, הנה מצאנו מליצות הדומות בעצם ענינן ובגופי מלותיהן בפיוטים שאחרי העבודה ובפיוטי יוסי בן יוסי הנקובים:

פיוטים שאחרי העבודה	פיוטי יוסי בן יוסי
1 ולא מלאו ספק (ומעת חסרנו[1]) ע׳)	1 לא מלאו ספק (אמנם אשמינו ג׳)
2 נדמינו ככלי ריק (תנות צרות נ׳)	2 ראה עמידתנו דלים ורקים (ב׳)
3 זכור שַׁחתה לא תשכח עדות מפי זרעו (אל תעש עמנו כלה ז׳)	3 הושע אשר לא תשכח עדות ומפי זרעו וכו׳ (אנוסה ה׳)
4 מגר עם לא ידעוך (אל תעש וכו׳ מ׳)	4 לא מְגָרָה (אהללה מ׳) ומִגרום (נ׳)
5 מה נדבר ומה נצטדק ומה נענה (ומרוב עונינו)	5 ומה נדבר ומה נצטדק ומה נאמר (אמנם ו׳)

גם השֶׁבח נקי הלשון והנמרץ בחרוזיו הנאמר בג׳ רגלים: „אל נא לעולם תערץ״ דומה מאד במליצותיו למליצות יוסי בן יוסי כעדות מקבילות אלה

אל נא	פיוטי יוסי בן יוסי
1 ולעולם תקדש ולעולמי עולמים תמלוך ותתנשא	1 קדוש יבא בם לעולמים ואז ישאו ראיש בחדשו מלוכה (אהללה ק׳)
2 מלכות נצח	2 תקרא נצח יחיד במלוכה (אהללה ת׳)
3 נוראותיו[2]) שיחו	3 שיחו מזמות אֵל (אפחד ס׳)
4 ספרו עֻזו	4 אשירה עזו אספרה כבודו (אהללה א׳)
5 ספרו עזו פארוהו צבאיו	5 בעזו נצח אשנן כי צבאו אני (ב׳)
6 קדשוהו רוממוהו	5 גדלוהו אתי ונרוממנהו יחד (ג׳)
7 רון שיר ושבח	7 רננות מפי יצוריו —— ממים ישא שיר מתהומות שבח (אזכיר א׳)

כשם שהיו ליוסי בן יוסי, לדעתנו, גם פיוטים אחרים, בלעדי אלה שנקראו מעולם על שמו, כך היו בדורותיו פיטנים אחרים שסגנונם דומה לסגנוני הנקי והנמרץ. „היום הרת עולם״ ו„ארשת שפתנו״ למוספי ר״ה „אתה הוא אלהינו בשמים ובארץ״ לשחרית ר״ה ויה״כ „ואז שש מאות ושלש עשרה מצות״ למוסף חג השבועות כלם הם יצירי מלאכה עתיקה מאד. ולדעתנו הפיוט ו„נתנה תקף״ לקדושת מוספי ר״ה ויה״כ, הנאדר מאד בחזיונו והמופלג בנקיון לשונו, קדמוני הוא מאד[3]), וכמהו גם

---

[1]) „ומעת חסרנו״ דבור המתחיל הוא לפרק ראשון של פיוטים שאחרי עבודה הוא. וכל הרשימות הבאות אחרי כן דבורים מתחילים הן לפרקי פיוטים אלה.

[2]) מליצת „נוראות״ שגורה היא בפי יוסי בן יוסי: „עשה לך בציון שם נוראות״ (אהללה ע׳) „תלמד עזוז נוראותיו״ (אזכיר א׳).

[3]) ועל כרחנו המאורע שיש בו ממש שבמעשה ר׳ אמנון ז״ל חרשום במחזורים והמסופר

	סדר תקיעות		אזכיר גבורות		אמנם אשמינו
	דברו תמונה לא ראינו זולתי קול (אנוסה ז׳, ח׳)				
3		3	מי יוכל שיח (אפחד ג׳)	3	מי יוכל שיח (ז)
4	קדם בנתה לדורת וכו׳ קחת דור מאלף אמריך הנחלתם (אפחד ק׳)	4	אז קדם לאלף דור עלתה במהשבת, ממנה (תבונת) [תָּכְנִית] מלאכת התבנית (א)		
5	טפשו בני כנען (אהללה ט׳)	5	טפש דורו וצור לא הכיר (ט)		
6	וראה שה מוריה (אנוסה ד׳) — כנוי ליצחק —	6	טנא בִּכּוּרים למנחה הוביל אב (ט) — כנוי ליצחק —		
7	תַּתָּ (אפחד ר׳ אנוסה ע׳)			7	תַּתָּה (ס)
8	סלה ישימני כחותם על לב (אנוסה כ׳)			8	כחותם על לב ישמתנו (כ)

מן המקבילות האלה ומאלה שבגוף ספרנו (תולדות ישראל חלק ט׳) שבקרוב יצא אי״ה לאור יתברר כי ארבעת הפיוטים האלה: אזכיר, אתה כוננת לצרפתים אמנם אשמינו וסדר תקיעות בשלשה פרקיו למו״ש: אהללה, אפחד, אנוסה, יצירי יוצר אחד הם אשר רוח אחת דוברת מכלם. ויש לדעת כי ראשית פיוט „אהללה" ומבוא יקר לכל סדר התקיעות הוא „אוחילה"[1]). ולסליחת „אמנם אשמינו" יחשבו גם חרוזי „דרכך אלהינו" ו„למענך אלהינו" החוזרים שם בין בית לבית. ועל פיוט אוחילה כי הוא אבר חשוב מגוף פיוט אהללה, ואח כשר לשאר פיוטי יוסי בן יוסי, תעדנה מקבילות אלה

1	אחלה פניו (אוחילה)	1	אחלה לרחום (אפחד ב׳)
2	אשירה עֻזו (שם)	2	אשירה עזו (אהללה א׳)
3	אביעה רננות (שם)	3	אשר לו רננות (אזכיר א׳)
4	אביעה רננות בעד מפעליו (שם)	4	אישנב לפועל אשר שח ופעל (אהללה ב׳)

אך קרוב הוא בעינינו, כי לא הפיוטים האלה לבדם ליוסי בן יוסי, וכי פַּיְטן זה לא יחיד הוא בדורותיו בסגנונו המנוקה מאד. וכמעט ברור הוא כי הפיוטים בעלי החרוזים הקצרים, המסודרים בסדר אלפא ביתא שונים. א״ב, א״ת ב״ש ותשר״ק,

[1]) ומה שקראו הראשונים לפיוטי מלכיות זכרונות ושופרות של יוסי בן יוסי „אהללה" ולא „אוחילה" הוא מפני שהפוסקים הכניסו את חרוזי „אוחילה" שלפני „אהללה" גם אל תפלת היחיד (רמב״ם כדר תפלות כל השנה).

	אתה כוננת לספרדים	אתה כוננת לצרפתים	אזכיר גבורות
		משכה כשור לטבח להניא צִוֵּי (ט)	להניא אומֶר ולשוב לעפר (ה)
20		הערמו בנבלות וכִסו בנובלת (ט)	הערמו וכָסו בעלה נובלת (ה)
21		יצרו הורגל לתאוַת רבעו (י)	וְיוצר החיש תאוַת יצורו והרגיל עורו לרבע תשוקתו (ו)
22		ושלחה עֲוִילֶיהָ להיות עובד ורועה (י)	וילדה ובִכרה משדד תלמי אדמה והוסיפה שנית והבריכה ושלחה עֲוִיל תומך שבט ורועה עדרים (ו)
23		ענשתו בנָע ונָד בהתוַדותו אות לו חַקֹּתָ (כ)	ונענש בנע ונד ונתוַדה ——ונתן לו אות (ו)
24		להמיר כבודך ולקרוא בשם אליל (ל)	להמיר בשם אליל שם אל אחד (ז)
25	והפריתם בטובך—— ויאמר לאל סור (ו)	שמנו עשתו ויאמרו לאל סור (ל)	ומרוב כל טוב אמרו לאל סור (ז)
26		מלאת חפצם בהלעיגך למו (מ)	מליץ ללצים חפצם השלים (ח)
27	יחיד אב המון פתאום ככוכב זרח מאור כשדים האיר בחשך (י)	גר ערוך בתוהו ואב המון נודע (נ)	

קצת מקבילות לסדר תקיעות של יוסי בן יוסי אל פיוטיו האחרים.

	סדר תקיעות	אזכיר גבורות	אמנם אשמינו
1	אביעה רננות בעד מפעליו (אוחילה)	אשר לו רננות מפי יצוריו (א)	
2	זכר דודי למטה אדיר במרום, מלוא כל הארץ כבודו למעלה קוראים בקול, חֲיָלֵי מים, אשר בם שבילו,	ממעלה וממטה ישא תהלה, אל אחד בארץ קדוש בשמים ממים ישא שיר אדיר במרום (א)	

	אתה כוננת לספרדים	אתה כוננת לצרפתים	אזכיר גבורות
7		גדרת רקיע וכמסת חֲצִי מים (ג)	ברחף רוח בין שחקים למים שת תקרה בתָּוֶך שאת חצי מדורים[1] (ב)
8		ומפירותם עבים יחשורו (ג)	בם יִוָּדַע פלאי, לפועל בטוב חשרת פרי פלג מלא מים (ב)
9		גם מרורת אש לשונאיך הִסַּקְתָּ (ג)	השיק עלוקה תפתה לבלי חוק (ב)
10		דמות זיו אדמה יעצת לגלות (ג)	גלה אדמה לעבודת אנוש (ג)
11		ולקרוע מי שעל (ו)	עד נאמן בית יעשם גזרים (ג)
12		להדמים מאורות (ו)	עד משרת אהל ידמימם בעמק (ג)
13		ובהערך נחת שלחן ודשן ותשקוד להזמין אורח (ו)	— ושלחן ערוך ואין מי ידושן. דבר בלבו מי יסור הנה לטבח הטבוח ויין המסוך (ד)
14		ולהרדותו במעשה ידיך היות כאלהים וכו׳ (ו)	דִּבְרִי אם יעש יהי כאלהים (ד)
15	גולם תבניתך מן האדמה יצרת (ג)	זכרון גלמו מחומר קרצת רקמתו בסתר בצלם חזיונך (ז)	דמהו בצלם חקקו בתבנית.
16		בפז ואבן יקרה יצועו יִפִּיתָ (ז)	יִפה יצועו בפז ואבן יקרה מסוכתו (ד)
17		מלאתו רוח תבונה לכלול שמות לכל מפעליך (ז)	המשילו בצדיק מושל לכלכל שמות לאל ומפעליו (ה)
18		חדל מעץ הדעת פן תנקש ומעץ תנובה תמלא בטנך (ח)	הזהירו על עץ הדעת פן ינקש במאכל תאוה (ה)
19		— רמש השיאה	השיאפותה זוחל עפר

1) כנוי למים (ישע׳ מ׳, י״ב).

טעמנו מתוקנת ונמרצת ממנה. הן אמנם יפלא בעינינו מאד למה חבר הפיטן האחד את סדר העבודה שהוא אחד במקורו ובעצם ענינו בשני נוסחות שונות במדת גדלם ובתכונת בנְיָנם. אך אין כח בפלא הזה להוציא את המולדת המשותפת של שתי האחיות הדומות זו לזו והמעידות זו על זו, מידי וַדָּאָן המוכרע מתוכו כי שתיהן בנות אב אחד הן, כאשר תיכחנה המערכות המקבילות, המסודרות בזה עד אות נ׳ מ„אתה כוננת" לצרפתים, עד כמה דומות בכל מליצותיהן החיצונות וכוונותיהן הפנימיות עבודת אתה כוננת לצרפתים ועבודת „אזכיר גבורות" וכמה מעטים דמיונות שתיהן לעבודת אתה כוננת לספרדים, שנתחברה לפני יוסי בן יוסי, עד כי תחת שבע ועשרים מקבילות של א״כ הצרפתי ו„אזכיר" שיש רק עד אות נ׳, אין שם בלתי אם חמש מקבילות להן ולא״כ הספרדי. אח״כ תבאנה מעט מקבילות של „אהללה" — לאמר של פיוטי מלכיות זכרונות ושופרות של יב״י — ושל אזכיר. מלבד אלה נביא אי״ה מקבילות לכל פיוטי יב״י בחלק ט׳ של ספרנו תולדות ישראל אשר יצא לאור בקרוב ברצות ה׳.

אתה כוננת לספרדים	אתה כוננת לצרפתים	אזכיר גבורות
1. אתה כוננת עולם מראש (א)	1 אתה כוננת עולם ברב חסד (א)	
	2 באור דת שעשעת ואצלך שחקה אמרת לתתה מרפא לכל אנוש טרם (פעלנו) [פעַלְתּוֹ] חייו הכינות (א)	2 אמון שחקו דת שעשועיו והיא הגיונו עד עמוד סגולה אז קדם לאלף דור וכו׳ (א)
	3 אתה כוננת עולם וכו׳ אשר לא ימוט מֵעֲוֹן יצורים ולא ימעד מכבד פשע חטאים (א)	3 בל יצען ובל יסע יתדותיו וכו׳ בל ימוטו ובל ימעדו מכוניה (ב)
	4 בנת לקרות ארץ וכו׳ בתוהו ובסערה יסודיה תלית (ב)	4 בֵּירר על מים עמודי חלד ושנס מתניה בתוהו ובסערה (ב)
5 גרשת אופל והצבת נוגה (ג)	5 גרשת אפל ותקרא אור (ג)	5 בוהו ואפלה כסו פני ארץ ותבהיק אור מאור פני מלך (ב)
	6 גבול להם שמת ופור בינותם לבל יגרעון חוק ולבל ישנו סדר (ג)	6 ביהק נוגה ליום צאת אדם לפועל ושת חשך לאישון לרמוס חיתו יער (ב)

בן יוסי הוא הראשון לפיטנים הידועים, אשר שמו נקרא על פיוטים ידועים ונהוגים בקהלות ישראל: בעל העטור שהיה בדור הרמב"ם ז"ל, מזכיר בספר הדברות שעודנו בכ"י : „ויוסי בן יוסי דתקן אהללה אמר וכו'" ועוד הזכיר שם „כגון אתה כוננת דיוסי בן יוסי" (עמודי עבודה לרא"ל לאנדסהוט ח"א 85). וגם הריטב"א מזכיר בחדושיו למס' יומא פ' הוציאו לו כי „אתה כוננת" ליוסי בן יוסי הוא (שם) ומרן ב"י כותב „והסדר הפשוט לקרות בני ספרד הוא סדר אתה כוננת שיסד יוסי בן יוסי כהן גדול[1]" (ב"י טא"ח תרכ"א). מלבד שני פיוטים אלה: „אתה כוננת" ו„אהללה" יש בידנו עוד פיוט אחד „אמנם אשמינו עצמו מספר" לערבית יה"כ במחזור רעדעלהיים שהוא ליוסי בן יוסי (עמודי עבודה שם וצונץ Synag. Poes. 163). אולם על פיוט „אתה כוננת" הביא הרב ר' ישראל קמחי בספרו עבודת ישראל שעודנו בכת"י לאמר: „בסדר רב סעדיה כתוב כי סדר עבודה חבירוהו החכמים הקדמונים וכתב סדר עבודה אחר שהוא ליוסי בן יוסי שמתחיל [אזכור] גבורות אלוה נאדרי" (מובא בס' עמודי עבודה ח"א 86). ובכן ידענו כי לפי דברי רס"ג סִדר יוסי בן יוסי את עבודת „אזכיר גבורות" המודפסת כיום בס' „קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים ח"ב 1. ובכן נוסף על הפיוטים הנזכרים ליוסי בן יוסי עוד אחד, אפס כי לעומתו נגרע מפיוטיו סדר אתה אתה כוננת, אשר בתוך כדי דבור המיחד את פיוט „אזכיר גבורות" ליוסי בן יוסי מוציא רס"ג מרשותו של יוסי בן יוסי את סדר „אתה כוננת" ומיחסו אל „החכמים הקדמונים" שהם אחרים, ולא יב"י הנזכר עמהם בנשימה אחת. כך דומה הדבר. אך מה יפלא בעינינו לשמוע כי דברי רס"ג המפקיע את אתה כוננת מיב"י ודברי בעל העטור והריטב"א המיחדים אותו ליב"י אינם סותרים אלה לאלה כלל, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי שני „אתה כוננת" שונים מאד זה מזה, נתחברו בזמנים שונים. „אתה כוננת עולם מראש יסדת הכל וכו'" הוא באמת „סדר עבודה [אשר] חברוהו החכמים הקדמונים לדורו של יוסי בן יוסי אבל יש עוד סדר עבודה אשר זאת היא תחלת דבריו „אתה כוננת עולם ברב חסד וכו יתנהג עד קץ הימים" (מודפס בס' קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים ח"ב 111) שהיה נוהג בצרפת במקומו של ריש"י ושל רבנו תם ועודנו נוהג עד היום בשלוש קהלות באיטליא Fossano, Osti, Moncolvo אשר שמה הביאוהו גולי צרפת שנתישבו שם, ועי"ש שלש קהלות אלה יקראוהו נוסח אפ"ם (ע' דברי שד"ל שם 107—108) ואתה כוננת זה, יען כי צרפתי הוא, היה שגור בפי חכמי צרפת, עד כי בעלי התוספות הביאו שני חרוזים כסולים ממנו: קדושת בגדי זהב וכו' עם מוספי יום" (תוס' ישנים יומא ע':) שהם באות ש' של אלפא ביתא שני בעבודה זו (קובץ מ"י ג"ק 116). ועבודה זאת ודאי ליוסי בן יוסי היא, כי דומה היא כמעט בכל חרוז וחרוז לעבודת „אזכיר גבורות אלוה נאדרי" כשתי אחיות תאומות, אלא שעבודת „אזכיר" היא גדולה ועבודת אתה כוננת הצרפתית קטנה ממנה, ולפי

[1]) מליצת כהן גדול במקום זה אינה אלא שם כבוד לכהן חשוב, כמו מליצת „מתתיהו כהן גדול" ב„על הנסים" שאינה שם אלא כנוי של כבוד למתתיהו הכהן שכהן גדול לא היה מעולם.

הוא הסיום התכוף לי״ג מדות. ואין ספק שכל הפיוטים האלה וגם פתיחת י״ג מדות „אל מלך יושב" כבר היו קבועים ונהוגים בימי רבנן סבוראי ואולי עוד לפניהם. והפיוטים הארמים „רחמנא דעני לעניי ענינא" „מחי ומסי" „מרן דבשמיא" א׳ „מרן דבשמיא" ב׳, שבסוף הסליחות ושלא הותקנו בלשון הארמית אלא לצורך המון העם הבקי בה יותר מלשון הקדש, אין טעם ומקום לחבורם בלתי אם לפני בוא הערבים לא״י ולבבל, שאז דברו עוד אבותינו שם ארמית, לא כן אחרי בוא הערבים שמה, כי אז החליפו את הארמית בערבית, וימי רבנן סבוראי הלא היו הדורות האחרונים לפני בוא הערבים שמה. גם פתיחת „כי על רחמיך הרבים אנו בטוחים" עתיקה היא מאד ומגעת לפי הטעם הפשוט והתמים העולה ממנה, אל ימי סבוראי, ואולי לדורות קודמים להם עוד, ומליצת אתה הוא שירדת וכו׳ והראת דרכי טובך למשה עבדך וארחות חסדיך גלית לו והודעתו וכו׳" דומה היא ברוחה וטעמה למליצת „איתן וכו׳ ג ל ה לכל יציר ד ר ך ללכת בה" שבפיוט „איתן למד דעת" שנתחבר בימי רבנן דהוראה.

כל הפיוטים שנזכרו פה, מלבד „באו רוב שלישיה" שבגמרה, לא נדע ליחד עליהם את שם מחולליהם. אך כנגדם יש לנו פיוטים אחרים שגם הם קדמונים וששם בעליהם נקרא עליהם. רב סעדיה גאון קרא בשֵם בהקדמתו לאגרון את „המשוררים הקדמונים יוסי בן יוסי וינאי ואלעזר ויהושע ופינחס" (זכרון לראשונים ח״ה ג׳) ויבדילם מן „המשוררים הקרובים אלינו [בזמן]" (שם) ומלת אלינו חוזרת על רס״ג עצמו. וברור הדבר כי משוררי שנים או שלשה דורות שלפני שנת 4672 שנת הכָּתב ס׳ האגרון ודאי על המשוררים הקרובים אליו יחשבו, אמור מעתה כי חמשת המשוררים הנקובים לו בשמותם, שלהם הוא קורא הקדמונים, קדמו לו כמה מאות שנים. וחמשה אלה או לכל הפחות שלשת הראשונים שבהם משוררי קדש היו, הנקראים בפינו פיטנים, ואלעזר השלישי שבהם הוא ר״א הקליר המשובח מאד בפי רס״ג[1]), הנותן את חלקו עם „המשוררים החשובים" (זכרון לראשונים שם ק״י) וינאי הוא רבו של הקליר ויוסי בן יוסי קודם לינאי. ועל זמנו של ינאי בכללו, נדע לעמוד מתוך דברי קרקסני הקראי, המודיע כי ענן אבי הקראים שם „חזנות ינאי" למקור לדבר אחד מדבריו (קרקסני מובא במאמר לקורות הכִּתות בסוף ח״ג של דברי ימי ישראל שפר 503 .506). ואם ענן שעקר מעשיו חל להיות בשנת 4621, כבר מצא את חזנות ינאי מפורסמת ונהוגה בבבל, אין זאת כי קדם ינאי כמה וכמה דורות לזמן ההוא. אך ינאי ור״א הקליר תכופים היו זה לזה, כי רב ותלמידו היו שניהם כמבואר במקום אחר. אולם יוסי בן יוסי הקודם לינאי בדברי רב סעדיה, אין שום דבר מכריענו להחליט כי רבו של ינאי היה; ואפשר כי דורות רבים עברו בין זה לזה. הפיטן הנכבד הזה יוסי

[1]) רס״ג מביא בפירושו לס׳ יצירה לדוגמה ללשון נופל על לשון את מליצת מאמר הקליר „לסוככי למסכי לנַסכי בנסכי בנסיכת קדוש" שבקרובות יום ב׳ לסכות ומביא עוד ממנו בפירושו לויקרא כ״ה, כ״ט את מאמר הקליר בקינתו לט״ב „אם תאמרנה זו לזו תני את בנך והוא חבוי מנותח נתחים" (זכרון לראשונים ח״ה צ״ז).

(אמונות ודעות שם), שסתמם הם כמה וכמה אחרים מבלעדי שלושת המפורשים. ומר רב שר שלום גאון שקדמה מיתתו גם למיתת רב סעדי" תשע ושבעים שנה, מלבד שהוא מזכיר „סליחות", הוא מדבר על הפיוטים כעל דבר קבוע המסודר ובא מדורות קדמונים: „יחזור ש"צ ואומר סדר ראשון פ י ו ט וכו'" (תה"ג חמדה גנוזה ק"ס) „ברכה שלישית פ י ו ט י ם" (שם) ורב נטרונאי גאון, בן דורו של מר רב שר שלום ורבו של רב עמרם, מספר על דבר סדר סליחות יה"כ „ומנהג של ישיבה בשחרית אומר חמש ובמוסף שבע במנחה ובנעילה שלש שלש ואם יש פנאי אומר חמש" (סדר רב עמרם ד' ווארשא מ"ח) סליחות אלה שהיו נאמרות במספר קבוע, לא נתפרשו שם בשמותיהן. ואם כן הדעת נותנת כי רבות ושונות היו וכל ש"צ היה בורר לו את היפות בעיניו, כעדות לשון רב עמרם ז"ל בדף ההוא „ויש צ אומר מגן וזכרנו, מחיה ומי כמוך, ואם ר צ ה לומר קרובה א ו מ ר וכו'" (שם) ובכן היתה דבר אמירת הקרובה ובחירתה, תלויה בדעת שליח צבור, ועוד יותר מפורש דבר זה בדברי רב עמרם אלה: „ואומר [ש"צ] בהללו ג' ברכות כל מה ש י ר צ ה ולא דבר קצוב הוא ולא חובה הוא אלא כמו ש י ר צ ה ש"צ ל ה ר ב ו ת א ו ל ה מ ע י ט" (שם). עוד מצאנו „ורבנו גרשום ז"ל השיב בשם רב נ ט ר ו נ א י גאון ז"ל שאומר פיוטים באבות ובגבורות ובכל תפלה ותפלה של כל רגל ורגל מעניני וכו'" (שבלי הלקט סמן י"א), ובכן שומעים אנחנו מדברי מר רב שר שלום ורב נטרונאי, רב עמרם ורב סעדיה, רב שרירא ורב האי כי רבים היו הפיוטים בימי הגאונים וכי כבר בזמנם קדמונים היו.

כל הדברים האלה ימלאו את ידנו לתור, ויאירו את עינינו להכיר, גם את הפיוטים הקדמונים שלא זכרו אותם הראשונים. המאמרים הקצרים מאד כגון „חטאנו צורנו" „חי וקים" „תושגב לבדך" „ובכן לך תעלה קדושה" ואולי גם „אור עולם באוצר חיים" ודאי עתיקים שבעתיקים הם. אך לא נופלים מהם ביושנם גם פיוטים ארוכים מהם כגון וידוי „אשמנו מכל עם בושנו מכל דור" וסליחת „אנשי אמנה אבדו" שחרוזיהם דומים בסדר אלפא ביתא ובמספר תבותיהם לעקדת „איתן למד דעת" ומלבד הפיוטים האלה בעלי החרוזים והמקבילים, אין ספק בידינו כי האלפא ביתין הפשוטים כגון „למען אמתך" שבסליחות ובהושענא קדמונים מאד. ועוד קדמות גדולה מזאת נִכֶּרֶת בתפלת „מי שענה" שבסוף סליחות שמקורה הראשון הוא בסדרי תעניות שנהגו עוד בפני הבית (משנת תענית ב', ד') ותפלת „עננו ה' עננו, שאומרים בסוף הסליחות" (רש"י ד"ה „רב יהודה אמר" תעני' י"ד.) שהיא ההתרעה הקדמונית לדעת רש"י (שם). וגם פתיחת „לך ה' הצדקה" ופתיחת „הנשמה לך" לסליחות כבר נזכרות הן בעקרי דבריהן בסדר רב עמרם בדברים אלה: „ובהתחלת סליחות הרבה מנהגות, יש שמתחילין: לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך; ויש שמתחילין „אתאנו על שמך; ויש שמתחילין כך: אבינו מלכנו אבינו אתה א"מ רחם עלינו, סלח לנו אבינו כי חטאנו סלח לנו מלכנו כי פשענו כי אתה ה' טוב וסלח ורב חסד לכל קוראיך" (סרע"ג ד' ווארשא ל"ד). ופסקת „לא בחסד" היא בפתיחת „לך ה' הצדקה" ופסקת „אתאנו על שמך" תכופה היא לפסקת „הנשמה לך" ו„סלח לנו אבינו עד לכל קוראיך"

דומים עין בעין בקצורם ובמִלואם הפנימי לתפלת „הבינני" של מר שמואל ולתפלת „ותודיענו" של רב ושמואל.

ורבותינו הגאונים הודיעו לנו זמן חבור פיוט אחד אשר ממנו נוכל להקיש על הדומים לו. הנה מהרי"ל ז"ל כותב „והגאונים כתבו דעקדה ראשונה היא: איתן למד דעת בטרם ידעוך כל והיא מימיהם דרבנן דהוראה" (פסק גזרת תענית בימי מלחמת הוסיטן בכ"י שבידי שד"ל מודפס בס' הליכות קדם 83). ודבר זה מפורש לרב שרירא ורב האי ז"ל הקוראים לפיוט זה „ראשון" בתשובתם לראשי קהל פאס בדבר סדרי תעניות: „— אלא מיהו מימר ר א ש ו ן דהוה מתמר מיומי ד ר ב נ ן דהוראה הדין רישי': איתן למד דעת בטרם ידעתיך כי (?) גלה דרך לכל יציר ללכת בה הובחן מעשרים — ועמד בכל הנסיון" (תה"ג חמדה גנוזה ד' ירושלם) קס"א ובגרסה מתוקנת מזו „'איתן למד דעת, 'בטרם כל ידעוך, 'גלה לכל יציר 'דרך ללכת בה 'הובחן מעשרים דור 'עמד בכל הנסיון" (נוסח מובא בס' קבוצת חכמים 117)[1]) והנה „רבנן דהוראה" הם על כרחנו האמוראים שקמו אחרי אביי ורבא מימות רב חמא מנהרדעא והבריו ואילך, או לכל המאוחר אלה שקמו אחרי רב אשי עד רבינא האחרון, שעקר מעשיהם של אלה ושל אלה, היה הכרעת ההוראה להלכה. ואם כן יצדקו דברי שד"ל המחליט כי כשם שהיתה בבל ארץ מולדת לכל המקצועות שבספרות ישראל, ככה גם „הפיוטים והחרוז והמשקל בבבל התחילו" (הליכות קדם 79) ובאמת מצאנו בימי הגאונים את הפיוט כדבר רגיל ומצוי ונוהג בבבל מימים קדמונים. הנה רב שרירא ורב האי מלבד שהזכירו בתשובתם הנזכרת את בקשת „מכניסי רחמים" כתפלה ידועה בענינה ובשמה, קוראים הם את הפיוטים הנוהגים בימיהם: „אלין מלין מראשונים ואחרונים, מנהון פ י ו ט י ם ומנהון פסוקים" (תה"ג חמדה גנוזה שם). ועל כרחנו מכֻוָנים הם במלת „אחרונים" לבני דורם או לבני דורות מעטים קודמים להם ובמלת „ראשונים" לדורות הקודמים הרבה לדורם. ורב סעדיה גאון ז"ל שמת בשנת 4702, ושקדמה מיתתו למיתת רב האי תשעים ושש שנה כבר הוא כותב: „החכמים ה ר א ש ו נ י ם נהגו לומר ביום הכפורים כמו אלה החבורים: אתה מבין סרעפי לב[2]), ואל תבא עמנו בתוכחות, אדון כל פֹּעַל והדומה להם" (אמונות ודעות מאמר זכיות וחובות). מלבד שפרט בזה הגאון שלשה פיוטים בשמותם, הודיע כי החכמים ה ר א ש ו נ י ם נהגו לאמרם. וברור הדבר כי לא אמר החכמים הראשונים, על אלה שקדמו לו שנים או שלשה דורות כי אם על הקודמים לו כמה מאות שנים, ולא אמר על הפיוטים הנזכרים כי הראשונים ההם הִבְּרוּם כי אם כי נהגו ל א מ ר ם ובכן כבר מצאו אותם החכמים הראשונים ההם מחוברים ומסודרים מכמה דורות שלפניהם, ולא רק את שלשת הפיוטים הנקובים בלבד כי אם את גם „הדומה להם"

---

[1]) ובנוסח שבידינו לסליחות יום ג' לעשי"ת, אמר אחד מן הפיטנים הבאים אחרי כן, לתקנו בחרוזים בעלי צלצול אחד בסופם ויאבד ממנו את כל עטרת יושנו.

[2]) המודפס כיום במחזור יה"כ רעדעלהיים צד קל"ו.

ערי גלות בבל „[1]כרוב [2]אדון [3]ואמר" (נחמ' ז', ס"א) מוציא ר' אבהו מידי פשוטו ודוריש: „[3]אמר [2]אדון אני [3]אמרתי יהיו ישראל לפני חשובים [1]ככרוב והם שמו עצמם [3]כנמר (קדושין ע'.). — סגנון הרמז נעשה בא"י לסגנון שגור של מכתבים ושל שיחה רהוטה כאשר יעיד המכתב אשר „שלחו לי' לרבא [מא"י] זוג בא מרקת וכו'" (סנהד' י"ב.) והשיחות אשר ישוחחו חכמי ארץ ישראל איש לרעהו בטוב לבם עליהם בסגנון זה ישקראו „לישון חכמה" (ערובין נ"ג.) אך לענינגו אין לנו עסק בלתי אם ברמזים הנתלים בכתובים בתבותיהם ובעניניהם.

אך על יד הפיוט אשר דרכי הרמז האלה היו למופת לו, התגחל עוד פיוט אשר השתחרר ויֵחָלֵץ ממסגרית הכתובים ויסר מעל פניו את צעיף הרמז ויעמוד בפני עצמו וידבר דברים ברורים באזני כל הקהל. תפלת בר אבין הקצרה ביום בוא רבא לדגלת, היא לפי ידיעתנו הדוגמה הראשונה לפיוט גמיר ומשוכלל הנוהג והולך בימי כל דורות הפיטנים הראשונים. אלה הם דבריה: „באו רוב ישלשיה במים, זכור ורחם, תעיני מאחריך כאשה מבעלה, אל תזניחנו כאות מי מרה" (מ"ק כ"ה:) מלבד שענין פיוט זה הוא תפלה גמורה „זכור ורחם" „אל תזניחנו" וגם וִדוי גמור „תעינו מאחריך" הנה גם דרך הרמז שולטת בו מעט — כי מ ע ט מן הרמז נוהג ב כ ל הפיוטים מקצהם עד קצהם — כי שלשיה!) רמז הוא לישראל (ישע' י"ט, כ"ד) „ר ו ב שלשיה" כנוי הוא לרבא שהוא „ישקול כרוב ישראל" (ריש"י מ"ק שם) ופסקת „כאות מי מרה" הוא זכר הנפלאות שנעשו לאבותינו על המים שהמתיק אותם להם ה' (שמות ט"ו כ"ג—כ"ה) ומדת זכר נפלאות מימי קדם היתה למדה קבועה וחשובה לפַּיטנים הבאים.

פיוט זה, שנאמר לשעתו ושנשכח כמעט מכל לב, מתוַדע אלינו בזמנו שהוא דור רבא, ובישם עושהו שהוא בר אבין המקונן. ואין ספק כי רבים היו הפיוטים בימי התנאים והאמוראים, אשר אולי רבים מן החכמים ההם היו פַּיטניהם, כי כן אנו מוצאים „דהוה ר' אלעזר בר' שמעון קראוי ותנוי וקרוכוי ופַּיטוי (שה"ש רב' ג', ו'). ישבח „הכל יודוך", ישמניף הברכה ודאי איננו, נראה לפי הטעם הפישוט והטהור העולה ממנו שהוא עתיק בעתיקים. נופל ממנו ביושנו הוא „אל ארון על כל המעשים" ונופל גם מזה ביושנו הוא „אל ברוך גדול דעה". קדמונים כאלה, ואולי עוד קדמונים מאלה, הם כמה דברים שנשתקעו במחזור ומוצאָם הוא מימי התנאים הקדמונים, כגון „ומאהבתך ה"א שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך וכו' נתת לנו את יה"כ הזה וכו'" (מחזור יה"כ אחרי הוִדוי) שהוא תפלת התנא ר' צדוק, חברו של רבן יוחנן בן זכאי, בערבי שבתות (תוספתא ברכות ג' י"ב לפי גי' אור הגנוז וכ"י ערפורט) וכגון תפלת „או"א אל תעזבנו ואל תטשנו עד ככתוב בד"ק למען שמך ה' וסלחת וגו'" שלפני אשמנו של יה"כ ותפלת „או"א מחל לעונותינו ביה"כ והעתר לנו בתפלתנו עד ככתוב בתורתך ומל ה"א את לבבך וגו'" שלאחר אשמנו, שבכל סגנונן ודרכי מליצתן

---

[2]) כגי' הנכונה של חגר"י עמדן ז"ל.

יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא: מנין ללשון נוטריקון מן התו' שנא' והיה שמך א'ב'ר'ה'ם כי אב המון גוים נתתיך — ברא' י"ז, ה' —" (שבת ק' ה.).

כעין מדרש המלה נהגו מדרש בכתובים שלמים, בקַיְמם את רובי אותיותיהן של תבות הכתוב אף כי שנו את ענינן לדבר אחר: „ודר וסוחרת — אסתר א', ו' — דבי ריש"מ תנא שקרא דרור לכל בעלי סחורה" (מגלה י"ב.); „[1]וכלים [2]מכלים [3]שונים — ז' — [3]ראשונים [1]כלו מפני [2]כלים ואתם [3]שוגים וכו'" (שם); „[1]וסר [2]מר[3]זח [4]סרוחים — עמוס ו', ז' — [2]מר [3]וזח נעשה [1]שר [4]לסרוחים" (כתוב ס"ט:) ועוד הרבה כאלה. ודוגמה מובהקת לשיטה זו בכללה, לשיטת קיום שורש המלה ושנוי ענינה אנו מוצאים במדרש זה „שחורות כעורב — שה"ש ה', י"א — ד"ת צריכין השחרה והערבה" (ויק"ר י"ט) „במי הן מתקיימות במי שמשחיר ומעריב בהן" (שם). ובכן הופך בעל המדרש, מבלי חסר כל שהוא מגוף המלה, את מלת „שחור", שהוא שֵׁם לגַוָן הָאָפֵל, לשם „שחר" שהוא זמן אחד מזמני היום, ואת מלת „עורב", שהוא שם למין עוף, לשם „עֶרב" שהוא זמן אחד מזמני הלילה.

וגם בהלכה מצאנו לפעמים מעין דוגמה לדרכי הרמז, שנהגו אחרי בן בפיוט, כגון „הריני כשמשון, כבן מנוח, כבעל דלילה, כמי שעקר דלתית עזה, כמי שנקרו פלשתים את עיניו" (משנת נזיר א', ב'). ממליצות אלה למדנו, כי רגילים היו אבותינו בדורות התנאים ולפניהם, בדברם על איש פלוני או פלוני, לשמש לפעמים במין דרך רמז המעלים את שם עצמו ומזכיר את שם קרוביו או את שם מאורעותיו של האיש במקום שֵׁם המיוחד לו. דרך־רמז זו בכללה נקראה „כנוי". ככה קראו לרמזים שהבאנו זה מעט „כנויי שמשון" (ירש' שם), וכנויים אלה נוהגים בכמה מקצועות שבהלכותינו כגון „כנויי נזירות" (נזיר ב': א') „כנויי נדרים" (נדרים ב':) וכנויי שם הקדש (שבועות ל"ה.) שהצד השוה שבכולם, שהם באים להעלים ולגלות גם יחד, לגלות טפח ולכסות שני טפחים. ודרך זאת היא מצויה הרבה במעשי הפַּיְטָנים.

אולם יותר מאשר אנו רואים את דרכי הרמז האלה נתלים במשמע המלה, בטבע המספר, בלשון נוטריקון, בזכרון המאורע ובכנויים, מצאנו אותם נתלים בסגנון פסוקים שלֵמים המוּצאים מידי עצם פשוטם, למשמע שונה ומשונה מהם לגמרי. יתבונן נא הקורא בדוגמות אלה. את הכתיב: „[1]גאוה [2]אפיקי [3]מגנים [4]סגור [5]חותם [6]צר" (איוב מ"א ז') הנאמר לענין לוִיָתן אשר בים, מוציא רב חנינא מידי פשוטו ומידי סדרו לענין מוסר, שלא יתפלל אדם כשהוא שָׁכור ואומר „כל [2]המספיק [3]מגן בשעת [1]גאוה [4]סוגרין [5]וחותמין [6]צרות בעדו" (ערובין ס"ה. ועירש"י); את הכתוב הקורא בשמות לשלש ערים בנחלת יהודה: „[1]וקינה [2]ודימונה [3]ועדעדה" (יהושע ט"ו, כ"ב) שָׂם רב גביהא מארגיזא לרמז למוסר נעלה מאד, לשומע עלבונו ושותק, באמרו „מי שיש לו [1]קנאה על חברו [2]ודומם שוכן [3]עדי [3]עד עושה לו [2]דין" (גטין ז'.); ואת הכתוב הקורא גם הוא שמות לערי יהודה „[1]צקלג [2]ומדמנה [3]וסנסנה" (יהש' ט"ו, ל"א) עושה רב אחא מבי חוזאה לרמז למדה יקרה כזאת ולשבָּחָהּ „כל מי שיש לו [1]צועקת [1]לגימה על חברו [2]ודומם שוכן [3]בסנה עושה לו דין" (גטין שם) ואת המקרא הפורש

הפיוטים הראשונים.

מאת **זאב יעבץ** (אנטווערפען).

לתועלת גדולה תחשב בעינינו לתור ולמצוא באוצר הגדול של התלמוד, את ראשית יצירת מליצת הרמז, שהוא הסימן המובהק שבמובהקים למרבית הפיוטים, בטרם נקרב לחשוף במאמרנו זה את ראשית הֵרָאות הפיוט בעצמו בתפלת ישראל.

שארית הדוגמות הראשונות שבראשונות למליצה זו הן לדעתנו המאמרים הקצרים, העושים שֵׁם אחד הנמצא במקראות שונים בפנים שונים, לרמז אחד בעל ענפים רבים המצטרפים ועולים לענין אחד, כגון: „יבא א ד י ר ויפרע ל א ד י ר י ם מ א ד י ר י ם ב א ד י ר י ם" (מנחות כ"ג.) [שפירושו: „יבא ה ק ב "ה, דכ' אדיר במרום ה' — תהל' צ"ג, ד' — ויפרע לאדירים, אלו י ש ר א ל דכ', ואדירי כל חפצי בם — ט"ז, ג' — מאדירים, אלו ה מ צ ר י ם, דכ' צללו כעופרת במים, אדירים — שמות ט"ו, י' — באדירים, אלו מ י ם, שנא' מקולות מים רבים אדירים — תהל' צ"ג, ד' — „(שם)] „יבא י ד י ד בן י ד י ד ויבנה י ד י ד ל י ד י ד בחלקו של י ד י ד ויתכפרו בו י ד י ד י ם" (שם) „יבא ט ו ב ויקבל ט ו ב מ ט ו ב ל ט ו ב י ם" (שם) „יבא ז ה ויקבל ז א ת מ ז ה לעם ז ו" (שם וע"ש פירושם של מאמרים אלה ע"פ המקראות). על יד דרך הרמז העושָׂה את השם המשותף שבדברים רבים לענין לה, מצאנו דרך רמז של מספר משותף, כגון „בריך רחמנא דיהב אוריאן ת ל י ת א י לעם תליתאי ע"י ת ל י ת א י ביום ת ל י ת א י בירחא ת ל י ת א י" (שבת פ"ח.) „בשכר שלשה ר א ש ו ן זכו לשלשה ר א ש ו ן" (פסח' ה'.). „בזכות ר א ש ו ן אני נגלה לכם ר א ש ו ן ופורע לכם מן ה ר א ש ו ן ובונה לכם ר א ש ו ן ומביא לכם ר א ש ו ן" (ב ר ס"ג ילקוט תולדות וע"ש הפסוקים).

מרובה ומצויה מדרך רמז זו היא דרך הרמז שרבותינו קוראין לה „לשון נוטריקון" שהיא אחת מדרכי מדרש המלה או הכתוב. בדרך מדרש המלה היתה לשון נוטריקון לכלי מועט מחזיק את המרובה, לאמר, למלה אחת הֲבַת מאמר מלא, קטן או גדול, כגון: „לתרופה" — יחזקאל מ"ז, י"ב — להתיר פה (מנח' צ"ח.); „כרפס — אסתר א', ו' — כרים של פסים" (מגלה י"ב.); „שנער — בראשית י', י' — שהעמיד שונא וער להקב"ה (ב"ר ל"ז); „מבליגיתי — ירמיה ח', י"ח — מבלי הוגין בתורה עשיתי ביתי גתי (איכה רב' פתיחתא דחכימי ל') ועוד רבות לאין מספר כאלה. סמוכות לדרך זאת מצאו רבותינו בפתרון שפתרה תורה עצמה: „א"ר

פ״ג ה״ב א״ר יונה תרתין מילין תני ר׳ חייא רובא ואינון פליגין חדא על חדא ועי׳ נדה פ״ג ה״ד א״ר זעירא מאן דמר הדא אמר הדא ואינון פליגין הדא על הדא.

קדושין פ״ד ה״ב. מהו בדוקי בדוק אחריו אחוי דר׳ יהודא בר זבדי בשם רבי תינוק כו׳ ב״ב פ״ג ה״א וב״ר פ׳ פ״ה סי׳ י״ג ושם איתא ר׳ סימון אחוי דר׳ יהודא כו׳.

שם הי״א. ולא ילמד רווק סופרים כו׳ תני ר״א אומר אף מי שיש לו אשה ובנים ואינן עמו באותו מקום לא ילמד סופרים, ר׳ יודן בי רב שמואל עבד חד מתניין הכן ופי׳ הפ״מ מלמד תינוקת אחד עבד כר״א שלא היתה אשתו שרויה אצלו ולא רצה ללמד עמהם עד שהביאה אצלו ואין פירושו נהיר כלל כמ״ש המעין וגם פירוש הק״ע אינו מחוור כלל, ואפשר דיתפרש עפ״י מה דמצינו בפאה פ״ח ה״ו אין מעמידין שני אחים פרנסים ר׳ יוסי עבד חד מן תרין אחין ובנוסח שעם הרא״פ עבר חד כו׳ והיינו שהעביר אחד משני אחין ע״ש וגם הכא אפשר דצ״ל ר׳ יודן בי רב שמואל עבר חד דמתניין הכן היינו דהעביר לאחר שלמד באופן הנ״ל שלא היתה אשתו עמו.

פאה פ״ד ה״ב. שהיו מתכתשין על העומר כו׳ בר״ש הגי׳ מתכסין על העומר ועי׳ בב״ר פ׳ ע״ט דאמר לחבריה מה את מכסה בי והי׳ רוצה לומר מה את מעשה בי דכתיב ועסותם כו׳.

שם פ״ה ה״ב. כל גרמא היא אמרה כו׳ עי׳ סגנון זה דמאי פ״ה ה״ט שביעית פ״ח ה״ג מעשרות פ״ה ה״ג פסחים פ״ט ה״י כתובות פ״א ה״א סוף פ״ג, פ״ט ה״א פי״א ה״ד קדושין פ״ג ה״י ע״ז פ״ה ה״י.

שם פ״ח ה״ד. דג מליח מערבין בו בשר מליח מערבין בו בשר חי תגינן הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתם מקולקלת ופי׳ המפרשים הכי דכיון דאשכחן דאיכא דאכלי חי ולפיכך מערבין בו עי׳ עליהם ולענ״ד פשט הירושלמי איפכא דמשום דדעתם מקולקלת לכן אין משגיחים בם ובטלה דעתם ואין מערבין בו והמביאני לזה הוא מה שמבואר הוא בירושלמי סנהדרין פ״ח ה״ב אכלו חי כלב הוא והא דנשנה מאמר זה בירושלמי בפ״ג בעירובין ושם כתוב מפורש דג מליח מערבין בו בשר מליח מערבין בו בשר חי מערבין בו דתנינן הבבליים אוכלין אותן כשהוא חי מפני שדעתם יפה ט״ס הוא שם וצ״ל בשר חי אין מערבין בו ואולי באה טעות זו משום דראו בירושלמי דפאה הנ״ל והבינו התם הכוונה כפי׳ המפרשים דמערבין בו ולכן השמיטו כאן תיבת אין והדבר מפורש כמ״ש בחי׳ הרשב״א בעירובין לדף כ״ט שכתב וז״ל בשר חי כדי לאכול ונראה דחי ומליח קאמר אבל חי ממש בלא מליח לאו רובא דעלמא אכלי ליה ואע״ג דאיכא מקצת דאכלי ליה כשהוא חי לאו רובא דעלמא נינהו ובטלה דעתן אצל כל אדם וכן נ״ל מתוך הירושלמי דגרסינן התם דג מליח מערבין בו בשר חי תנינן הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתם יפה עכ״ל אלמא אין אוכלין אותו אלא הבבליים מפני שדעתם יפה ובכל לא הוה רובא דעלמא וכדאמרינן לעיל גבי חזיז עכ״ד וכן הריטב״א שם כתב דדוקא בשר חי מליח והביא מהך ירושלמי ע״ש וכ״כ הרשב״א בספרו עבודת הקדש ובא״ר תמה על הרשב״א מהא דירוש׳ דעירובין דמבואר דמערבין בבשר חי וגרם לו שהיה לו נוסח הירוש׳ שלפנינו אבל לפני הראשונים הי׳ מתוקן כנ״ל ואדרבה שהביאו סייעתא לדבריהם מהך ירוש׳ ובחי׳ הארכתי הרבה ביסוד זה כי הדבר נוגע לכמה גופי תורה אכמ״ל.

שם פ״ח ה״ו. רב ור״י ח״א מדקדקין בחיי נפשות וחרנא אמר אף בכסות אין מדקדקין מפני בריתו של אברהם והגר״א גורס מדקדקים בכסות ואין מדקדקין בחיי נפשות וחרנא אמר כו׳ וכגירסתו כ״ה בויק״ר פל״ד ח״א מדקדקין בכסות ואין מדקדקין בחיי נפש וח״א אף בכסות אין מדקדקין מפני בריתו של א״א. שו״ר שכ״ה בירוש׳ ד׳ קראטאשין.

מעשרות פ״ה ה״ב. א״ר זעירא לר׳ אבינא תרתין מילין אתון אמרין ואינון פליגין הדא על הדא הכי אתון מרין אף חכמים לא חייבו כו׳ והכא אתון מרין כו, עי׳ ערלה פ״א ה״ג א״ר מיישה לרבי זעירא תרתין מילין אתון אמרין ואינון פליגי חדא על חדא הכא אמרין שאין גדולי איסור כו׳ והכא אתון אמרין כו׳ ועי׳ חלה

ב״ב פ״ח ה״ב. ר׳ יאשיה אמר ליוצאי מצרים נתחלקה כו׳ ר׳ יוחנן אמר לבאי הארץ נתחלקה כו׳ בספרי פנחס פסקא קל״ב הגי׳ ר׳ יונתן ואמנם הוא בר פלוגתא דר׳ יאשיה בכל מקום.

סנהדרין פ״ב ה״א. א״ר חגיי משה אין מחזרין ליה כו׳ בפ״מ העיר דדרכו של ר׳ חגיי לשבע בשם משה והביא כן ממגילה פ״ק ה״י ופ״ד ה״ח ופ״ג דהוריות ובפ״ק דיומא ה״א כתוב משם וכתב הפ״מ דט״ס הוא וצ״ל משה והק״ע שגה בזה שם דפי׳ ר׳ חגי משם היינו מבבל וע״ש במראה הפנים שהוסיף שכל כך היה רגיל בשבועה זו עד שאמרו עליו כשנסתפק להם איזה דבר בביהמ״ד אם הי׳ ר׳ חגיי היה אומר משה כך וכך הוא כמ״ש בפ״ד דדמאי ה״א כדקאמר כשנכנס לביהמ״ד על ר׳ חגיי אמרין כדין הוא מימר משה דאנא אמר טעמא אמר משה דאנא אמר טעמא ע״ש ועי׳ בשואל ומשיב מה״ב ח״ג סי׳ ל״א דהעיר כן מדנפשיה והביא רק שני מקומות מפ״ק דיומא ופ״ק דמגילה. ועי׳ בפ״ד דתענית ה״א דכ׳ הק״ע על המבואר שם א״ר חגי משה, לשון שבועה מצאתי ול״נ כו׳ גדול הדור כמשה ובפ״מ פי׳ כדרכו ואולם ראה זה פלא בנזיר פ״ה ה״א איתא ג״כ אמר ר׳ חגי משה ושכח הפ״מ כ״ז ופירש משה תלמיד חכם ועי׳ נו״ב מה״ת חיו״ד סי׳ קנ״ג ובספר שמות בארץ קונטרס כפות תמרים סוכה ד׳ ל״ט.

ע״ז פ״ד ה״א. והכתיב ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים ופי׳ הפ״מ משמע שהיה לו קביעות מקום להשתחות שם, לא היה צריך להך משמע דכ״ה מפורש בפ״ד דברכות ה״ד א״ר תנחום ב״ח צריך אדם לייחד לו מקום בביהכ״נ להתפלל מה טעם ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתב אלא אשר ישתחוה שם.

הוריות פ״ג ה״ה. תני הסורון קודם לפילפלן כו׳ בעי אפי׳ כר׳ אמי א״ל מיתבעי מרבי אימא כו׳ בפירוש שעם ד׳ קראטשין כתוב פי׳ וכי תיבעי לך שהסודרן יהי׳ חשיב מר׳ אמי כו׳ ובפ״מ כתב מה את בעי מר׳ אמי כלומר מה אתה אומר מר׳ אמי כו׳ וכ״נ כי תדירא האי לישנא מה את בעי מר׳ בש״ס זה עי׳ כן לעיל פ״ב ה״ד, דמאי פ״ב ה״א וה״ב וברכות פ״ט ה״א.

ברכות פ״ח ה״ה. התחיל משמש החשך ובא ונתירא אדם ואמר אלו הוא שכתוב בו הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב שמא בא לנשכני, עי׳ בע״ז פ״א ה״ב הלשון כך אמר אי לי שמא שכתוב בו הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב שמא יבוא לנשכני.

שם פ״ט ה״ב חברייה בעון קומי רשב״נ כ״ו עי׳ כן סנהדרין פי״א ה״ה בשינויים קלים.

שם פ״ט ה״ה. רתחת ענתה דק״ש ובנוסח שעם הרא״פ הגי׳ אתת ענתה דק״ש וכ״ה במדרש משלי פ״ט ועי׳ לעיל פ״ב ה״ה אתת ענתה דצלותא ופ״ג ה״א אתת ענתה דמיכלא (הגר״א גורס אתת ענתא דמיצלי וכ״ה בתוס׳ סוטה ד׳ ל״ח ד״ה כל).

פ״ג וישהש״ר פ״ד מה מקיים ר׳ אלעזר קרא דין דעירי צפון ובואי תימן לכש״תעוררו הגליות.

נזיר פ״ה ה״ב. כיי דמר ר׳ אמי עשירי היו בתשיבה כו׳ ופי׳ הק״ע כי האי דא״ר אמי עשירי הוו בתשיבה ממעשר היה התשיבה ק׳ מה מעשר שאינו קודש כו׳ ולפניו לא הי׳ מסורת הש״ס ואשר ע״כ נעלם ממנו לפי שעה דלשון זו נמצא בירוש׳ בכ״מ בכלאים פ״ב ה״ג ובפסחים פ״ו ה״ב והפי׳ הוא דעשירים היו בתשיבות הרבה ומה שבחרו להם בראשונה אותה השיבו והק״ע שבח שכן פי׳ הוא עצמו בפסחים שם ועי׳ במהרא״פ בכלאים דגם הוא נשתבש בזה והפ״מ יפה פי׳ בכל המקומות ובכלאים שם רמז לכ״ז.

שם פ״ז ה״ג. מה ימי המת שבעה אף ימי הסגר שבעה וכתב הק״ע בשירי קרבן שלו ת״מא הא מקרא מפורש הוא והסגירו הכהן ז׳ ימים והי׳ נ״ל להגיה אף ימי החלט שבעה ושבח ד״ע שדבר זה איתא נ״כ בפ״ג דמוע״ק ה״ה ושם הגיה רצ״ל מה ימי הסגר שבעה אף ימי המת שבעה.

שם פ״ט ה״ג. כל הקברות מתפנין חוץ מקברי המלך ומקברי הנביא אמרו לו לר״ע והלא קברי בני דוד מתפנין (ואפי׳ הן מלכים. פ״מ) וקברי בני חולדה (משפחה אחת שהיתה בירושלים פ״מ) היו בירושלים ולא נגע בהם אדם לפניתם מעולם א״ל ר״ע משם ראיה (אקבר בני חולדה קאי וכן הוא בשמחות. פ״מ) מחילה היתה שם ומשם היתה טומאה מקדרת ויוצאה לנחל קדרון. והנה על שאלתם הראשונה לא השיב להם ר״ע מידי גם לא נתפרש מרוע שאלו לכאורה דוקא לר״ע אבל הגי׳ הנכונה היא בתוספתא בפ״ק דב״ב וז״ל כל הקברות מתפנין חוץ מקבר המלך ומקבר הנביא ר״ע אומר אף קבר המלך וקבר הנביא אמרו לו והלא קבר בית דוד וקבר חולדה הנביאה היו בירושלים ולא נגע בהן אדם לפנותם מעולם א״ל משם ראיה מחילה היתה להם והיתה מוציאה טומאה לנחל קדרון.

סוטה פ״ח ה״ה. אלא כן אנן קיימינן בשהרכיב תאינה שחורה ע״ג תאינה לבנה עי׳ פ״א דכלאים ה״ז מעתה אסור להרכיב תאינה שחורה ע״ג תאנה לבנה אר״א ולא מכלאי הבגדים למדת מה כלאי בגדים שאסרתי לך ב׳ מינים לא זה ממין זה ולא זה ממין זה אף כלאים שאסרתי לך בכל מקום לא זה ממין זה ולא זה ממין זה ובביאור הגר״א יו״ד סי׳ רצ״ה ס״ק ט״ו לא הביא גם מהכא ועי׳ בנה״ש בכלאים שם דלא הזכיר נ״כ מכאן.

גיטין פ״ח ה״ט. המגרש את אשתו לא תדור עמו לא באותה הצר כו׳ בר״א בזמן שנישאו (ונתגרשו מן הנישואין. פ״מ) הא לא נישאו לא (אלא מן האירוסין נתגרשה לא חיישינן פ״מ) ובכהנת אפי׳ לא נישאו. ואמנם זה איתא ג״כ בסוף פ״ב דשמחות ומשם נראה דהך בר״א בזמן שנישאו צריכין לפרש הכי שכבר נישאו אחר הגירושין דהך כתוב שם בר״א בזמן שנישאו (והגר״א גורס שם בזמן שנישאת) והכהנת אע״פ שלא נישאו בר״א מן הנישואין אבל מן האירוסין לא ע״ש ועי׳ בשו״ת פרח מטה אהרן ח״ב סי״ס י״ז.

לחה״פ וע״ז אמר ר״י מתניתא אמרה כן פי׳ בתוספתא איתא כן והוא בתוספתא בסוף מסכתין דקאמר התם לחה״פ עבודתן במשמר הקבוע ואכילתן בכל המשמרות כיצד היא עושה נותן חצי חלה לכל משמר והם מחלקים ר״א זה שהיה מחלק לחה״פ הי׳ עומד על הרובד שבאולם מפריש ומניח כו וכל אחד בא ונוטל חלקו ולבעלי מומים מוציאים להם חלקם להיין מפני שאינם יכולים להכנס מבין האולם למזבח ע״כ והנה בין האולם ולמזבח לצד צפון הי׳ הכיור עומד שם כמבואר במדות והכיור היה תלוי מלמעלה ובור היה שם למטה לשקעו׳ א״כ שם לא היה אפשר לעמוד כ״א בצד דרום, והאי חל יום אחד כי היא דבר אחר ורשימה במתני׳ וע״ז אמר ר״י ב״ט כו׳ ובחי׳ הראיתי כמה פעמים בירושלמי, שבשביל חבור מאמרים שבאמת נפרדים הם, משתנה הכוונה לגמרי עי׳ לדוגמא בפ״ק דביצה ה״א גוזל שנולד ביו״ט מותר שהוא מתיר עצמו בשחיטה לא כן תני ביצים שריקמו גוזלים שלא העלו עליהם כנפים אסורים משום שקץ ואין לוקין עליהן משום נבלה וא״ר חגי ואפי׳ ישחטן א״ר אבון תיפתר באילין דנפקין וכנפיהן עליהן והנה בס׳ פרי חדש בסי׳ פ״ו מקהי אקהייתא טובא בכאן לדעת ס׳ התרומות דאפרוח שלא נתפתחו עיניו היא נבלה והא הכא מבואר להיפך ע״ש ואמנם יתכן דברייתא דביצים שריקמו כו׳ הוא עד תיבת שקץ והך ואין לוקין עליהן משום נבלה הוא מד׳ הירוש׳ דפריך אמאי תני דאסור רק משום שקץ ולא קאמר ג״כ דאסור משום נבלה ומביא דר׳ חגי מתרץ דמיירי ואפי׳ ישחטן דע״כ לא שייך איסור נבלה אבל איסור שקץ שפיר יש ולפי״ז אדרבה מכאן עוד סייעתא לשיטת ס׳ התרומות (וע״ע בפר״ח שם שכתב לענין המבואר בט״ז בסי׳ ט״ו סק״א בשם הגהות אשרי מאו״ז לאסור האפרוחים שלא העלו כנפים והט״ז דחה זה מהלכה ובנקודת הכסף השיג עליו והפר״ח העיר שהדבר מפורש בירושלמי הנ״א וער׳ כן בשיורי קרבן שכ׳ שבלי ספק יצא לו להג״א מהירוש׳ דכאן ואמנם באו״ז ח״א בה׳ טרפות בסי׳ תל״ד הביא באמת הך ירושלמי למקור דינו וע״ע באו״ז בסי׳ תל״ו וכ״ה באו״ז ח״ב בה׳ יו״ט סי׳ של״ב).

מגילה פ״א הי״א. ר׳ לעזר ור׳ יוסי בן חנינה ר׳ לעזר אמר שלמים הקריבו בני נח ר׳ יוסי ב״ח אמר עולות הקריבו בני נח כו׳ ודא מסייע לר״י ב״ח עורי צפון ובואי תימן עירי צפון זה העולה שנשחטת בצפון מה עורי דבר שהיה ישן ונתעורר (שהיה ישן שהקריבו בני נח ונתעורר לישראל, פ״מ) ובואי תימן אלו שלמים שהם נשחטים בדרום מה בואי דבר שהיה של חדוש (דמשמע דבר של חדוש שלא הי׳ קודם מ״ת, ק״ע) מה עבד לה ר׳ יוסי ב״ח לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו ביהמ״ק שהוא נתון בדרום והנה לפי הכתוב לפנינו אינו מובן הך מה עבד ליה ר״י ב״ח הא אדרבא דין קרא סייעתא לו ואשר ע״כ נדחק הפ״מ וביאר הך בואי דבר שהיה של חדוש כך כלומר דרחי הש״ס להך סייעתא דאדרבא מאי בואי דקאמר משמע דהוא דבר של חדוש שנתחדשו לישראל שהן הקריבו עולות הנשחטין בצפון ולא בני נח וא״כ זהו דלא כר׳ יוסי ב״ח ואמנם הק״ע הגיה דצ״ל מה עבד ליה ר׳ לעזר ובאמת כ״ה להדיא בויק״ר פ״ט ובמד״ר

בכורים פ״ב ה״א לשלשה מת במגפה תני רבי חלפתא בן שאיל מת בא׳ בשנים כו׳ והגר״א גורס לשלשה מת במגפה ר״ח בן שאיל אומר מת בא׳ בשנים כו׳ כמדרש שמואל פ׳ כ״ג ומדרש תהלים כ״ו או׳ כגי׳ שלפנינו ע״ש בה״ע.

שבת פ״ז ה״ב. ר׳ יונה ור׳ יוסי תריהון אמרי בקשור מכאן ומכאן (הא דאמרינן עשה שני ראשיה לצד אחד ה״ז חיבור הוקא כשקשיר החוט משני קצותיו הא לאו הכי לא הוה חיבור מפני שהוא מתפרק אח״כ ק״ע) מליהון דרבנן פליגא (הא דאר״י א״ר רב בסמוך פליג ארא הרי׳ יר״י, ק״ע) דא״ר בא רב ירמיה בשם רב המתח צדדיו בשבת חייב משום תופר (אם נתפרקו חוטי התפירה והוא מותח בקצותיו כדי להדקם חייב משום תופר, ק״ע) נאמר משום תופר ומשום קושר (כלומר ואס״ד דל״ה תפירה עד שיקשיר א״כ ליחייב נמי משום קושר אלא ודאי דלא בעינן קשירה כו׳ ק״ע וכ״ם הפ״מ) והנה לקמן בפי״ג ה״ב איתא ג״כ ר׳ בא רב ירמיה בשם רב הממתח צדדיו בשבת חייב משום תופר נימר משום תופר ומשום קושר וכתבו שם הק״ע והפ״מ דהך נימר משום תופר ומשום קושר לא שייך דתם מידי אלא אגב שיטפא דלישנא דהכא מייתי לה בדרך הש״ס הוה דסמיך על הא דאיתמר במקום אחד ואמנם כתבו כן התם לפירושם הכא אבל באמת גם כאן יש לומר דצ״ל נימר כדלקמן לא כמ״ש לפנינו נאמר וה״פ דהאי מלתא נימר (ומל נימא) אם עשה קשר בתוך החוט חייב שתים משום תופר ומשום קושר וכן מצאתי מבואר להרי״א באו״ז ח״ב ה׳ שבת סי׳ ס״ז דפי׳ כן וע״ש שכתב דהא דאמרינן בש״ס דילן ד׳ ע״ד והתופר שני תפירות והא לא קיימא ארכב״ה אר״י והוא שקשרם היינו בקשר שאינו של קיימא דבדבר קל מעמיד התפירות ואם קשרם קש״ק מיחייב שתים ע״ש.

עירובין פ״א ה״א. א״ל ומה בידך פי׳ הק״ע מה קבלת מרבותיך והפ״מ פי׳ לא כלום היא מה שאמרת וע׳ כן יומא פ״ה ה״ו ומה את בידך דהק״ע פי׳ מה שמעת מר״י כו׳ והפ״מ לא כמו שאתה סבור וע׳ גיטין פ״א ה״ב א״ל ומה בידך בק״ע ומה בכך אם יבוא הבעל כו׳ ובפ״מ את מה סבור כלומר מה כוונתך ובגיטין שם פ״ו ה״א ואת מה בידך דפי׳ הק״ע ומה יש בידך דמספקא לך ובפ״מ ואת איך ס״ל וע״ע לשון זו בברכות פ״ב ה״א ומע״ש פ״ד ה״ד ומה שפירשו שם הרא״פ והפ״מ.

שם פ״ד ה״א. אם היה הים גלני (שהגלים שבים הולכים וסוערים ק״ע. שהיו הגלים של הים גבוהים ומתגברים כו׳, פ״מ) ובערוך פי׳ גלני שקט וכ״מ להרי״א בסמ״ז דיבמות ה״ד אם הים גליני והביט לארבע רוחותיו וכ״ה שם בגליון בהגה״ה. ואולם גם שם פי׳ הק״ע הים גליני שהים מגולה וי״ט שהים הולך וסוער והראשון נראה עיקר והפ״מ כתב צ״ל גבוליני כלומר שיש לו גבולים סביב והביט כו׳ ע״ש.

סוכה פ״ה ה״ח. א״ר לוי כל המשמרות היו נתונות בדרום א״ר יוסי מתני׳ אמרה כן חל יום אחד להפסיק בינתים אר״נ בן טיטס בשם ר״א קרייא מסייע להון כו׳ נ״ל דהי״פ דר״ל אמר דבחג היו כל המשמרות ואז היו נתונים בדרום לקבל

שטוב שם ואמאי לא גזרו ומתרץ שגם נ״ה היפה פשפשה ובודק את הגוף וגם שם אין רגילין להלוך ע״כ שפיר לא גזרו ואח״ז רב מצאתי שכבר קדמני בפירוש זה בס׳ סדרי טהרות על כלים דף מ ז.

שם פ״ח ה״ג. א״ל אעל ליה לי לאשונא. עי׳ מהרש״ב ר פ״ל ג והון עיילין עמיה לאשונה ובמתנות כהונה שם לאשונה פי׳ הערוך לכל מקום חשך וסתר של בית המרחץ ובפירש״י מצאתי אשונה עת. בעת להתחתי׳ באשונה דמולדה יעי׳ נדרים פ״ד ה״ד תני רוחץ עמו במרחץ קטנה הו נסב אשונה.

שם פ״ה ה ה. לא יתגנה לא על גבי טבלה של שיש. כר״ש ליתא מלת לא ועי׳ כעי״ז שבת פ ו ה״ב לא יתגנה על גבי טבלה של שיש.

שם פ״ט ה״א. מצוין הן בעלי זרוע ליפול עי׳ נדרים פ״ג ה״ד תני תולים בגוים ובמלכות אבל לא בישראל שבעלי זרוע מצוין ליפול כו׳.

מע״ש פ א ה״א. א״ר יוסי דברי הכל היא הכא כחדא דתני היה אומר אדם לחברו מה אכלת היום והיא אמר לו קיץ כו׳ היה אומר לו מן והיה יודע שהיא מע״ש מה המן ניתן במתנה אף מע״ש ניתן במתנה, עי׳ תוספתא בכורות פ״ג ר יהודא אומר מצא אדם את חבירו בירושלים אמר לו אכלת היום אמר לו מן יודע שמהמעשר אבל מה המן אין לו דמים אף מעשר אין לו דמים כו׳ ע״ש.

שם פ״ה ה״ג ריב״ל דהוא מסייע ללוואי (משום שהי׳ לוי) עי׳ עירובין ק״ה רב כהנא מסייע כהני.

כלאים פ א ה ו. התיב כהנא הרי חיית הים הרי כתיב בהן למיניהן כו׳ והגר״א גורס התיב כהנא הרי דגים שבים יע״ה להדיא בב״ר פ ז שהובא זה ע״ש ועי׳ תוס׳ ב״ק ד׳ נ״ה ד ה המרביע.

שם ה״ז. עוף מניין אית תנויי תני מאת חקותי תשמרו כו׳ היא בתו״כ על הך קרא ע״ש.

ערלה פ״ק ה״ב. מחלפא שיטתיה דר׳ ישמעאל תמן היא אמר היא הקמה היא שבירה היא נתיצה היא גאולה היא פדיה. הפ״מ כתב לא מצאתי שאמר ישמעאל זה בהדיא לא בספרא ולא בספרי ולא במכילתא כו׳ והגר״א גורס היא הקמה היא עזיבה כו׳ והנה הקמה ועזיבה עי׳ מכילתא בפ׳ משפטים שר׳ ישמעאל דורש חד לפריקה וחד לטעינה ועי׳ ב״מ ד׳ ל״א. וד ל״ב: וצע״ק ובן גאולה ופדיה עי׳ בכורות ד׳ ל״ב. דנין גאולה מגאולה ואין דנין פדיה מגאילה מאי נפקא מינה הא תנא דבי ר״י ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה ה״מ היכא דליכא דדמי ליה אבל איכא דדמי לי׳ מדדמי ליה ילפינן ע״ש והיא שבירה היא נתיצה עי׳ ירוש׳ פ״ד דע״ז ה״ד כתיב לא תעשו לכם אלילים ופסל ומסכה לא תקימו לכם היא עשיה היא קימה כו׳ כתיב ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם כו׳ לצדדין איתאמרת כו׳ או שבירה או נתיצה לכל אחת ואחת ע״ש בפי׳ הפ״מ ואולי צ״ל כאן היא עשיה היא קימה היא שבירה כו׳.

להו אמאי לא אכלי רבנן היקפלו הו״ב המקצועות הוא ואע״פ כן לא אכיל ר״י בר״י כו׳ ע״ש.

שם פ״ג ה״ב. עבר חד טעין חד מ״כיל דקיסין, ע׳ מדרש איכה פסוק רבתי בגוים חד טעין מ״כלא דקיסין.

שביעית פ״ב ה״ה. התיבון הרי פ״ל המצרי זרע לזרע מתעשר לשעבר זרע לירק מתעשר לבא וקסמיה בידיה כו׳ הפ״מ כתב וקסמיה בידיה אחוי ליה בידיה לסימן ולקיסם כו׳ והגר״א מחק הני שתי תיבות ודרא״פ פירש שהיא לשון הכתוב וקסמים בידם וכו׳ קסם בידים של פ״ל לידע מחשבה שאם זרעים לזרע הוא חי ממי שנה שעברה כו׳ ע״ש ואמנם נמצא על כה״ג לשון וקסמה בידיה ע׳ פ״ק דנדה ה״ג ואפי׳ שופעת כל שבעה לזכר וכל י״ד לנקבה וקסמא בידיה שכתב שם הפ״מ בעצמו שהש״ס מתמה על האי לישנא דקאמר כל שבעה לזכר דמשמע שהיא שופעת כל ז׳ לזכר שיולד לה וכן כל י״ד לנקיבה וקסמא בידיה וכי קסמים בידיה לידע אם תלד זכר אי נקבה כו׳ ע״ש וע׳ ב״ק פ״ט ה״ה מעתה אפי׳ אמר לו ליקח לו חטים ולקח לו חטים לא נתכוין המוכר לזכות אלא לבעל המעות ובשעה שאמר לו ליקח חטים ולקח לו שעורים לא נתכוין מוכר לזכות אלא ללוקח וקיים מה בידיה והך וקיים מה בידיה אין לו שם כל טעם ובפה״נ ט״ס הוא וצ״ל וקיסמה בידיה דפי׳ הוא מאין יודע המוכר בזה לקנות לבעל המעות ובזה ללוקח עש״ה.

שם פ״ד ה״ב. אכל ברבים אפי׳ מצוה קלה (אם יאמר עכו״ם לישראל לעבור) לא ישמע לו כגון לוליינוס ופפוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה ולא קיבלו מהן ופי׳ הפ״מ כלי זכוכית צביעה שם ע״ז בתוכה וע׳ בתוס׳ שבת ד׳ ע״ב: דמבואר להדיא דלא פי׳ דהיא משום צורת עכו״ם ובמהרא״פ פי׳ שכן הי׳ חקת הגוים בימים ההם לשתות בכלי זכוכית צביעה אבל האמת תורה דרכה דה״פ דיען שהיתה הזכוכית צביעה ואין לראות מה בתוכה יסברו הרואים שיין שם ולכן לא אבו לשתות ויגיד עליו רעו דלישן כזו נמצא בדמאי פ״ד ה״ג אין מוליכין לבית האבל בכלי זכוכית צביעה כו׳ ע״ש.

שם ה״ה. אבא שאיל אומר מכדין בחרישים, ע׳ במפרשים ואפשר דצ״ל מברין ע׳ שבת פ״ז ה״ב הסברה בחרישים וכפי׳ הק״ע ופ״מ שם.

שם פ״ז ה״א. מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבנגדריקו ר״פ בשם ריב״ל מפני שנויה רע כו׳ והרי עזה נוה יפה ספספה א״ר יוסי שאלית לר״א ושרא המפרשים כתבו דפשפשה הוא שם איש אחד והגר״א גורס א״ל פישפשה שאלית לר״א ושרא ואולם הא אכתי לא תירץ הירוש׳ מידי על הא דשאל מפני מה לא גזרו ונראה דהנה מלות פשפש ובדק שוין הן בהוראותיהן ואיתא בסוף כתובות ד׳ ק״י דאין כופין לילך אף מנוה הרע לנוה היפה מפני שהנוה היפה בודק (את הגוף למי שבא מנוה רע ומתוך כך חלאים באים עליו. רש״י) והשתא ה״פ דהירוש׳ מקשה מפני מה לא גזרו על אותו הרוח שבנגדריקו ומתרץ מפני שניה רע ופי׳ הוא כמ״ש הפ״מ דלפי׳ שניה רע אין רגילין להלך לשם וע״ז מקשה והרי עזה

שם פ״א ה״ד. א״ר יונה לא הדקדק (הא׳ לא העולל) כמה דהימר ועולל למו, עי׳ מדרש אסת״ר פסוק גם ושתי המלכה. עמי נוגשיו מעולל מדקדקין בהון המד״א ועולל למו ד״א מעולל מקטפין עיללותיהון המד״א וברמך לא העולל.

שם. אר״ז מפני שכולן צריכין שאור בכ״א. הגר״א גורס מטילין שאור וכ״ה הלשון בדמאי פ״א ה״א ושביעית פ״ה ה״א וכ״ה במ״צ ע״ש.

שם פ״ב ה״ג. מי מכוין להם את הרוחות כו׳ כעין זה עירובין פ״ה ה״א אר״י אם אין יודע לכוין את הרוחות צא ולמד מן התקיפה ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת אלו פני מזרח כו׳ כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרח כו׳ ובמדבר מי היה מכוין להם את הרוחות אר״א ארון כו׳ ע״ש.

שם. הפריש מן הראשים על האמצעים כו׳ כעין זה לקמן פ״ג ה״ד ופ״ה דדמאי ה״ג (ועי׳ כעי״ז מנחות ד׳ פ׳: ובתוס שם ועי׳ הוריות פ״ג ה״ב).

שם פ״ג ה״ז. שלהנו לון מקמן ופי׳ הפ״מ שלחו להם מקידם אבל הנכון דמקמן הוא מתנות וכמ״ש הרא״ש עי׳ בפ״ה דמע״ש ה״ג עירובין פ״ג ה״ה גיטין פ״ז ה״ו קדושין פ״ג ה״ז נדרים פ״א ה״ב ב״מ פ״ד ה״ג וב״ר פע״ג ויק״ר פ״ה ועוד.

שם. כי בעיתון מקיימין מתניתא, עי׳ בפ״מ מה שפי׳ ובנוסח שעם הרא״פ הגי׳ בי בעיתון כו׳ והנכון כהפ״מ כי בעיתין וכ״ה בפ״ו דגיטין ה״ה ועי׳ בב״י יו״ד סי׳ של״ה דהיה לו כאן הגי׳ כי בעיתין ובחי׳ הגהות מהרלנ״ח שגה בזה ונמשך אחר גי׳ הרא״פ ע״ש.

שם פ״ז ה״ג. קצת הד חרוב ונגד מלא ידיו הובשא ע׳ ב״ב ד׳ צ״א: כד הוה בצע ינוקא הרובא והוה נגיד הוטא דהובשא על תרין דרעוהי.

שם. א״ר יוחנן יפה סיפסוף שאכלנו בילדותינו מפרסקין שאכלנו בזקנותינו דביומוי אישתני עלמא עי׳ ב״מ ד׳ ק״ה: בשני דר׳ יוחנן הוה שמינא ארעא בשני דר״א הוה כחישא ארעא.

שם. א״ר חייא בר בא סאה ארבלית היתה מוציאה סאה סלת סאה קמח סאה קיבר סאה מורסן סאה גניינין כו׳ עי׳ תנחומא פ׳ תצוה א״ר הונא בר אבא בשעה שהיו הקרבנות קרבין היתה עושה סאה ארבלים עושה סאה סלת סאה קמח סאה מורסן סאה סובין סאה קיבר סאה גנינין כו׳ ע״ש כה״ע בשינויים קלים.

שם. שאמר ר״י לבנו בסיכנין עלה והביא לנו גרוגרת מן החביות כו׳ עי׳ ספרי האזינו פסקא שט״ז שאמר ר״י לבנו בסיכני צא והביא לי קציעות מן החביות כו׳ ע״ש כה״ע בשינויים קלים.

דמאי פ״א ה״א. רבי ור׳ יוסי ב״ר יהודא נכנסו לוכל במסויפות וצווח בהן השומר ומשך ר׳ יוסי בר״י את ידו מהן. א״ל רבי אכול שכבר נתייאשו הבעלים מהן, כעי״ז נדרים ד׳ ס״ב, רבי ור׳ יוסי ב״ר יהודה איקלעו לדהוא אתרא בזמן שהוקפלו רוב המקצועות רבי הוה קא אכיל ר״י בר״י לא אכיל אתא טריהון אמר

מגילה פ"א ה"א. ר' יוחנן עבד תלת שנין ופלג דלא נחת לבית וועדא מן צערא. עי' מדרש שה"ש פ"ב כ"ד ה' הריעה בששנים ר' יוחנן אתייסר ועבד השש בצמר מריה ג' שנים ופלג ועי' שבת פ"ו ה"ב ר' יוחנן ורשב"ל עבדין הווי בהדא פירקא תלת שנין ופלג.

תענית פ"ב ה"ו. כתוב ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ה' וכי מים שפכו אלא מלמד ששפכו את לבם כמים כו' וכתב בק"ע ואישאבו מים ל"ק ליה די"ל דקאי אתורה או הנבואה שנקראים מים עי' כן להדיא במדרש שמואל פי"ג וישאבו מים וכי מים שאבו אלא מלמד ששאבו ד"ת כמים וישפכו כו' וכאן כנראה חסר ריש המאמר.

ברכות פ"א ה"א ור"ג פליג על רבנן ועבד עובדא כוותיה עי' דמאי פ"ג ה"ג אתי מימר לך אע"ג דו פליג על רבנן לא עביד עובדא כוותיה וע"ז פ"ג ה"י וקשיא ר"ש חלוק על חכמים ועושה מעשה כיוצא בו ועי' פסחים פ"ז ה"ב ר"ג חלוק על חכמים ועושה הלכה כיוצא בו.

שם ה"ד חמורים דברי זקנים מדברי נביאים דכתיב אל תטיפו יטיפון לא יטיפו לאלה לא יסג כלמות וכתיב אטיף לך ליין ולשכר (שהנביא אמר להם בשם ה' ישראל למנוע מהן דברי נביאות ר"ל ואתם משיגים ומבזין דבריו כמ"ש אל תטיפו יטיפו כו' לפי שאינם חפצים אלא בדברי שקר וכזב כמו שמפרש שם לו איש הולך רוח ושקר כזב אטיף לך ליין ולשכר כו' ולפיכך צוה השם למנוע דברי נביאות מהם אבל בדברי הזקנים לא מצינו כן אלא אע"פ שאינם משיגיהם אמרה תורה והגידו לך את דבר המשפט וענש הממרים כו' הרי חמורים דברי זקנים מד' נביאים, פ"מ) וכפי הנראה שם כתב הפירוש הנ"ל וכתיב אטיף לך ליין ולשכר הכי שלפי הירושלמי היה משיב הנביא אם אין אתה רוצה לשמוע דברי נבואה שמע דברי חכמים שפירשו על התורה שנקראים יין ושכר כו' ע"ש וכמה מן הדוחק לומר זה בכוונת הכתוב אבל מאמר זה איתא ג"כ בשהש"ר בפסוק טובים דודיך מיין ושם ליתא כלל הך קרא דאטיף לך כו' וע"ש ביפה קול.

שם פ"ב ה"ח. דודי ירד לגנו לערוגות הבושם לרעות בגנים לא צורכה אלא דודי ירד לגנו לרעות בגנים דודי זה הקב"ה כו' ובפ"מ לא צריכה וכו' לא הו' צריך לומר אלא כך דודי ירד לגנו לרעות בגנים ומאי לערוגות הבושם דקאמר באמצע והילכך דריש ליה כו' ואולם במדרש שהש"ר ע"ז הפסוק איתא כך לא הו' צריך קרא למימר אלא דודי ירד לרעות בגנו ואת אמר לרעות בגנים אלא דודי זה הקב"ה כו' ע"ש.

שם פ"ג ה"ה. כהדא ר' לייא והבריא הוה יתבין קומי פונדקיא ברמשא אמרין מהו מימר מיליא דאורייתא אמר לון מכיון דאילו הוה ביממא הוינן חמיין מה קומינן כרם כדון אסיר, עי' כן בסנהדרין פ"י ה"א בשינויים קלים.

פאה פ"א ה"א. מעשה באחד שהניח גחלים רתמים בוערות בחג ובא ומצאן בוערות בפסח, עי' ב"ב ד' ע"ד: לבתר תריסר ירחי שתא חזינהו להנהו גומרי דהוו קא מלהשי כו' הנהו גומרא דריתמא הוו.

שעה טמאות והפ״מ פי׳ מחליף דברי ר״מ לר׳ יוסי ודברי ר״י לר׳ מאיר עי׳ לקמן פ״ט ה״ב אית תניי תני ומחליף ושם פי׳ הרא״פ כהפ״מ דמחליף לשמות התנאים ועי׳ תענית פ״ד ה״ג מתניתא (דתני שהמעמד בכל תפילה) דר׳ מאיר דר״מ אמר מתפללין וקורין מתפללין וקורין (בכל פעם שמתפללין קורין בתפלה) ברם כרבנן מתפללין וקורין מתפללין והולכין להם (דאין קורין להם אלא בתפלה אחת) הא מוסף יש בו (מעמד ביום שיש בו קרבן עצים וקשיא מ״מ מ״ש מוסף ממנחה ומשני) מתניתא דר״מ דר׳ מאיר אומר מתפללין וקורין אית תניי תני ומחליף פי׳ הק״ע דמחליף דקרבן עצים אין בו במוסף והפ״מ פי׳ מחליף דר״מ לדרבנן ודרבנן לדר״מ ועי׳ פסחים פ״ג ה״ח ומוע״ק פ״ג ה״ז דאיתא שם להך לישנא אית תניי תני ומחליף והק״ע מפרש בהני ב׳ מקומות כהפ״מ דמחליף לשמות האומרים ועי׳ שבת פ״ו ה״ט יוצאין כו׳ ובישן של שועל טב לשינה ובמסמר הצלוב משום רפואה דברי ר׳ יוסי ור״מ אוסר אף בחול כו ובישן של שועל טב לשינה ובמסמר הצלוב טב לעכביתא אית תניי תני ומחליף ופי׳ הפ״מ מחלף לאלו הרפואות דישל שועל לעכביתא ומסמר הצלוב לשינתא דלא כסגנון פירושו בכל הנ״ל ובק״ע שם הביא פי׳ זה ואח״כ כתב א״נ מחליף לשמות התנאים וכן עיקר וע״ע בפ״ב דביצה ה״א.

בכורים פ״ג ה״ג. ר״ז וחד מן רבנן הוון יתיבין עבר חד מן אילין דמיתמני בכסף אמר יתיה דמן רבנן לר״ז כו׳ במדרש שמואל פ״ז הגי׳ אמר ההוא דמן רבנן לר״ז כו׳ ע״ש כה״ע.

שבת פ״א ה״ז. דרב מעני מייתי קומיה דר״ח רובא יהוא א״ל הן הויתא כו׳ הק״ע הגיה דצ״ל דרב מיבעי מייתי פי׳ שהי׳ לו לרב לבוא והפ״מ פירש מעני מייתי נתאחר לבוא ועי׳ כן בבכורים פ״ג ה״ג הד זמן עני מסיק (נתאחר מלעלות) וע״ע סוטה פ״א ה״ג עני דרש כו׳ הן הווית׳ ובק״ע שם דפי׳ דהאריך לדרוש וע״ע בפ״ב דשבת ה״א ר׳ חייא בר אשי עני מיתיה קומי רב א״ל הן הויתא ובק״ע ופ״מ שם.

עירובין פ״ג ה״י אין את רואה עמוק כגביה עי׳ כן לעיל פ״ג ה״ג ועי׳ פ״ה דכלאים ה״ג אמר להם ר׳ ליעזר בן יעקב אין אתם מודים לי שעמוק כגבוה.

סוכה פ״ה ה״ו. ההן תניא עבד תקיעה ותרועה ותקיעה חדא וההן תניא עביד כל חדא חדא מינהון הדא שתמצא אומר ג׳ על כל מטה ומטה ר׳ יהודה אומר ג׳ על כל דגל ודגל עי׳ כן בתוספתא ר״ה פ״ב אבל בילקוט סוף פקודי הגי׳ תקעו והריעו ותקעו על כל דגל ודגל ר׳ יהודה אומר על כל מטה ומטה ועי׳ ספרי בהעלותך פסקא ע״ג.

ביצה פ״א ה״ג. הדא דאת אמר באפר שהוסק מעיו״ט אבל באפר שהוסק ביו״ט לא בד״א בישלא שחט אבל אם שחט כו׳ עי׳ בפ״מ ואפשר שהנקודות על מלת בד״א מיותרות הן וה״ק אבל באפר שהוסק ביו״ט לא בדא פי׳ אינו כן וכ״ה הלשון בש״ס זה.

מוע״ק פ״ג ה״ה. אמרין ליה ר׳ אהנו דאת מתני שבחיה א״ל מה עבד כו׳ עי׳ זה בברכות פ״ב ה״ז א״ל אהן דאת מתני שבחיה א״ל מה עיסקיה ועי׳ כלאים פ״ט ה״ג א״ל אהנו דאת מתני שבחיה א״ל מה עבד לך.

ע״ש. ואולם לדעתי יתפרש זה שפיר עפ״י המדרש ויקרא פ׳ ל״ד דשם הובא ג״כ הך דא״ר יצחק וליתא כלל שם להך דעולים וז״ל המדרש ועניים מרודים תביא בית אלו עניים מנעוריהם א״ר יצחק כהדין סמיא דקריין ליה סגי נהורא לכך נאמר ועניים מרודים תביא בית ופי׳ במתנות כהונה שם שקורא אותם מרודים לשון ממשלה והוא לשון סגי נהור עכ״ד ומיושב בפשיטות מה שמביא הירוש הכא הך דר׳ יצחק.

דמאי פ״ק ה״ג. תרי מסכינין אפקדון תרין סאין דשערין גבין ר׳ פנחס בן יאיר זרעון והצדון יאעלון בעין מיסב שעריהון אמר לון אייתון גמליא וחמריא וסבון שעריכון ובמ״ר דברים פ״ג איתא כך מעשה בר׳ פנחס בן יאיר שהיה דר בעיר אחת בדרום והלכו אנשים להתפרנס שם והיו בידן שתי סאין של שעורין והפקידו אצלו וישכחו אותן והלכו להם והיה רפב״י זורע אותם בכל שנה ועשה אותן גורן וכונסן אחר ז׳ שנים הלכו אותן החברים לשם לתבוע אותן ליתן להם מיד הכיר אותם רפב״י אמר להם בואו וטלו אוצרותיכם כו׳ ועי׳ כעין זה בתענית כ״ה ע״א.

שביעית פ״ח ה״ז. אתיא דיהודאי דהכא כבתמא דתמן ודיהודאי דהכא כבתמא כתמן אלא דסתמא דהכא ר״מ דתמן כו׳ המהרא״פ הגיה דצ״ל אתיא דסתמא דהכא כיהודאי דתמן ודיהודאי דהכא כבתמא דתמן אלא דסתמא דהכא ר״מ דתמן כו׳ ולא זכר לפי שעה שתדירא הא מילתא בש״ס זה להתחיל ולומר אתיא יהודאי דהכא כסתמא דתמן כו׳ עי׳ כן בפ״ז דתרומות ה״א ופ״ז דשבת ה״ז ופ״י דעירובין ה״י ופ״ד דביצה ה״ד ומ״ק פ״א ה״ה ונדרים פ״ז ה״א ולפי זה צ״ל הכא כך אתיא דיהודאי דהכא כבתמא דתמן ויהודאי דתמן כבתמא דהכא אלא דסתמא דתמן ר״מ דהכא וידוע מ״ש הרמב״ן בשבועות ד׳ מ״ג מביאו הריטב״א והרא״ש שם ועמ״ש זקני בפלפולא חריפתא דדרך הירושלמי בהרבה מקומות לומר תמן את אומר על הכא בשמעתין והכא על תמן וגם הגאון בעל קרבן עדה בכמה דוכתי לא זכר זה ואשר ע״כ הגיה ללא צורך עי׳ מ״ק פ״א ה״ה שהבאנו לעיל שהגיה אתיא דיהודאי דהתם כבתמא דהכא וע״ע פסחים פ״א ה״ד שכתוב שם תמן הוא אמר אך לרבות והכא הוא אמר אך למעט וכתב הק״ע להגיה תמן הוא אמר אך למעט והכא אמר אך לרבות. ושו״ר ביד מלאכי שהביא את הרמב״ן בכללי שני התלמידים אות י״א והעיר על שדה יהושע (ואיני תחת ידי) שנעלם ממנו זה בקדושין ובגיטין ע״ש.

מעשר שני פ״א ה״א. מפני פילפולי, הגר״א גורס מפני זילזולי, ע׳ כעי״ז בפסחים פ״ה ה״א לפילפולו וכק״ע ופ״מ שם.

פאה פ״ב ה״ד. קצר חצי אגדו וחצי השמיתית ג׳ הר״ש ומ״צ והגר״א חצי אגורי וחצי שהשמיתית עי׳ מע״ש פ״ד ה״א אפי׳ מן האגדו על השמתית ותרומות פ״ב ה״ד אפי׳ מן אגדון על שמתית ועי׳ נזיר פ״ה ה״א שהשמתית ונמצאות אגרון ועי׳ ב״ב ד׳ פ״ג שחמתית ונמצאת כו׳.

כלאים פ״ו ה״ג. כל חמתות צרורות טהורות חוץ משל ערביים ר׳ מאיר אומר צרור השעה טהורות צרור עולם טמאות ר׳ יוסי אומר כל חמתות צרורות טהורות אית תניי תני ומחליף ופי׳ הר״ש מביא הרא״ם מחליף צרור עולם טהורות וצרור

ידי"נ הרב הגאון הנשגב החוקר המובהק מו"ה דוד צבי האפפמאנן הי"ו. באלה השבעים ראיתי להביא ציונים מסוגים שונים: מהם, שע"י הציון שהוספתי נעמוד על כוונת הירושלמי לפרשו כהוגן או לאוקמא הגירסא הנכוחה, ומהם שנחלקו המפורשים בפירושיהם וע"י הציון יתברר לנו עם מי הצדק, או שהמפרשים היטיבו לפרש איזה מאמר או מבטא במקום אחד, ובמקום שני, שנשנה איתו המאמר או המבטא, כאדם שכחו את אשר עשו ידיהם וילאו למצוא את הפירוש הנכון; יש שנראה ע"י הציון תברא או סייעתא לגירסת או להגהת אחד המפרשים, ויש שיועיל לנו הציון לברוח מן העבירה ולעשות מצוה לאמר דבר בשם אומרו; פעם ילמדנו הציון דעת דרך הירושלמי בסגנונו אשר כל הגה ממנו יקר מאד לכל איש ישראל, ופעם יפיץ המקום המסומן יתר אורה על העובדא או המאמר שהובא בכאן וכדומה.

מסבות שונות לא שמרתי את הסדר בהבאת המאמרים, רק קמא קמא דמטא לידי ערכתי ואין סדר למשנה:

ערלה פ"ב ה"ג. תמן תנינן (מקואות פ"ז ה"ג) מי הצבע פוסלין אותו בג' לוגין ואין פוסלין אותו בשינוי מראה אבא ברי' דרב נחמן דברי ר' מאיר משום שאיבה ניכרת ופירש מהר"א פולדא דברי ר"מ דסתם מתני' דמקואות ר"מ והא דהתם במתני' גרס ר' יוסי אבא ברי' דרב נחמן קים ליה לר"מ היא ע"ש ובפני משה העתיק לשון המשנה דקתני ע"ז ר' יוסי אומר וכתב ור' מאיר בתוספתא שם פליג עליה וס"ל דפוסלין בשינוי מראה וכדמפרש אבא ברי' דרב נחמן לטעמי' דר"מ דס"ל משום שאיבה ניכרת כו' עכ"ד. ותמוה איך כתב כן הא ליתא כלל בתוספתא לפנינו דר"מ פליג ועי' בכ"מ בפ"ז מה' מקואות ה"ח דכתב דלהכי פסק הרמב"ם בהך דינא כר' יוסי משום דמשמע דליכא מאן דפליג עליה ועמ"ש זקני התוי"ט במקואות ומה שטרח שם בתפארת ישראל וע"ע בביאור הגר"א ביו"ד ס' ר"א ס"ק ס"א. ואולם בתו"כ פ' שמיני בפסוק ל"ו איתא להדיא מחלוקת ר"מ ור' יוסי בזה וז"ל מקוה מים לא מקוה כל משקים כולם פרט לשנפל לתוכו מי כבשים ומי צבעים ושינו את מראיו דברי ר"מ שהי' ר"מ אומר כל הפוסלו בג' לוגין פוסלים איתו בשינוי מראה ר' יוסי אומר כל הפוסל בג' לוגין אין פוסלין אותו בשינוי מראה ע"ש.

ברכות פ"ד ה"ג. א"ל ואדיין אין את לזו בתענית פ"ב ה"ב שהובא זה הגי' ואדיין את לזו וכ"ה בד' קושטאנטינא הכא וכצ"ל כי כך הוא הלשון בכל ש"ס זה עי' פאה פ"א ה"א מעשרות פ"א ה"ה ביצה פ"ד ה"א מגילה פ"ג ה"ז פ"ד ה"ה מוע"ק פ"ג ה"ז גיטין פ"ט ה"ט סנהדרין ספ"ג.

פאה פ"ה ה"ה. ה"ז גוזל את העניים כו' וע"ז נאמר אל תשיג גבול עולם. ר' ירמיה ור' יוסף ח"א אלו עולי מצרים וח"א אלו שירדו מנכסיהם לסמא צווחין סניא נהורא א"ר יצחק ועניים מרודים תביא בית ופי' הפ"מ על הא דא"ר יצחק ועניים מרודים תביא בית דאיידי דדריש קרא דאל תשיג לגוזל את העניים מייתי האי קרא דהנביא מזהיר על מתנות עניים והגר"א פירש מרודים פי' מטולטלים שהולכים ונדים מבית לבית ור' יצחק מפרש עולים כמשמעו שהעניים הם עולים והולכים מבית לבית

ע״ד מסורת הש״ס בירושלמי.

מאתי

חיים העליר.

אין מן הצורך לשנות את הידוע כי התלמוד הירושלמי הוא עדין כשדה שלא עובד בו. הראשונים ז״ל לא פירשוהו ולא הגיהו עליו אוים, ואשר ע״כ עלה כולו קמשונים וחרולים למכביר כסו פניו, וכמו שכתבו התוס׳ ביבמות ד׳ ק״ד. והרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם, והרחיב הדבור בזה האו״ז בח״א סי׳ תשנ״ד וכתב כי נשתבש מידי סופרים הדיוטות שכתבוהו ולא נכנס לישיבה לתקון, ועי׳ ביד מלאכי בכללי שני התלמודים אות ו׳ שהביא משו״ת הרשב״א המיוחסות להרמב״ן סי׳ צ״ו וז״ל כבר ידעת שרבו השבושים בנוסחאות הירושלמי והסבה הגדולה למעוט השגחת הלומדים בו ואין עומדים עליו רק אחד בדור. ובאמנה לולא רביתינו הגאונים האחרונים ז״ל, שהאירו את הדרך, פרשו ובארו לבנו יבררו, צרפו הגיהו וזקקו, כי אז לא מצאנו ידינו ורגלינו בו כלל.

והנה זה כבר ב״ה נתתי אל לבי, ואהי שובר בחומות ירושלים, ומצאתי ראיתי כמה דברים, אשר לני לעשות למען יקל הלמוד בו, אמנם לחשוב את כולם צר המקום בזה, ורצוני רק להעיר כעת בקצרה על דבר אחד, והוא שראשית חובתנו להגדיל את מסורת הש״ס להרבותו ולהרחיבו ככל האפשר, ולהביא ציונים ומראה מקומות מכל ספרי התלמוד, כי כמובן יש דברים הרבה מאד שסתומים במקום זה ומפורשים יפה במקום אחר, וכבר נודע מה שאמרו ז״ל במדרש פ׳ חקת כל דברי תורה צריכים זל״ז שמה שזה נועל זה פותח ובירושלמי ר״ה פ״ג ה״ה עה״כ היתה כאנית סוחר ממרחק תביא לחמה אלו ד״ת שעניים במקומם ועשירים במקום אחר (עי׳ במלחמות ה׳ בפ״ד דב״מ כד ה ועיד ואונאה לקרקעות ובתוס׳ כריתות ד׳ י״ד ועי׳ בשו״ת שאגת אריה סי׳ ע׳). ומן ההכרח לציין ולהראות לא רק על ענין או מאמר שלם, שנמצא במקו״א כמו שהוא או בדומה לו, אך גם על מלה בודדה אחת, וסימנא כזו מילתא היא ומביאה תועלת רבה, כי יש מילתא דלא מחוורא מסמכין לה מן אתרין סגין, ולפעמים לא רחוקות דבר גדול נתלה בדבר קטן.

והנני נותן בזה דוגמא אחת מכילה **שבעים ציונים** שלא באו במסורת הש״ס **במספר שנות** גבר חכם בעז אשר לשמו ולכבודו מוקדש כל הספר הזה ה״ג כבוד

ידין ויורה לפי הצעת השאלה עפ״י פקודת הרופא בפרט באיש לחוץ וקרוב הדבר שיבוא ע״י חסרון הדם לחשש סכנה כדאי הם כל הראיות לסמוך עליהן להתיר עכ״ל הרב הגאון הנ״ל.

והנה מה שיצא הרב הגאון הנ״ל לחלק בין יין צמוקים וזאמאטאזע דשם נתהפך לגמרי אבל כאן בל״ס ימצא ע״י כעמישע אונטערזוכונג שיש בו בשר ולא נתהפך לגמרי, במחכ״ת אין זה מוכח כי לפי מה שדרשתי וחקרתי אצל החכמים העושים במלאכה א״א בשום אופן להכיר הייתו מבשר, וז״ל התשובה שקבלתי על שאלתי זאת:

„Auf Ihre Anfrage gestatten wir uns Ihnen mitzuteilen, dass sich der animalische Ursprung der Somatose durch chemische Reaktionen n i c h t nachweisen lässt. Aber auch durch biologische Methoden ist dieser Nachweis nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht zu erbringen. Wir zitieren aus einer Veröffentlichung von Prof. Schmidt-Kairo, Lehrer an der Medizinschule und gerichtlicher Sachverständiger des ägyptischen Justizministeriums, (Medizinische Klinik No. 21, 1908).

„Albumosen und Peptone reagieren n i c h t m e h r biologisch, infolge dessen wird ein Albumosenpräparat, z. B. Somatose (welches aus Rindereiweiss gewonnen wird) mit einem Rindereiweisspräcipitinserum k e i n e n N i e d e r s c h l a g geben.“

הרי חזינן דדומה ממש ליין צמוקים שנתהפך ג״כ המים לגמרי. ואולם בעיקר הדבר גם אני כתבתי שרק אם הרופא מציה לחלושין להתרפא ע״י זאמאטאזע באומר שלפי דעתו אין לחולה זה דבר טוב כזאמאטאזע מיתר ליהנות ממנו, אבל בלי ציווי הרופא בודאי כל שומר נפשו ירחק מהם.

בתשובותיו מהד״ת הא״ח סי׳ ס״ד. ולפ״ז בכ״ד אי אולינן בתר מעיקרא הוי שלכד״א דהא הבשר אינו עומד לכך להיצ״א מיהו לייבשי ולטחנו ולאכלו ניחא דמעיקרא לאכילה עמד לאכול כמית שרי״א בישרי אבל לפי הסבר הצל״ח דאולינן בתר השתא האי זאמאטאזע אע״ג הנעשה מבשר דאינו עומד לשתייה רק לאכילה, מ״מ עתה שכבר נסחט המיץ ונעשה לאבק להיות דבר מזוני ותריפה עד״ז כעומד עכשיו לכך ליהנות ממנו דרך שתייה ועכשיו זו הנאה היותר חשובה ושפיר הוי כדהו״נ א״כ לא בריר התירא בזאמאטאזע וכו׳. ומידי לפע״ד במחכ״ת הרב הגדול נ״י יש לחלק טובא, דהא הצל״ח לא חדש רק הדרך הנאה הוי אם האיסור כאשר היא עתה לפנינו נאכל דרך הנאתו כגון משקין היוצאים מן פירות של ערלה אע״ג דהפירות עומדים לאכילה מ״מ כיון דעתה הם משקין טובים ונהנה גרונו מהם נחשבת המשקה לעיקר הנאה ואזלינן בתר השתא. אבל בהאי אבק רוקח אע״ג דעומד עתה לרפואה ולמזוני כיון דעכ״פ לא נהנה החך וגרוני ממנו ואנן קי״ל כרבי יוחנן דאמר בחולין דק״ג: הנאת גרוני בעינן ע״כ לפע״ד הקלישה גם לפי הסבר הצל״ח נחשבת שתייה זו שלא כדה״נ כיון דהבשר לאו לדבר הזה עומד ואזלינן בתר מעיקרא כנלפע״ד. ומידי הרב הגאון הנ״ל צדד לבסוף להקל ודבר והוכות בראי׳ שהבאתי ממר הזור וכ׳ דיש להוסיף עוד דברי בעל ישועות יעקב חי״ד סי׳ ק״ד דאפי׳ להאוסרין דס״ל דאזלינן בשלכד״א בתר מעיקרא מ״מ טעם האיסור כבר הלך לו ולא נשאר רק שם האיסור על הממש וגוי דבעי רוב נגד נפי של איסור אבל ברוב כבר הותר מה״ת דטב״ע לא שייך בזה והיא כסברת הרשב״א בסוגיא דזריע בשל״ה וכפי סברת הפמ״ג בסי׳ ק״נ בשפתי דעת סק״ב הג״ה דבעינן ס׳ הוא מדרבנן דמה״ת ודאי כל שאין טעמו נרגש ברובא סגי ע״ש, ולפ״ז ליכא הו כאן רק איסור דרבנן בבהמות מס׳ ותליא בפלוגתא אי מותר איסור דרבנן להשאב״ס אי לא, אבן אי אזלינן בתר מעיקרא ומקרי שלכד״א באיסור דרבנן בודאי מותר, ובתר דשקיל וטרי בה טובא כ׳ דיש לפקפק מהא דפליג הח״צ בסי׳ ק״מ על הא דהביא המרי״ט הא״ח סי׳ ב׳ דעת רבינו דוראן דיין צמוקים הוא כיין גמור לענין פירות שאין מחמיצין ומותר ללוש בו בפסח כי המים נשתנו סברייתן את״כ כמו המים של גשמים שנשתנו בתוך הענבים והח״צ פליג דמה ענין מעשה שמים שהטבע פועל ומשנה העצמים למעשה ידי אדם שהם המים הניתנין ע״ג הצמוקין שאין בו כח לשנות עצם המים וכו׳ ע״ש ועוד נשתנה לא שייך אלא אם נשתנה כל כך עד שנתהפך החומר לגמרי ולא ניכר החומר הראשון ואפי׳ ע״י כעמישע אינטערזוכונגען לא ימצא מחומר הראשון ולא יודע מאין בא החומר השני כי כן כ׳ ג״כ הח״צ שהטבע פועל ומשנה העצמים וכן בדבש מתהפך בטבע דבר המתערב בו להעשות דבש וכמש״כ החת״ס בח״ו סי׳ כ״ב אבל בזאמאטאזע בל״ס ימצאו ע״י כעמישע אונטערזוכונג שכאן הוא מיץ בשר ולא נתהפך לגמרי לחומר אחר ע״כ אין להתיר הזאמאטאזע בהיתר כלל, לומר שהוא מותר לכל אף שאב״ס משום שלא יפרצו דכל חולה בעלמא יעשה מזה עיקר מזונו לא לפי שעה בלבד אלא לדבר מזוני תמיד הבא מנו״ט שמטמטמים את הלב, רק כל מורה הוראה

ע״י תערובת אינו אסור מה״ת והפלתי סי׳ ק״ט סק״ד כ׳ טעם לזה ע״ש יא״ף שהפמ״ג בפתיחה להלכות תערובת ח״ב פ״ב פליג ארמב״ם, מ״מ דעת הרמב״ם לכל הפחות לסניף תחשב להקל בפלוגתא שבין הרי״ לרא״ש וכפרט שהפמ״ג כ׳ שם דיש מקום לומר דטב״ע דאורייתא אינו אלא ספק. ויש עוד לצרף דעת הר״ר חיים כהן דפחות מכדי אכילת פרס טב״ע לאו דאורייתא וכפי מש״כ מעלתי אין ליקחין רק חצי או רבע כף קטן לצלחת רוטב או לזכוכית מים והיא פחות מכשיעור וגם פחות מכא״פ וא״כ לא שייך כאן טב״ע מדאורייתא. עוד אחרת אמר לי ריפא מופלג שהוא בן תורה וירא שמים מרבים שאם נראה שאנשים אי נשים הם מחוסרי דם אפשר שחולי הריאה ממשמש ובא באותן בני אדם ואם לא נעשה השתדלות לרפאותן יבא ח״ו בקרב הימים לידי סכנה ולדעתו לחולה שיש לו חסרון דם גדול, האָכגראַדיג בליט־אַרם, צריכין להתיר לו אף דאֶמאטאגען כי יש חשש הרבה שיבא לידי סכנה ומי יודע בכל החולים איזה חולי אורב לו בסתר אף כי בגלוי אינני ניכר רק ע״י חסרון דם והרופאים דרכם להעלים השישות כאלה כדי שלא להבעית את החולה ואת קרוביו, אשר ע״כ דעתי כי צריכין לתפוס כהא דהתירא בנ״ד ואני מסכים עם פסקו אשר כתב להקל אם אין מצוא בקל תרופה אחרת. אך מהיות טוב יערוך השאלה עוד לפני גדולי הדור ויספח אל דבריו הסמיכין והסניפין אשר כתבתי בזה וטוב שיהי בדבר הזה הסכם כל ישראל למען לא יעשי אגודות זה אוסר וזה מתיר רק שלום על ישראל עב״ל ודפה״ח.

ואנכי שמעתי לקול מ״ו נ״י והצעתי שאילתא דא עוד לפני ידידי הרב הגאון מוה״ר קאפל רייך נ״י אב״ד דקהל יראים בעיר פעסט, ובתשיבתו הרמה העירני על מה שהוכיח מ״ו הרב הגאון המפורסם בעל כתב סופר זצ״ל בהא ה סי״ק י״א כשאין אכילה זו לרפואה אלא להציל נפשו כל יהלוש ביותר ואין בחולשא זו סכנה יש לצדד להחמיר לאכול דברים שאר לאכילה שלא כדה״נ משום דאחשבי׳ לאכילה, ומיהו כיון דמידי דרבנן הוא המקיל לא הפסיד וכ״ש כשסגי ליה בח״ש הגם שהוא אסור מה״ת מ״מ קילא איסור׳ טובא וכו׳ ע״ש, ממילא גם הזאמאטאזע אף אם נימא שפעולתה הוא רק להנצל מחולשא מותר להשאב״ם, אכן בעיקר הדבר אם יש כאן שלכד״א יש לדון ובאנו למחלוקת האחרונים אי אזלינן בשכד״א בתר מעיקרא או בתר השתא, דבסוגיא זוז״ג — פסחים דכ״ו. — כ׳ הפנ״י דחמיץ להיסק הוי שלכד״א דמעיקרא עמד לאכילה ולא להסקה אע״ג דהשתא אינו עומד רק לשרפה, ואמנם הצל״ח שם דכ״ד. ד״ה ועדיין כ׳ בזה״ל ובגוף הדבר הזה דכל איסורים שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן אמרתי פירוש אחר והוא שכאשר האיסור הוא עתה לפנינו צריך שיאכל או יהנה כדרך הנאתו ודרך הנאתו לא מקרי אלא הנאה היותר חשובה שבידו ליהנות ממנו כפי שהוא עכשיו ולכן האוכל בשר חי פטור שהרי היה בידו למשוח עורות או להבערה דרך הנאתו אבל משקה היוצא מהאיסור וכבר נעשה המשקה אפי׳ תימא שעיקר הנאתן לאכילה מ״מ הרי כבר נעשה משקה ולפי מה שהוא עתה הנאתו היותר חשובה היא השתייה ומקרי דרך הנאתו וכו׳ וכן העלה

נברי מחלב ומשומן טרפה לא שייך בי' דין בב"ה לענין איסור אכילה והנאה, ואף לדעת הפמ"ג שם והתו"ס סי' ס"ב דפליגי אהג"מ מ"מ ע"כ זה דוקא כשמבשל בב"ח בדרך בישול ונעשה תערבה ע"י הך בישול אסור ג"כ באכילה, אבל לפי מה שחקרתי ודרשתי אצל החכמים העוסקים במלאכה לא נעשה הדבר כלל ע"י בישול ביחד אלא כל אחד נתבשל בפני עצמו ואח"כ נתערבו זה עם זה, וגם גוף הגליצערין אף אם תחלת ביאתו היא על פי הרוב משומן טרפה מ"מ עוד בספיקא קאי אם אסור מה"ת דהא גם היא נשתנה ע"י התבולות שנית ממה שהיה מקודם ונתחדש לגוף אחר. מש"ה נראה די דאין לחלק לדינא בין זאמאטאזע וזאנאטאגען אלא הרי זה כהרי זה הצד השוה שבהן שאחד תחלת ביאתו מבשר טרפה והשני על פי הרוב משומן טרפה בתערובת חלב אבל שניהם נשתנו לגמרי ממה שהיו מקודם ונעשים בריה חדשה ושניהם אינם נאכלים בעין א"א לאחר שנימוחו במשקין ע"כ דין אחד לשניהם, ורק בזה יש לחלק ביניהם דזאמאטאזע הנעשה מבשר מבלי תערובת מין חלב יכול להגמס על פי פקידת הרופא בין במים ובין ברוטב אבל לא בחלב אבל הזאנאטאגען כיון דעיקר בא ממין חלב אסור ליתנו ברוטב רק במים או בשאר משקין כי מה דיכול לעשות בהיתר גמור יעשה וטוב לו. ועוד דבר דומה לזה נתחדש זה זמן לא כביר ממין בשר שור וגליצערין ונקרא ארזענפעראטין וסגולתו היא ג"כ כסגולת זאמאטאזע וזאנאטאגען א"כ דין אחד לכולם. כל זה נראה לי להלכה ואך למעשה מספקא אני להתיר עד שיסכימו עמי מורי ורבותי.

והנה הצעתי הדברים האלה לפני מו"ה הרב הגאן מוהר"ר דוד צבי האפפמאן נ"י, ולאחר שנשא ונתן בהם בכחו הגדול מסיים תשובתו הרמה בזה"ל ואחרון אחרון חביב מה שהביא מעלתו מור יש לו על מה שיסמוך וישפיר עביד דהלך לו אל הר המור ואני אוסיף רק תבלין לזה. בדבר הזה כבר הלכו בו נמושות והיא מחלוקת ישנה בין הרב"י והרא"ש לברכות פרק ו' אות ל"ה, מיבא במג"א סי' רט"ז סק"ג, ע"ד המוס"ק אי אזלינן בתר מעיקרא דהיה דם אי בתר השתא דפנים חדשות באו לכאן, וגם הט"ז ומג"א נחלקו שם בזה. והמג"א הביא ראיה להחמיר כדעת הרא"ש מש"ס דבכורות ד"ו דחלב הודיש היא כיון דדם נעכר ונעשה חלב ה"ל לאסרו וא"כ ש"מ דבתר מעיקרא אזלינן וכ"ת גילף מחלב הא ק"ל דמחודש לא ילפינן וכו' ע"ש אך כבר קמו לנגדו כמה רבוותא ההק' יעקב בסי' תס"ז ס"ק ט"ז והמקור חיים שם סק"ד וחת"ס חלק ששי סי' כ"ב וחלק א' סי' ל"ט ומהר"ם שיק חי"ד סי' צ"ה, צ"ו וצ"ז, וגם הא"ר פסק בסי' רט"ז דלא כמג"א והביא דגם דבנה"ג ס"ל כן. וגם הרדב"ז ח"ג סי' תע"א כ' דכל איסור שאינו איסור הנאה כיון שנפסד צורתו מותר והילו מרמב"ם פ"ד דחו"מ ה"י דכ' וכן הקילור והרטיה וכו' שנתן לתוכן המין מותר לקיימן בפסח שהרי נפסדה צורת המין וכו' יהי' איך שיהי' כדאי הם הרבינו יונה והט"ז והרדב"ז וההולכים לאורם לסמוך עליהם בשעת הדחק כי להולים הרבה שאינם עשירים ליסע למרחצאות ולעסוק ברפואות אחרות היא שעת הדחק גדול והאי זאמאטאזע אשר נתהוה ע"י כעמישע פראצעססע נשתנה שינוי גדול . . . ועוד אוסיף סניף דלדעת הרמב"ם ח"ש

מקוה עכ״ל לפ״ז גם אנו נאמר דכמו דבשלג כיון דבשעה שנתהוה בעוקה הוי דבר גוש ולא משקה ועכשו שנמס למים אמרינן פנים חדשות באו לכאן ולא קפדינן אאיסור שאיבה כ״כ הוא לענין הזאמאטאזע, אע״ג דתחלת ביאתו הוא מבשר טרפה מ״מ כיון דעתה נשתנה לגמרי ונעשה גוף אחר דיינינן כאלו הוא בריה חדשה ונאבד תורת אוכל ממנו ומותר עכ״פ לחולה אף שאינו מסוכן, בפרט דבשעת בליעתו הוא נמס ונתבטל במיעוטו ואע״ג דהטעם לא בטיל לגמרי מה בכך הא טעם פגום הוא ולא ינעם לחך. ויותר מזה הביא הפ״ת שם בסי׳ קנ״ה בשם תשובת שבות יעקב ח״ב סי׳ ע׳ שנשאל על מה סמכו העולם לנהוג היתר לאכול ולשתות דם הנקרש ונתייבש מתיש שקורין באָקסבלוט שנתייבש בחמה אף בחולה שאין בו סכנה רק בנפילה בעלמא שכואב לו אחד מאיברים הפנימים? והשיב דיש לצדד להתיר כיון דנתייבש כל כך עד שנעשה כעץ ואין בה שום לחלוחית אין בו איסור כלל ע״ש ועכ״פ יש ללמוד מכאן דדם צלול כמו האֶמאַטאָגען וכדומה או מיין בשר טרפה שקורין פֿליישעקסטראַקט וכן מרק הנקרא פּוראָ שיש להם טעם בשר והחך יתאוה להם אסור מה״ת אם לא לחולה שיש בו סכנה, אבל האי זאמאטאזע כיון דאין לו תואר וטעם בשר כלל והוא נמס ונתבטל במים או ברוטב נלפע״ד דמותר אף לחולה שאין בו סכנה עתה.

ומיהו לכאורה עוד צ״ע בדבר דהא הרמ״א שם קי״ל לן כללא שאין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יכול לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע״פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר מאחר שאין סכנה בדבר ע״ש ממילא בנ״ד כיון דהמציאו חכמי הרפואה עוד שאר מיני אבקת רוקח דומים לזה הנעשים ממיץ חלב או ממיץ עשבים כמו שכתבנו בריש שאילתין ועוד איזה סממנים הנעשים בהכשר גמור כגון באנאבאן וגם אלה הדברים מידי דזייני הם וטובים לאנשי מחוסרי דם על כן פשוט יותר מביעותא בכותחא דאם הרופא מוטחה אומר שיכול החולה להתרפאות על ידי אחד מסממנים אחרים שלא נעשו מבשר טרפה, שאסור אז להתרפא בזאמאטאזע של בשר, אבל אם הרופא גוזר ואומר שרק זאמאטאזע הנ״ל טוב ומועיל לחולה זה ולא דבר אחר כי יש לזאמאטאזע של בשר כח יותר גדול להחזיק ולרפא אותו, בכגון דא דעתי להקל אף כשאינו מסוכן באותה שעה.

וזה איזה שנים שהמציאו עוד אבקת רוקח הנקרא זאַנאַטאָגען והוא נעשה ממיץ חלב בתערובת גליצערין —פהאָספהאָרזיירע— והגליצערין נעשה לרוב משומן טרפה וגם פולפער זה הוא טוב לבריאות הגוף של אנשי מחוסרי דם, לכאורה עלה בדעתי לומר שבזה צריך להחמיר יותר דהא נקטינן שם דבב״ח אסור להתרפאות אפילו שלא כדרך הנאתן אי לא במקום סכנה. ואמנם זה אינו, דהא הדג״מ, הביאו הפ״ת בסי׳ פ״ז סק״ו, חִדש דאף דבשר נבלה אסור לבשל בחלב מה״ת אבל באכילה אין בו איסור בב״ח משום דאין אחע״א וא״כ בהך זאַנאַטאָגען הנעשה בפּאבריק של

הרציעית בישימן הג טמא דמדמה ליה למר דרור, אלא אפי׳ לשיטת הרב ר׳ מיכאל דפוסל והיינו משום דם ל דקרא דלמען תהיה וגו׳ קאי על כל מלאכת שמים שצריכין דוקא דבר הבא מן הטהור, גם לדידיה נראה לי דמותר בנ ד משום דנחשב לגוף אחר ונתהפך האיסור להיות היתר ולא קפדינן אהא דבא מן בשר טרפה דאין אנו דנין אלא כאשר היא עתה ועתה היא אבק פירח. וכן מצינו לענין חָלב דפריך הש ס בבכורות ד ו: והלב בהמה טהורה מנלן דשרי ומפיק ליה מהא דכתיב ואת עשרת חריצי החלב וגו׳ — שמואל א, י ז י ט — והטעם דמותר אע ג דבא מן הדם כדאמר רבי מאיר דם נעכר ונעשה חלב, מפרש הרבינו בחיי משום דנשתנה לדבר אחר, ורק כאשר מבשלין את החלב בבשר אז קונה החלב טבע הראשונה שהיה מקודם כאשר היה דם ע יש.

ובכיר ידידי הרב הגדול מוה ר יעקב ישור נ י העירני על תשובת תשב ץ ח״ב סי׳ ד ההעלה ישם לענין כלאים שהדבר ידוע ממחקרי חכמי הרפואה שבהרכבה המזגיית לא נשאר במורכב צירה מצורת כל אחד מהנפרדים שהורכב זה המורכב מהם אלא ויש לו צורה חדישה ופנים חדישות באו לכאן בהרכבת הסנג״נבין שאין בו מצורת הדביש והומץ כלים אלא מזג חדיש הוא שנקנה לפי שאין בו חלק יהיה כלו חומץ וחלק כלו דביש אל כל חלקיו הם מורכבים, וההרכבה השכוניית אינה כן אלא ישאר המורכב מטבע הנפרדים שהורכב בהם בכל חלק מחלקיו ודומה לכלל החלקים כהרכבת המרקחות שהדברים הנפרדים שהורכבו מהם כל אחד עומד בעצמו ונשאר בו טבעו ומזגו וכו׳ וא כ גם בנ ד הוי הרכבה מזגיית ונעשה דבר חדש ויצא מאיסורו הראשון.
ועוד יש סייעתא להתיר מהא דאיתא בכריתות ד״ה א״ר יצחק האוכל לחם וקלי וכרמל — מחדיש — לוקה ג׳ ופריך נכתוב כרמל ונילף לחם וקלי מיניה, איכא למיפרך מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתא וכו׳ הרי דדבר הנשתנה מתולדתו יצא מכלל איסורו הראשון ואי לאי דאיכא קרא יתירא ה״א דמותר, ממילא כ״כ בנ״ד.
ועוד זכר לדבר איכא בהא דתנן רפ״ז דמקואות אלו מעלין ולא פוסלין השלג והברד והכפור והגליד אר״ע היה רבי ישמעאל דן כנגדי לומר השלג אינו מעלה את המקוה והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה, והראב״ד בספרו בעל הנפש בדיני המים דכ״ב, מובא בשינוי קצת בב״י לטור יו״ד סי׳ ר״א ד״ה תניא בתוספתא, כתיב עלה בזה ל למדנו מכאן כי השלג אע״פ שמדדו במדה ונתנו לתוך המקוה לא די שאינו פוסל משום שאיבה אלא שהוא משלים למ׳ סאה, והקשה לרבנן כיון דקא חשבי להו משקה לענין השלמה אמאי אין פוסלין ומתרץ משום דהוו דבר שאין עושין מקוה ממנו מתחלה אלא אצטרופי בלחוד הוא דמצטרפי לרובא דכשרים ומשו״ה אין פוסלין בשאיבה, מ״ט מקוה מים הוא דאתקיש למעין מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים אבל שאר משקין לא איתקש, וא״ת לאנשי מידבא משום ר׳ ישמעאל הרי עושין מן השלג מקוה לכתחלה ואפ״ה כי נותנין בידים כשרה, התם לכשיתפשר קאמר וכשיתפשר מילתא אחריתא הוא וממילא קא הוי

הדם ויזוב ממנה בחייה אין בו לא טומאה ולא מאוס, ופירשו דרור מלשון וקראתם דרור שיהיה חפשי מן הזיוף והתערובת, ואולי נאמר שהצריך הכתוב להיותו חפשי לומר שיוקח מן הצבי ההוא בהיותו חפשי מתהלך בין ערוגות הבשמים ומתענג כרצונו כי כאשר ילכד ויעמוד ברשות אדם לא יעשה מור כי אם מעט ואינו מבושם וזה דבר ברור. ואם כל זה הנראה אלי מדברי רבותינו שאין המור מוס״ק שהם אמרו במדרש חזית מור אינמר״גון והמוס״ק אף בלשון חכמים כך שמו מוסק וכו׳ ע״ש הרי חזינן דלדעת הרמב״ם והראב״ע המור היא דם חיה טמאה ואפ״ה מותר לקטורת ולשמן הקדש מטעם דכ׳ הכ״מ מדנשתנה מכמות שהיה ונעשה כעפר, ואף הרמב״ן דהדר לבסוף מדעתו הראשונה גם הוא לא פליג מטעמי׳ דראב״ד אלא משום דמדברי חז״ל משמע שאין המור מוס״ק אלא דבר אחר, ממילא גם בנ״ד כיון שהבשר נשתנה תא״ו וטעמו לגמרי ונעשה לאבק דק, פרח ממנו איסורו הראשון ומותר, ואפשר דגם הראב״ד יסכים לזה דהוא לא פליג ארמב״ם אלא משום שאין דעתו מקבלת שיכנס במעשה הקדש דם חיה טמאה, וא״כ אפשר דדוקא משום חומר בקדש לא נייח נפשיה שיכנסו שמה מידי דמאים לגבוה [ובעין זה העיר רבנו בחיי שלא מצינו בנדבת המשכן משי לפי שהוא יוצא מגוף השרץ שהוא התולעת ולא הוכשר למלאכת שמים אלא דבר טהור, אבל תחש וצבע תולעת שני אינו מגוף התולעת אלא מתוך גרגירים שהתולעת בתוכן] אבל לצורך הנאת הדיוט, מכ״ש לרפואת אדם חולה נראה דאף לשיטת הראב״ד ליכא קפידא, ממילא גם בנ״ד שרי. ואון לי מצאתי בנוב״י מהד״ת חא״ח סי׳ ג׳ דהוכיח שם מהר״ש בן הרב הגאון המחבר ז״ל מהא דמר דרור דרצועות התפילין שמושחים העורות בשומן דגים טמאים הנקרא פישטראן שכשרים ואין בו חשש שצריך להיות מן המותר בפיך, דאי אמרת דבכל מלאכת שמים צ״ל מן המותר בפיך קשה אמאי מהני אליבא דהרמב״ם שנעשה דם חיה לעפרא בעלמא וכי עדיף משערות ועור דג״כ מחשב כעפרא לענין אכילה הואיל ואין בו טעם כלל ואפי״ה פסול בס״ת ותפילין ומזוזה, הרי דלא מכח דין היתר אכילה אייתינן עלה אלא מטעם שאינו בא מדבר טהור ולמה יהי׳ המור הזה כשר לקטרת, ואם שסברת הכ״מ מספיק שלא למעט מדרשה דמן משקה לישראל מן המותר לישראל דכיון שנעשה עפר הוי מותר לישראל, אבתי ממיעוט דלמען תהיה תורת ה׳ בפיך יהיה פסול כמו שערות ועור, אלא ודאי מדרשה דלמען תהיה תורת ה׳ בפיך לא נאמר אלא בדבר שיש בו תורה עצמה ויש בו כתב אבל שאר תשמישי קדושה אינו בכלל דרש זה וכו׳. והרב ר׳ מיכאל בברך השיב לו שם דמה שתמה על הכ״מ לק״מ דכוונתו שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה עפר הוי כמין בריה אחרת משא״כ בעור ושערות הם לא נשתנו והם כמו שהיו מתחלה וכו׳ [ולחילוק זה איכא לפע״ד קצת סמוכין בב״ק דצ״ו, דקתני שם התם נשתנה טעמו וריחו הכא לא נשתנה] ואולם הר״ש דחה שם דברי ר׳ מיכאל וכ׳ מה מהני שנשתנה והי׳ כבריה חדשה סוף סוף קרי ביה למען תהיה תורת ה׳ בפיך מן המותר בפיך וזה המור תחלת הויתו אינו מן המותר בפיך דהא אתיא מדם חיה טמאה וכו׳ ע״ש, וא״כ לא מיבעי לדעת הר״ש דמתיר משיחת

אבל הכא בזאמאטאזע כיון דנמצא בו כל מיץ הבשר אפשר דמה״ת אסור לחולה שאין בו סכנה. ממילא גם מהא דתנן בחולין דקט״ז: כשרה שינקה מן הטרפה קיבתה אסורה ומפרש הר״ת דהני מילי חלב צלול שבתוך הקיבה דלא חשוב פירשא אבל הקרוש שבתוך הקיבה חשוב פירשא, וכר״ת פסק הרמ״א בי״ד סי׳ פ״ז סק״י, הרי דכל זמן שאינו צליל אלא נקרש מותר, גם מכאן ליכא ראיה לנ״ד, דבשלמא התם בתר דנקרש נאבד ממני תירת חלב והוה פירשא בעלמא אבל בזאמאטאזע מעט אבק מחזיק כח בשר הרבה ע״כ אפשר דאסור. ומיהו מהא דכ׳ שם הרמ״א דעור הקיבה לפעמים מולחים איתו ומייבשין אותו ונעשה כעין וממלאים חלב מותר דמאחר דנתייבש הוה כעין בעלמא ואין בו לחלוחית בשר, מזה יש לפים ריהטא סניף להתיר בנ״ד, דהא גם בהך פולפער ליכא שום לחלוחית בשר דהא נתייבש לאפר דק. אכן גם על זה יש להשיב, דחוין מזה דלשיטת הש״ך אין לעשות כן לכתחלה, הא הנוב״י מהד״ק חי״ד סי׳ כ״ו שקיל וטרי ע״ד הישלחופית הנקרא הויזענבלאזען והוכיח דאין לדמות לעור הקיבה דהא עור הקיבה מותר בפני עצמו ואימתי יחול עליו האיסור בהצטרפו עם החלב וכשנתייבש מקודם לא נשאר בו טעם לאסור החלב ולא חל עליו שם בשר בחלב, אבל שלחופית הנ״ל של דג טמא הוא והוא אסור מה״ת וכבר חל עליו שם איסור ואינו נפקע ממנו ע״י שנתייבש כל כך שלא יהא ראוי לכלב ובנבלה עצמה מחלק ר״מ בין סרוחה מעיקרא ובין נסרחה אחר שנתנבלה וכו׳ ע״ש דמתיר לבסוף אבל מטעמים אחרים, וא״כ כיון דעכ״ם אינו ברור כל כך לומר שנ״ד דומה ליבש כעץ ליכא מכאן הוכחה גמורה להקל.

ואמנם אף דמשרץ שרוף ומחמץ שנחרך ומקיבת כשרה שינקה מן הטרפה ומעור הקיבה ליכא ראיה אלימתא להקל בנ״ד מ״מ הסברא במקומה עומדת דכיון דנשתנה הבשר מכמות שהיה ונאבד טעמו ומראיתו ואין אוכלין אותו בעין אלא כשהוא נמס במים או ברוטב והמעט נתבטל בששים, הדעת נוטה דלא צריכין להחמיר ביה עכ״פ לענין חולה אף שאין בו סכנה עתה. ולפע״ד יש לדמות להא דכ׳ הרמב״ם ריש הלכות כלי המקדש המור דרור של שמן המשחה וקטורת היא דם הצרור בחיה שבהודו הידוע לכל שמתבשמין בה בני אדם בכל מקום, והראב״ד השיג עליו לפי שאין דעתו מקבלת שיכנסו במעשה הקודש דם שום חיה בעולם כ״ש דם חיה טמאה, אבל המור הוא האמור בשיר השירים באתי לגני אחתי כלה אריתי מורי עם בשמי והוא מין עשב או מין אילן וריחו נודף, ומרן הכ״מ הצדיק דברי הרמב״ם ומפרש כיון שנשתנה מצורת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא בושם מריח טוב למה יגרע עכ״ל וכן הראב״ע כ׳ שהמור בא מחיה והיינו בגרון הצבי, וגם הרמב״ן בפירושו על התורה העלה בראיות ברורות שהמור הוא דם נצרר בבטן החיה הדומה לצבי הידועה בארץ הודו ובלכתה בין השיחים בימי החום הגדול מגררת בגפת ההוא והדם יוצא צרור ולוקטים אותו מן האחו, ואמר וידי נטפו מור כי הכתוב מדמה ריחו כאילו ידיו תשופנה בריח ההוא נטפי מים. ואחרים אמרו איך יכנסו בקטורת ובשמן הקדש דם חיה טמאה — וכפי הנראה קאי על הראב״ד — גם זו אינה קושיא, כי הלחות ההוא הנאסף בה מרוב

הכתוב לשורפו אמרינן דאפרו מותר אבל כששורף שרץ טמא או שאר דבר איסור שלא הטעין הכתוב שריפה ולא שייך ביה הטעם דנעשית מצותו אין להתיר אפרו מטעם דכל הנשרפין אפרן מותר, ופלא שלא הרגישו כל הני גאונים המרדכי ואבי העזרי והריב"ש והש"ך שאין לדמות הענינים להדדי. ממילא לא קשה קושית המנחת יעקב כלל מ"ו הביאו היד אברהם לי"ד שם דכ' שאינו יודע מנין לו שאסור שרץ שרוף טמא שלא לרפואה הא קי"ל כל הנשרפין אפרן מותר וכו' ולפי האמור אין כאן שום פשיטות משום דבשרץ שרוף לא שייך כלל לומר דנעשית מצותו דהא לא חייבי' רחמנא לשרוף שרץ טמא. ואח"כ מצאתי שגם הפמ"ג בשפתי דעת סס"י פ"ד הרגיש בזה דהקשה ג"כ אהא דהביא הש"ך בשם הריב"ש דאפי' איסור הנאה מותר לשרוף לצורך הרפואה משום דכל הנשרפין אפרן מותר הא יש כמה איסורי הנאה שאין מצותן בשריפה דאפרן אסור, ומה שתירץ דה"ק כל הנשרפין ר"ל איסורין ששרפו מותר מה"ת אלא מדרבנן אסור דהוי שלא כדרך הנאתן משו"ה מותר לחולה שאין בו סכנה, לפע"ד במחכ"ת אינו מובן כלל, דהא חזינן דהרב אבי העזרי וכן הרמ"א לא כתבו כב"י שרץ שרוף מותר דמשמע בדיעבד אלא כ' ומותר לשרוף שרץ טמא וכו' לפ"ז לא קשה ג"כ מה שמקשין ארמ"א שהביא הך דינא דשרץ שרוף מה שכבר כתב הב"י סס"י פ"ד [עיין מג"א סס"י תרמ"ט ובכורי יעקב סי' תרמ"ד אות ב'] די"ל דהרמ"א בא להקל דאף לכתחלה מותר לשרוף שרץ טמא כדי ליהנות מאפרו, ואף אם אמנם שכשל עוזר לא נפל עזֻר והדין דין אמת שאפר שרץ טמא מותר לחולה שאין בו סכנה וע"כ הטעם משום דנשתנה ממה שהיה ונעשה דבר אחר לגמרי כדמשמע מדברי המחבר שם דכ' שרץ שרוף מותר לאכלו משום רפואה דעפרא בעלמא הוא, ממילא בנ"ד כיון דג"כ נשתנה הדבר ממה שהיה, דהא המיץ בשר נתהוה לאבק דק א"כ נראה לכאורה דדינו שוה לשרץ שרוף. ואולם באמת יש לחלק ביניהם, דבשלמא בשרץ שרוף נשרפו כל חלקי הבשר ממנו היינו מה שקורין אָרגאַנישע בעשטאַנד־טיילע ולא נשארו באפר רק חלקי האדמה הנקראים מינעראַלישע שטאָפֿע כמו סיד ומלח וכיוצא בהן ודברים הללו אינם אסורים לנו כלל דהא גם במים נמצאו אותן חלקים כידוע לחכמי הטבע וע"כ פסקו לנכון דמותר להתרפאות באפר שרץ טמא, ורק אדם בריא לא יהנה ממנו כיון שעכ"פ בא משרץ טמא, אבל בנ"ד אדרבה ע"י בישול וסחיטה נמצצו מן הבשר כל חלקי הבשר העיקרים ונעשים לאבק והחלקים שאינם בשר היינו מה שקורין מינעראַלישע שטאָפֿע נפרדו ונבדלו מן הבשר ונקרא עקסטראַהיערט, א"כ נהפוך הוא לגמרי משרץ שרוף טמא וליכא שום הוכחה מהתם להתיר הכא. לפ"ז גם מהא דאמר רבא רפ"ב דפסחים וכן פסק בא"ח סי' תמ"ב סק"ט חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו, ולדעת הרא"ש ואשל אברהם אפי' באכילה מותר מדאורייתא, דהא אף ביה"כ פטור באוכל מאכל שאינו ראוי לאכילה, אלא מדרבנן גזרו דהוא משוה ליה אוכל, גם מכאן ליכא סייעתא להקל בנ"ד משום דהתם י"ל כיון שנחרך באש עד שאינו ראוי לאכילת כלב בודאי הלכו לאיבוד ולמאכולת אש כל חלקי הדגן העיקרים ולא נשתייר ממנו רק עפרא בעלמא ע"כ אין עליו עוד תורת לחם

יש להשיב מהא דכ' הרמ"א באו"ח רס"י שי"ב על דברי הרב המחבר דזיתים וענבים אסור לסחטן ואם יצאו מעצמן אסורים, ותותים ורמונים אם יצאו מעצמן אם עומדים לאכילה מותר ואם עומדים למשקים אסור ושאר כל הפירות מותר לסחטן ועלה כ' הרמ"א דבמקים שנהגו לסחוט איזה פירות לשתות מימיו מחמת צמא או תענוג דינו כתותים ורמונים. אבל אם נהגו לסחטו לרפואה לבדו אין להיש. הרי דמחלק הרמ"א בין אם נעשה לצורך תענוג או לרפואה וא"כ בנ"ד נמי הדעת מכרעת להקל ואין למיסר מטעם דאחשביה אחשבי', ואולם באמת זה אינו, דבשלמא התם היינו טעמא משום דאמרינן דמה שסוחט לרפואה אינו חשוב להיות משקה דמשקה לא הוי רק בסוחט לשתות לצמאו או לתענוג ולדעת המג"א גם בסוחט לטבל לא השיב משקה, אבל כאן לא נאבד חשיבותו מחמת השינוי שנתהפך האוכל להיות משקה דכיון דהוא נעשה לכך שפיר אחשבי', דמה לי אם עשאו לאכילה או לרפואה וכי מאכל הנאכל לרפואה לאו אוכל הוא? ועוד הא הך פילפער מרפא את החילה ע"י התחדשית החומר ומחזק את גופו לא איכפת לן מה שטעמו פגום. אכן לפום ריהטא יש סמוכין להתיר מהא דהביא המרדכי רפ"ב דפסחים בשם הרב אבי העזרי ז"ל כל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן או להנות מהן שלא כדרך הנאתן וכ"ש מאפרן דתנן סוף תמורה כל הנשרפין אפרן מותר ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות האפר לרפואה והשבתי דמותר דכל הנשרפין אפרן מותר, אך בכלאי הכרם ובב"ח פליגי, אביי אמר דלוקין אף שלא כדרך הנאתן וכותיה קי"ל ושאר איסורין מותרין אפי' באכילה דהכי אמר רבי יוחנן שאם הגיח הלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שפטור וכ"ש אוכל הלב חי שהוא פטור, והא דנקט פטור לאו דוקא אלא פטור ומותר דלא מפטורי שבת היא דפטור אבל אסור [ובקונטרסי תספורת הזקן ד"ב ודכ"א הארכתי בענין זה] ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר עכ"ל. וכן פסק הרמ"א שם ביו"ד סי' קנ"ה דמותר לשרוף ישרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה אפי' חולה שאין בו סכנה, והש"ך הביא בשם הריב"ש אפי' הוא מאיסורי הנאה דקי"ל כל הנשרפין אפרן מותר וכו', ממילא י"ל דכמו דמותר לשרוף שרץ טמא לרפואה ולא אמרינן אחשביה אחשבי' לאפרן ה"ה דמותר האי אבקת ריקח דתכלית אכילתו הוא ג"כ לצורך רפואה. הן אמת דיש לחלק ולומר דהתם שאני משום דנשרף לאפר ממש וקי"ל כל הנשרפין אפרן מותר אבל הך פילפער אינו בא מדבר השרוף א"כ אין ראי' להתיר. אכן כד דוינן בה נראה דזה אינו, דלכאורה קשה לי טובא על הך טעמא דכ' הרב אבי עזרי והריב"ש דשרץ שריף מותר משום דכל הנשרפין אפרן מותר דהא התוס' שם בתמורה ד"ה הנשרפין הקשו אמאי כל הנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור, ומתרצין דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך איסוריה, והא דאמר אשרה אסורה לעולם אע"פ שהזקיק הכתוב לשורפו, היינו משום דכתיב לא ידבק בידך מאומה מן החרם, אבל הנקברין דלא דעין הכתוב לשורפן משוך איסורייהו לעולם עכ"ל. לפ"ז מפורש יצא דדוקא בדבר שצוה

אכילה כתיבא ביה והאי לאו אכילה, אמר ר"ל הנפש לרבות את השותה, תניא נמי הכי גבי חמץ כי האי גוונא, המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת אם מצה הוא אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, בשלמא מצה לחם עוני אמר רחמנא והאי לאו לחם עוני הוא, אלא אם חמץ הוא ענוש כרת אכילה כתיבא ביה, אר"ל נפש לרבות את השותה, ותניא נמי גבי נבלות עוף טהור כי האי גוונא וכו' והגמרא מפרש ואזיל דכולהו צריכי וליכא למילף חדא מחברתה. והא דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן למה לי, ליגמור מהני, ומסיק גם כן צריכי דאי לא כתב רחמנא הטמאים הוי אמינא דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה התם עד דאיכא כזית אף הכא נמי דאיכא כזית, ואי תני שרצים הוי אמינא מה לשרצים שכן טומאתן במשהו וכו' ומקשין התוספות ל"ל קרא דנפש לרבות את השותה הא שתייה בכלל אכילה כדדרשינן מדכתיב ואכלת . . . מעשר דגנך ותירושך וקרי תירוש אכילה, ומתרצין דהתם במילי דשתייה כגון יין ושמן והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתו להו עכ"ל. ולעיל דקי"ב: ד"ה רוטבן הקשו התוס' ותיפוק ליה ממשרת ליתן טעם כעיקר, וי"ל דעיקר דרשה דהטמאין לא איצטריך אלא לצירן ושאר הוי אסמכתא בעלמא, אי נמי איצטריך נמי לרוטבן וקיפה ואשמעינן דמחוי כממש אם המחה השרץ וגמעו דהוי כאכילה דס"ד דבשתייה לא מחייב כיון דאכילה כתיבה ביה עכ"ל. וזאת תורת העולה מדברינו אלה: א) דשתייה בכלל אכילה לא אמרינן אלא ביין ושמן אבל לא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו. ב) דהא דרוטב מבשר טרפה אסור, ילפינן ממשרת ליתן טעם כעיקר, ג) דאם המחה כל השרץ וגמעו הוי כאכילה דילפינן מהטמאין.

ממילא בנ"ד בהאי בליעת אבק רוקה הבא ממיץ בשר טרפה כיון דנמס ברוטב כשר או במים לא מיחשב אכילה מצד עצמו, היינו לא מפאת שתייה בכלל אכילה דהא לא יין ושמן הוא, ולא מטעם משרת דזה דוקא היכא דאיכא טעם בשר אז אמרינן טעם כעיקר אבל הכא הא ליכא טעם בשר, וגם מקרא דהטמאין ליכא הוכחה לאסור דדוקא היכא דהמחה כל השרץ וגמעו חייב. אבל לא היכא דליכא רק מיץ בשר. איברא דמרן החת"ס ז"ל בתשובותיו חיו"ד סי' קי"ד העלה דמיץ בשר נבלה אסור מדאורייתא, אכן יש לחלק דהכא שאני משום שהוא טעם פגום, ואף שאינו פוגם את הרוטב לגמרי, מה בכך, הא כבר פסק המחבר ברס"י ק"ג דכל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו וכו' ואף דנקטינן שם דעכ"פ לכתחלה אסור להתערב ולבטל איסור פגום בהיתר, מ"מ כיון דאינו אסור אלא מדרבנן הדעת נותנת דבמקום חולה מותר אף לכתחלה. ואמנם בתר העיון עוד יש לדון בזה, דהא המחבר כ' שם דייש מי שחוכך לומר שאם הגדיל האיסור מדתו של היתר עד שהוא משביח יותר כשאכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו אסור עד שיפסל מלאכול אדם וא"כ אפשר דגם בנ"ד כיון דהאי פולפער יש לו ערך מזוני גדול — גראסען נאֶהרווערט — יצא הפסדו בשכרו ולא נחשב עוד כדבר הפוגם וע"כ אסור מדינא. ועוד הא אמרינן התם לענין דם דאם הקפהו ואכלו חייב משום דכיון דאקפי' אחשובי' אחשבי' א"כ גם בהך זאמאטאזע כיון דנעשה לצורך בריאות הגוף אחשובי' אחשבי' ואסור. ומיהו לכאורה

בעניני סמי רפואה.

מאת

סיני שיפפער (רב דקהל יראים בעיר קארלסרוא).

נשאלתי הרבה פעמים ע״ד אבקת רוקח — פּילפֿער — הנקרא זאָמאַטאָזע שנעשה בפאַבריק של נכרי מבשר בהמה שלא נשחטה, ילפי מה שחקרתי ודרשתי אצל החכמים העושים במלאכה איפן עשייתו הוא ששוחטים מבשר המבושל — אויס דען פֿליישפֿאַזערן — כל מיצי הנקרא פֿליישאייוויס, ועל ידי תחבילות שונות — כעמישע פּראצעססע — נישתנה לדבר הנקרא אַלבומאָזע ואחר כך נתייבש ונטחן לאבק דק וטעמו רע ומאותו פּילפֿער ניתנים מעט כמו רבע או חצי כף קטן לצלחת רוטב או לזכוכית מים והוא נמס בתוכו והחך לא יטעם לו, ולפי עדות ריפאים מומחים לא לבד הוא דבר מזוני — נאָהרפּראָפּאַראַט — כמו האבקת הרוקח הנקרא ניטראָזע וכמו מילך־זאמאטאזע ופלאַזמאַן הנעשה גם כן מחלב בהמה שחלבו נכרי ואין ישראל ריאהו וכמו מיטאַזע הנעשה מעשבים וכמו עקלעט הנעשה ממיץ חָלב וממאַלץ וכיוצא בהם, אלא גם היא רפיאה בדוקה נגד כמה מיני חליים רעים, בפרט לאנשים מחוסרי דם — בליטאַרמע בלייכזוכטיגע — כי יגרום התחדשית וחליפת החומר — עס רעגט דען שטאָפֿפֿוועכסעל אן — ולאין אונים עצמה ירבה, הכי מותר לאנשים כאלה אף אם אינם עתה בני סכנה להתרפאות בו?

תשובה. איתא בפסחים דכ״ה: אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשרה, היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפי׳ עצי אשרה נמי, ואי דליכא סכנה אפי׳ כל איסורין שבתורה נמי לא, לעולם דאיכא סכנה ואפי׳ הכי עצי אשרה לא, דתניא ר׳ אליעזר אומר אם נאמר בכל נפשך וכו׳ כי אתי רבין אמר ר׳ יוחנן בכל מתרפאין חוץ מע״ז וג״ע ושפיכות דמים וכו׳ וכן פסק הרב המחבר י״ד סי׳ קנ״ה סק״ג דבשאר איסורים מתרפאין במקום סכנה אפי׳ דרך הנאתן ושלא במקום סכנה כדרך הנאתן אסור, שלא כדרך הנאתן מותר חוץ מכלאי הכרם ובב״ח שאסורים אפי׳ שלא כדרך הנאתן אלא במקום סכנה. ועתה נרדפה לדעת מה נקרא דרך הנאתן? איתא בחולין דק״כ. הקפה את הדם ואכלו או שהמחה את החלב וגמעו חייב, ופריך עלה בשלמא הקפה את הדם כיון דאקפיה אחשוביה אחשביה, אלא המחה את החלב וגמעו

בזה מדיהב טעמא למילתיה מפני שהוא משביחו אלמא שזה עיקר ובטעם זה תליא מילתא אלמא דכל מקום שמין אחד משביח את חברו מותר ולאו דוקא ביין קשה ברך ומזה ראיה לתנא קמא דמתניתין. ומה שלא מסר ר׳ יהודה הנשיא דברי ר׳ יהודה בשמו כי אם בלשון באמת התירו בודאי משום שכן הלכה ולהורות שכן פסקו החכמים להלכה כר׳ יהודה מוריינא דבי נשיאה[3]. וזאת כונתו של ר׳ אלעזר באמרו עדא אמרה שכל באמת אמרו הלכה היא. ובזה מיושב קושיתי לעיל מפני מה תמך ר׳ אלעזר את כללו דוקא על אותה משנה דב״מ, כי משם נראה ברור שהך באמת הלכה היא ומינה אתה דן לכל המקומות שנאמר בהן באמת אמרו.

יהודה ות״ק היתה רק ביין קשה ברך שהתיר ר״י מפני שהוא משביחו ורק מזה למד בעל מסדר התוספתא שלדעת ר״י בכל מין שמשביח את חברו, וזה מסכים עם משנתנו.

[3]) מנחות ק״ד ע״א ועיין ברש״י ותוס׳ שם.

באמת אמרו ביין התירו לערב קשה ברך מפני שהוא משביחו ועלה א"ר אלעזר עדה אמ"ה כל באמת אמרו הלכה היא. ופירש"י בד"ה עדא אמ"ה זאת אומרת כל עדא כמו הדא. ובד"ה באמת הלכה פירש"י .מדיהב טעם למילתיה מפני שמשביחו ואין לגמגם בדבר נקט בה למתני באמת שמע מינה כל היכא דתני באמת הלכה ואין להסם ולגמגם בדבר". והנה אם נעיין היטב במשנתנו נראה שהוראת באמת אמרו במשנתנו משונה מאוד מכל רנך באמת אמרו שדברנו מהם עד פה. כי כל הני הלכות של באמת אמרו הן הלכות פסוקות ונהוגות מכבר אשר עליהן תמכו יתידותם בעלי המפלגות התנאים החולקים זה עם זה לדעותיהן הישנות, זה אומר משם ראיה לדעתו ושכנגדו ג"כ אומר משם ראיה לדעתו, כי האחד חישב את החלק האחד בהלכה זו לעיקר והחלק השני לטפל, והשני חושב בהיפך. ויפה אמר החכם ר' זכריה פראנקעל בספרו דרכי המשנה צד 286 שהלכות ישנות הן. כן הוא בכלל אבל מה נעשה להך באמת אמרו דמשנתנו שידובר בו עתה, כי ההלכה הזאת בודאי אינה הלכה ישנה כמו שנראה מתוך התוספתא מ"ל פ"ג? צוקרמנדל צד 378. וז"ל „אין מערבין פירות בפירות אפילו חדשים בחדשים וישנים בישנים ואין צריך לומר חדשים בישנים וישנים בחדשים אפילו סאה בדינר וסאה בדינר ושריסית לא יערבם וימכרם סאה בדינר ואין מערבין יין לא חדש בחדש ולא ישן בישן ואצ"ל חדש בישן וישן בחדש ולא קשה ברך ור' יהודה מתיר קשה ברך מפני שהוא משביחו וכן היה ר' יהודה אומר מין אחד המשביח את חברו מותר". הלא נראה שהך באמת אמרו דמתניתין לאו דברי הכל וגם לאו הלכה ישנה היא רק דעת ר' יהודה שחולק על תנא קמא שם ולא בתערובת יין קשה ברך לבד חולק כי אם בכל מין שמשביח את חברו מתיר ר' יהודה נגד התנא קמא. ור' יהודה הנשיא סתם כדבריו במשנתנו נגד סתמא בתוספתא, שהתנא קמא דתוספתא אוסר כל תערובות אפילו ישנים בחדשים שהאחד משביח את חברו ואפילו אם הם שוין בדמיהן ייתר על ידו וכן אוסר אפילו ביין קשה ברך. אבל סתמא דמתניתין ס"ל כר' יהודה דאינו אוסר רק חדשים בישנים אבל לא ישנים בחדשים וכפרש"י ד"ה מפני[1]) ועל זה הוסיף בעל מסדר המשנה להביא ראיה כי באמת התירו קשה ברך מפני שהוא משביחו[2]) וכונת רבינו הקדוש

---

[1]) שם במשנה וז"ל וכן אין צריך לומר חדשים בישנים דוקא אבל ישנים בחדשים ש"ד ע"כ. ופשטא דמתניתין בודאי כדברי רש"י, אבל הרי"ף ורמב"ם וראש חולקים עליו ופסקו כרב נחמן בגמרא ודלא כרב אחא שמתיר בדבר הנטעם וכונתו לענ"ד בדבר הנותן טעם לשבח ומסכים עם ר' יהודה.

[2]) והן הן דברי ר' יהודה בנו של ר' אילעי בתוספתא ושם ניתוסף עוד וכן היה ר' יהודה אומר מין אחד המשביח את חברו מותר. והנה המשך הדברים לכאורה קשה מאוד וצריך ביאור למה הביאה התוספתא שני מאמרים של ר' יהודה שהם מכונים לענין אחד בפירוד האי להודא והאי להודא? הלא יותר טוב ופשוט היה לחבר את הנפרדים ולהביא רק את מאמר השני דר' יהודה מין אחד המשביח את חברו מותר ורק בשני מינים המשביחים את האחר אסור. כי בזה נודע מיד שר' יהודה לא לבד ביין קשה ברך חולק על תנא קמא דתוספתא, כי אם גם בכמה דברים שאסר ת"ק מתיר ר' יהודה. אכן לפי דעתי נראה כי תחלת פלוגתא דר'

הסגרו של מצורע הרי אלו עולין לו. הנה בכאן לא מצינו לא במשנה ולא בברייתא שום חולק על זה, אבן מכל מקום הוצרך תנא דמתניתין להביא ראיה לדבריו שימי ספרו וגמרו אין עולין לנזיר למנין אע״פ שאין סותרין את הקודמין, כי בספרי פ׳ נשא פיסקא ל״א רוצין לדון שימי חלוטו וספרו של מצורע יהיו עולין לו מן המנין, א״כ מעיקרא היה הדבר בספק עד שהוצרכו לפסוק ההלכה כמבואר שם בספרי בסופו מכאן אמרו ימי חלוטו של מצורע וימי ספרו כיוצא בהם אבל ימי הזב והזבה וימי הסגרו של מצורע הרי אלו עולים מן המנין. ולכן היה גם תנא דמתניתין רואה ההכרח לחזק את דינו ע״י ראיה שהביא כי באמת אמרו שרק ימי הזב והזבה וימי הסגרו של מצורע עולין מן המנין אבל לא ימי ספרו וגמרו.

ו) וביותר נראה בעליל שכן כונת המאמר באמת אמרו להזק ע״י דיוק ודקדוק אותה הלכה ידועה ומקובלת שנאמרה בלשון זה את דעת התנא הקדום ולהגן בעדו נגד דעה מתנגדת השואבת משפטה ממקור אותה הלכה עצמה כשנעיין בברייתא הובאה בגמרא ביצה דף י״ז ע״א, וז״ל תנו רבנן אין אופין מי״ט לחברו[1]) באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אע״פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת ממלא נחתום חבית של מים אע״פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד אבל לאפות אין אופין אלא מה שצריך לו רשב״א אומר ממלאה אשה כל התנור פת וכו׳ הנה דברי הת״ק דברייתא לכאורה קשה להולמן במה שאמר בסיפא אבל לאפות אין אופין אלא מה שצריך לו הלא סיפא היינו רישא ואין שום חידוש בזה ולמה הכפיל התנא הדברים שלא לצורך. אכן לא היתה מטרת התנא לחדש בזה איזה דבר כי אם לבאר ולהאיר לנו את כונתו במה שהביא שני הדינים ממלאה אשה קדרה בשר וכו׳ וממלא נחתום וכו׳ בלשון באמת אמרו וכונתו שלא תדון מקדרה וחבית להתיר בכמו זה גם אפית פת בתנור אע״פ שאינו צריך אלא לפת אחד, כי באמת לא אמרו להתיר רק בקדרה וחבית אבל לאפות אין אופין אלא מה שצריך לו, והדברים אבל לאפות וכו׳ אינם אלא רק סיומא דמילתא שהתחיל עם באמת אמרו לחזק דעת התנא שאין אופין.

ומכל הני יצא לנו ברור כשמש שהוראת מלת באמת היא כמו הוראת המלה בלשון רומי vero שהוראתה בעיקרו = in Wahreit, in der Tat, in Wirklichkeit.

ז) אחר הדברים האלה נבא למשנה ב״מ פ״ד מ״א כי שם מקום מאמרו של ר׳ אלעזר ועליה העמיד ר״א את כללו בבבלי בבא מציעא דף ס׳ ע״א. וז״ל המשנה אין מערבין פירות בפירות אפילו חדשים בחדשים ואין צריך לומר חדשים בישנים

---

[1]) כמה חלופי נוסחות יש כאן. בתוספתא בכ״י צוקרמנדל איתא אין עושין מי״ט לשבת והיה צריך להיות אין עושין מלאכה, ובודאי נתחלף להכותב עושין עב׳ אין אופין. ובשאר דפוסים וכ״י של תוספתא איתא אין אופין מיו״ט למוצאי י״ט ונוסח הרא״ש אין אופין מי״ט לשבת ק״ו מי״ט לחול. אכן זה ברור שהמלות מי״ט לחברו בש״ס דילן בטעות הן. כי התנאים בארץ ישראל לא דברו מי״ט שני ולא היו מכנים אותו בלשון חברו של י״ט, כי לפי מנהגם כחול גמור היה בעיניהם.

ג) שבת פ״א מ״ג: ולא יקרא לאור הנר באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא. גם כאן מצינו בתוספתא שהך דינא דלא יקרא לאור הנר לאו דברי הכל הוא ושגם כאן איפלגו התנאים בהוראת הלכה פסוקה ונהוגה מקדמת דנא. כי זאת לדעת שהדברים אבל הוא לא יקרא אינם מן הדברים של באמת אמרו, כי לזה לא שייכי רק הדברים „החזן רואה היכן תינוקות קוראין" ולא יותר, אכן המלות אבל הוא לא יקרא הם דברי התנא עצמו או בעל מסדר מתניתין לפרש ולבאר שעל פי ההלכה הישנה ונהוגה רק התינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא. והמחלוקת מסורה בתוספתא שם פ״א דפוס צוקרמנדל צד 110 וז״ל אין קורין לאור הנר וכו׳ רבן שמעון בן גמליאל אומר תינוקות ורב[1]) מתקינין פרשיותיהן לילי שבת לאור הנר. ובגמרא שלנו דף י״ג ע״א הנוסח בדברי רשב״ג כך הוא תינוקות של בית רבן מסדרין פרשותיהן וקורין[2]) לאור הנר הנה גם מזה נראה שהתנא דמתניתין שהוא הת״ק בתוספתא ורשב״ג שחולק עליו שניהם תמכו יסודותם על ההלכה הפסוקה ונהוגה מכבר שהובאה בשם באמת אמרו במתניתין החזן רואה היכן תינוקות קורין. דעת רשב״ג שמשם ראיה שהתינוקות וגם החזן או הרב קורין לתקן פרשיותיהן לילי שבת לאור הנר. אמנם תנא דמתניתין ות״ק דתוספתא סברי שרק התינוקות קורין מפני שאימת רבן עליהן כדאיתא בגמרא שם והביאו ראיה לדבריהם כי באמת לא אמרו אלא התינוקות קורין והחזן רק רואה אבל הוא לא יקרא.

ד) שבת פ״י מ״ד המתכוין להוציא לפניו ובא לו לאחריו פטור לאחריו ובא לו לפניו חייב באמת אמרו האשה החוגרת בסנור בין מלפניה בין מלאחריה חייבת שכן ראוי להיות חוזר. גם כאן יש דעות מחולקות אליבא דר׳ אלעזר בגמרא דף צ״ב ע״ב דאמר תברא מי ששנה זו לא שנה זו. לתנא דרישא תמיד אזלינן בתר מחשבתו גם באופן ההוצאה ולתנא דסיפא לא אזלינן בתר מחשבתו בענין אופן ההוצאה אם לפניו או לאחריו רק שיתכוין על ההוצאה עצמה. א״כ לתנא דסיפא כל ההוצאות הושוו לאשה החוגרת בסינור שחייבת בין מלפניה בין מלאחריה אכן לדברי התנא דרישא לא הושוו כי באמת אמרו כן כאשה החוגרת בסינור ולא בעלמא וטעמו מפני שראוי להיות חוזר והטעם זה גם כן לא נאמר בשם אומרו, כי אם הוספה היא מדברי תנא דרישא או מבעל מסדר המשנה. אמנם גם למסקנא שם דלא אמרינן תברא וגם לא תנאי, עכ״פ היה מן הצורך להציל ולתרץ דברי תנא דמתניתין נגד ההלכה דאשה החוגרת בסינור שחייבת בין מלפניה ומלאחריה שסותרת לכאורה דברי התנא דמתניתין וע״ז קאמר שאין כאן סתירה כי באמת רק באשה החוגרת בסינור אמרו ונתן טעם לזה מפני ששם ראוי להיות הוזר.

ה) נזיר פ״ב מ״ג וימי ספרו וגמרו (של מצורע) על אלו אין הנזיר מגלח ואינו סותר את הקודמין ומתחיל ומונה מיד וקרבן אין לו באמת אמרו ימי הזב והזבה וימי

---

[1]) כן הוא בדפוס צוקרמנדל, ובדפוס ווילנא חסר „ורב", אבל בהג״ה שם מובא „ורב".

[2]) וקורין חסר בכ״י דקדוקי סופרים, אבל מסוגיא דגמרא נראה שכן היה נוסחתם „וקורין".

זרעוני גינה שאינן נאכלין מצטרפין אחד מעשרים וארבע מנופל לבית סאה. מתוך דברי סתם משנה פה נראה שלפי דעתה יש חילוק גדול בין כלאים של תבואה וקטנית ובין כלאי זרעונים. כי גבי תבואה וקטנית אין משערין מעולם באחד ועשרים בנפילת הזרע למינו בבית סאה, רק תמיד משערינן ברובע הקב לבית סאה בין שתהיה מדת הזרע הנופל למינו בבית סאה גדולה או קטנה. אבל לא כן שיטת התנא דתוספתא, כי שם פ״א בהוצאות צוקרמנדל צד 74 הכי איתא: כל סאה שיש בו רובע זרע ממין אחר ימעט בד״א בדברים הנופלים שלשת וארבעה קבין לבית סאה באמת אמרו זרעוני גינה מצטרפין אחד מעשרים וארבעה בנופל למינו. ועיין בירושלמי שם שהביא דברי התוספתא בד״ה ותני עלה שהוא חולק על מתניתין[1]. עתה נראה שגם התנא דמתניתין וגם התנא דתוספתא אף שדעותיהם שונות זו מזו שניהם הביאו ראיתם לדבריהם מאותה הלכה שפסקו חכמים קדמונים ואמרו זרעוני גינה מצטרפין אחד מעשרים וארבעה בנופל למינה. והם חולקין רק במשפט אותה הלכה איזה חלק שבה יש לדונו לעיקר ואיזו לטפל. התנא דמתניתין חושב לעיקר זרעוני גינה כלומר שדוקא בזרעוני גינה העמידו השיעור של אחד מעשרים וארבעה בנופל למינו לבית סאה הן רב הן מעט, אבל בתבואה וקטנית העמידו השיעור רובע יען כי ברובם שיעור נפילת זרע למינם הוא סאה לבית סאה ואין משגיחין כלל על שיעור אחד מעשרים וארבעה אם גם שיעור נפילת זרע למינם לבית סאה היא קטן למאד. ואל תתמה על החפץ שהרי כולא מדרבנן אי מטעם דמדאורייתא חד בתרי בטיל או מטעם שמן התורה צריכה כונה לזריעות כלאים, והם אמרו והם אמרו. עיין בתוס׳ יום טוב שם מ״א. ותנא דתוספתא חושב לזרעוני גינה לאו דוקא וחושב לעיקר שיש תמיד משערין באחד וארבעה למינה ולא משגיחין כלל בשיעור רובע, לפי שגבי זרעוני גינה שאינן נאכלין ברובם שיעור נפילות הזרע למינם הוא קטן מאוד. ולכן סובר התנא דתוספתא שמשם יש ללמוד כי גם בתבואה וקטנית אין להשוות מדת הרובע בכל מינם אלא משערין באחד מעשרים וארבעה בנפילת זרע למינם במדה קטנה כשלשת וארבעה קבין לבית סאה. ולכן הביא תנא דמתניתין ראיתו לדעתו דסבירא ליה דגבי תבואה וקטנית תמיד משערין ברובע ואין משגיחין בשיעור אחד מעשרים וארבעה אף כשיפחת נפילת זרעו לבית סאה אפילו עד פחות משלשת וארבעה קבים למינו, כי באמת אמרו זרעוני גינה וכו׳ כלומר זרעוני גינה דוקא מצטרפין אחד מעשרים מנופל לבית סאה אבל לא תבואה וקטנית.

היוצא לנו מזה שגם כאן הך באמת אמרו איירי בדבר הלכה פסוקה שנחלקה בה חכמים בדיוקה ובאיזו אופן נאמרה והוראתו להוכיח שבאמת כך אמרו ולא באופן אחר או כונה אחרת.

---

[1]) גם זה כמו רבים כדומה לו סותר את הבנין אשר הגדיל ידידי החכם צוקרמנדל נ״י לעשות בחבורו להרים את המצנפת על ראש התוספתא שהיא היא משנה דירושלמי. ואינו כן כי הירושלמי הביא התוספתא שחולקת על משנתנו בלשון תני עלה על משנתנו. א״כ אין ספקפק שמשנה שלנו היתה גם משנת הירושלמי.

הטמא בכל וכל ואין לגזור משום שמא יתרום שלא מן המוקף. אבל חבריו אמרו לו משם ראיה, כי לפי שמועתם לא התירו באותו מעשה לתרום מן הטהור על הטמא אלא מהן עליהן והוא בדברים שהן בעגול של דבלה שנטמא מקצתו שהובא במתניתין בלישון באמת אמרו. ועתה תדע ותבין מה היתה כונת בעל מסדר המשנה במאמרו „באמת אמרו" שרצונו להביא סיוע וסעד לדברי תנא קמא שסובר אין תורמין מן הטהור על הטמא ממה שאמרו חכמים באותו מעשה כי באמת לא אמרו רק בעגול של דבלה שנטמא מקצתו ומהן עליהן ולא מטהור על טמא מכל וכל, ולא כמו שאומר מתנגדו שלא חילק ואמר משם ראיה להתיר לתרום מן הטהור על הטמא מכל וכל.

וע"י התוספתא נכיר מי המה אשר מפיהם יצאה ההלכה הנ"ל ומאיזה מקום באה. כי הדליקה בכפר סגנא, אשר ידובר בה בתוספתא נראה שהיתה גדולה מאד מאוד. עוד ידובר בה במקום אחר ובענין אחר בכלים פ"ד מ ד: תנור שהוסק מאחוריו או שהוסק שלא לדעתו או שהוסק בבית אומן טמא. מעשה שנפלה דליקה בתנורי כפר סגנה ובא מעשה ליבנה וטימאן ר"ג. והבא איתא בתוספתא כלים בבא קמא פ"ג ובהוצאת צוקרמנדל פ"ד תנור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו טמא ר יהודה אומר טהור אמר ר' יהודה זה היה מעשה בתנורי (כן הוא בדפוס ווילנא ובצ"ל במקום בתנור בהוצאת צוקרמנדל) כפר סגנא והיה רבן גמליאל מטמא וחכמים מטהרין. הנה אין ספק ששני הספורים ממעשה שנפלה דליקה בכפר סגנא בתרומות ובכלים במאורע אחד באותו מקום איירי. כי מחום אותה דליקה נתחזקו ונתלבנו כמה תנורי כפרסגנא קודם שנגמרה מלאכתן ומזה איירי במסכת כלים שאידותם שאלו ביבנה מה דינם לענין קבלת טומאה. אמנם ע"י אותה דליקה עצמה ומתוך המהומה שנתהוה נטמאו גם כמה טהרות בגרני אותו מקום בפרסגנא, ומזה איירי במסכת תרומות. א"כ המשנה האחת תעיד על חברתה כי כמו שהשאלה אודות התנורים באה ליבנה גם השאלה אודות הגרנות ליבנה באה ומשם יצאה התורה שיתרמו מן הטהור על הטמא. אכן לאחר זמן איפלגי בזה ר' אליעזר וחכמים על דבר ההיתר אם יכלול כל טהור וטמא אף בזולת מהן עליהן או נפסק בדוקא בעגול של דבילה שנטמא מקצתו וכדומה לו ורק מהן עליהן. אבל ר' יהודה הנשיא סתם במשנתו כחכמים נגד ר' אליעזר שאין תורמין מן הטהור על הטמא, ולחזק דברי הת"ק נגד הראיה שהביא ר' אליעזר לדבריו מאותו מעשה ומהלכה שנפסקה ביבנה הוסיף בעל מסדר המשנה באמת אמרו רק בעגול של דבלה שנטמא מקצתו שתורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו אבל לא אמרו בכלל להתיר לתרום מן הטהור על הטמא.

היוצא לנו מזה שהך באמת אמרו שאנו עסוקין בה נאמר בדבר הלכה שנפסקה מכבר אבל החכמים נחלקו עדיין בדיוקה ובאיזה אופן נאמרה ונפסקה ובזה הוכיח בעל מסדר ההלכות שבאמת כך וכך אמרו ולא באופן אחר.

ב) בכלאים פ ב מ"ב איתא: במה דברים אמורים (שמשערין ברובע הקב לבית סאה) תבואה בתבואה וקטנית בקטנית תבואה בקטנית וקטנית בתבואה באמת אמרו

ולדעת הר"ר יהונתן הובאה בשטה מקובצת בבא מציעא שם יש טעם אחר לכללו של ר' אלעזר וז"ל כל באמת הלכה היא הואיל שבאמת נשבע שכן הוא להודיענו בא שהלכה כמותו ואין לגמגם בדבר עכ"ל.

אכן הטעם הזה סותר את דברי ר' אלעזר עצמו שאמר עדה אמרה שמשנה הזאת אומרת וממשנה הזאת למד שכל מקום ששנינו באמת הלכה היא, כי לדעת הר"ר יונתן אין לו לר"א שום ראיה יתירה על זה ממשנתנו והמלה באמת שהיא לדעתו כמו שבועה, בכל מקום שנאמרה להודיענו באה שכן הלכה. ויען אשר לא מצא לבי מנוח בפירושי הגדולים האלה, לכן אמרתי בלבי נחפשה נא ונחקורה אולי יצלח לי, לאחד מן הקטנים, לבא אל תוכן הדברים ולהבין כונת חכמנו ז"ל בשנותם את דרכם לציין איזו הלכות בלשון באמת אמרו, ובפרט להבין כונת ר' אלעזר למה תמך את כללו בלשון עדה אמרה דוקא על המשנה בבא מציעא פ"ד מי"א.

והנה כשנשים פנינו על המשך ההלכות דבאמת אמרו עם מה שקודם להן נראה שמגמת כל ההלכה שהובאה בלשון באמת היא להביא סיוע וסעד להלכה הקדומה לה שתהיה לה משם ראיה או להגינה נגד סתירה או קושיא שתגיע לה מצד הלכה ישנה שאמרו מקדמת דנא. זאת נראה בעליל כשנעבור על המקומות שנאמר בהן באמת אמרו:

א) תרומות פ"ב מ"א איתא אין תורמין מן טהור על טמא באמת אמרו העגול של דבלה שנטמא מקצתו תורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו ר"א אומר תורמין מן הטהור על הטמא, ועל משנה זו הביאו ג"כ בירושלמי מימרא דר' אלעזר כל מקום שישנו באמת אמרו במשנתנו הלמ"מ[1]). אמנם בתוספתא לא נאמרה הך דבאמת אמרו דמשנתנו[2]), ומשונה סגנון משנתנו מתוספתא שם פ"ג ובדפוס צוקרמנדל צד 30 מכל וכל וז"ל התוספתא: ר' אליעזר אומר תורמין מן הטהור על הטמא אמר ר' אליעזר מעשה שנפלה דליקה בגרני כפרסגנא ותרמו מן הטהור על הטמא אמרו לו משם ראיה אלא שתרמו מהן עליהן.

היוצא לנו מזה בבירור גמור הוא שמחלוקת ר' אליעזר והכמים תסובב על האי מעשה שאירע בכפר סגנא שנפלה שם דליקה בגרני הכפר ובתוך מהומת הדליקה נטמאו כמה טהרות ותרמו על פי החכמים, שבאה השאלה לפניהם, מן הטהור על הטמא. ומאותו מעשה הביא ר' אליעזר ראיה לדבריו שמותר לתרום מן הטהור על

---

[1]) כלומר כעין הלמ"מ, כי כאן בודאי אי אפשר להיות בדוקא חדא דגב להאוסרים הוא רק מדרבנן משום גזירה שמא יתרום שלא מן המוקף עיין בירושלמי וברא"ש על המשנה ועוד דבשום פנים אי אפשר לקרות הלמ"מ הלכה שכל עקרה תלוי במחלוקת.

[2]) גם מכאן ראיה גדולה נגד הכלל שהעמיד ידידי החכם צוקרמנדל נ"י בספרו הגדול ורחב ידים שהתוספתא היא המשנה שהיתה לפני חכמי תלמוד ירושלמי אבל לא המשניות שלנו אשר עליה סובב כל השקלא וטריא רק בבבלי, דעתה הלא תראה שמאמר ר' אלעזר בירושלמי כאן נמשך על משנתנו, כי בתוספתא לא נזכר כאן באמת אמרו וגם לא היה לו מקום כאן להזכר.

ה״נ. אבל בכ״מ פ״ד ה״א ליתא. ובמעט כל המפרשים הסכימו בזה שהלכה למשה מסיני לאו דוקא ועיין בר״ע מברטינורה תרומות פ״ב מ״א שביאר דכונתו היא שהיא הלכה ברורה כאלו היא הלכה למשה מסיני והוכיח מהך ששנינו בפרק קמא דשבת באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קורין דמדרבנן הוא. ועיין בתשובות חות יאיר סימן קצ״ב שהקשה עליו למה הלך למרחקים להוכיח שהך באמת אמרו נאמר גם בדרבנן הלא איתה המשנה עצמה שהרב עומד בה דאין תורמין מן הטהור על הטמא בדרבנן איירי דאיסורו רק משום גזרה שלא מן המוקף. ועל בעל חות יאיר יש לתמוה שלא הראה ג״כ על באמת אמרו דכלאים פ״ב מ״ב גבי זרעוני גינה דג״כ בדרבנן איירי דמדאורייתא הד בתרי בטיל כדברי תוספות י״ט שם מ״א. אכן הרמב״ם בהקדמתו לסדר זרעים מנה שלשה מאמרים מאלו שנאמר עליהם באמת אמרו בתוך ההלכות למשה מסיני ובתוכם גם הך דתרומות פ״ב ושבת פ״ב. ועיין בחות יאיר שם שתמה עליו שסותר בזה גם את כללו שהעמיד הרמב״ם אי אפשר להיות במחלוקת. ועיין בערוך ערך באמת שגם היא מציין כל ההלכות שנאמר בהן באמת להלכה למשה מסיני.

ולא כן דעת רש״י ז״ל ב״מ דף ס ע״א ד״ה באמת הלכה, שפירש שם מדיהיב טעם למילתיה מפני שמשביחו ואין לגמגם בדבר ונקט בה למתניתין באמת שמע מינה כל היכא דתני באמת הלכה היא ואין להסס ולגמגם בדבר. א״כ לפי פירושו לא ע״י קבלה ומסורה שהיתה בידו קבע ר׳ אלעזר הך דינא דבאמת אמרו להלכה אלא מסברתו למד כן מדיהיב רבי טעם למילתיה מפני שמשביחו כלומר מדטרח רבינו הקדוש לתת טעם למילתא דבאמת אמרו נראה שכן דעתו להלכה. ומזה למד והעמיד ר׳ אלעזר את כללו שכל באמת הלכה היא. וזה דקאמר ר׳ אלעזר עדה אמרה כלומר זאת אומרת כפרש״י שם דהיינו שהמשנה הזאת אומרת ומינה גלמיד ונדון שבכל מקום כך כל באמת אמרו הלכה היא ואין לגמגם ולהסס בה. אבל אני תמה מאד לפרש״י איך למד ר״א שהך דבאמת הלכה היא למקום אחר דלא יהיב רבי טעם למילתא שגם הך דבאמת הלכה היא ואין לגמגם בה. הן אמת שפעם אחת בשבת דף צ״ב ע״ב במשנה שם יהיב גם כן טעם למילתיה גבי באמת אמרו האשה החוגרת בסינר בין מלפניה בין מאחריה חייבת שכן ראוי להיות חוזר א״כ גם שם יש להוכיח שאין לגמגם בה שהלכה היא. אבל מאין לו לר״א שגם בכל שאר מקומות שנאמר בהם באמת בלא נתינת טעם גם כן אין לגמגם בה. ועוד קשה למה למד ר״א את כללו דוקא מהך דבבא מציעא ולא מהך דשבת הלא גם שם יהיב טעמא למילתא. ואולי נוכל לומר שמפני כן כתיב שם בגליון הב״י של דקדוקי סופרים הך דר׳ אלעזר מלה במלה כמו בבבא מציעא דף ס ע״א אר״א עדה אמרה וכו׳ לומר לך שמתוך שניהם הוציא ר׳ אלעזר את כללו. וזה דוחק. ובין כך ובין כך הקושיא הראשונה במקומה עומדת מנין לו לר״א ללמוד ולדון ממקום דיהיב טעמא למקום דלא יהיב טעמא שהלכה היא מאחר שלא היתה לו קבלה על זה דכל באמת הלכה היא, אדרבה אית לך למימר דאינה הלכה מדשינה רבינו הקדוש את דרכו ולא נתן טעם לשאר דיני דבאמת כמו להני דב״מ ושבת.

על

„באמת אמרו".

מאת

פייש ראזענטהאל (הרב דק"ק ברעסלויי).

מנחה היא שלוחה לכבוד הרב הגאון ראש המורים בבית מדרש הרבנים בבערלין הבירה ליום אשר ימלאו לו שבעים שנה בעזרת ה'. כה יתן ה' וכה יוסיף לו שנותיו ויאריך ימים רבים בטוב ובנעימים להגדיל תורה ולהאדירה ולהיות לפאר לבני עמנו.

בכמה מקומות מצינו במשנתנו ובתוספתא ופעם אחת גם בברייתא שהובאה בגמרא בבלי הלכות שנמסרו בלשון באמת אמרו או באמת התירו וגם במלה באמת לחודא. והנה אין ספק שלא נטו בעלי סידור המשנה והתוספתא או תנא דברייתא על לא דבר מדרכם בקודש לציין הלכות אלו בלשון משונה. ולהאיר עינינו על דבר השינוי הזה גלה לנו ר' אלעזר חד מן האמוראים הראשונים את טעמו שכונת התנא בזה להורות שהמאמר שהביא בשם באמת אמרו אין לגמגם ואין לפקפק בו כי הלכה הוא או הלכה למשה מסיני. אמנם הנוסח בדברי ר' אלעזר בבבלי הוא משונה מנוסח הירושלמי, נוסח הבבלי הוא אמר ר' אלעזר עדה אמרה כל מקום ששנינו באמת אמרו הלכה היא, ונוסח זה נמצא רק פעם אחת בהסכמת כ"י והדפוסים, חדשים גם ישנים, בבבא מציעא דף ס' ע"א[1]. אכן בירושלמי הנוסח א"ר ליעזר כל מקום ששנו (או ששנינו) באמת הלכה למשה מסיני. ובנוסח הזה מצינו מימרא דר"א בירושלמי חמשה פעמים בתרומות פ"ב ה"א, כלאים פ"ב ה"ב, שבת פ"א ה"ג, פ"י ה"ד ובנזיר פ"ב

[1]) ובשבת דף צ"ב ע"א בדפוס שלנו חובא הך מימרא דר' אלעזר בשם תנא כל באמת הלכה היא ועיין בדקדוקי סופרים שם דליתא בכ"י ובכל הדפוסים הישנים מלבד דפוס קראקוי ורק בגליון איתא כמו בב"מ א"ר אלעזר עדה אמרת כל באמת הלכה היא.

הוי כבוש. דאם כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המ׳. — אבל גם בזה תמיהני דהרי הטור פסק בי״ד סי׳ ר״ו „קונם מליח שאני טועם אסור בכל מיני מלוחין אפילו אינו מלוח אלא להתקיים לשעה״ עכ״ל וכיון דמליח לשעה ג״כ מליח מיקרי, מנ״ל לבי׳ דמיירי הכא במלוח להתקיים לזמן מרובה כדי להיות הלכה פסוקה הלא יותר טוב להשוות את המחלוקת ולומר דמיירי הש״ס במליח לשעה?

סוף דבר לא יכולתי להלום דברי מרן בזה. ועי׳ בב״ח שכתב שלכך השמיט הטור „כבוש״ לפי שהוא לא שכיח „דלא נקט אלא הני דשכיחי אצל כל אדם״, וגם זה הוא דוחק גדול.

ולבי אומר לי שנשמט בטור תיבת „כבוש״ על ידי שגגת סופר, שאילו היה בדעתו לחלוק על גדולי הראשונים שלפניו היה אומר כן בפירוש. — ובענין זה מצאתי בכי״ע 143 בעקד הספרים של המלכות פה, ברמב״ם ה׳ יו״ט פ״ו הלכה ד׳ שנכתב שם בזה הלשון: „תבשיל שאמרו לענין עירוב אפילו צלי או שליק או מעושן אפי׳ דגים קטנים וכו׳״ ושגג בהעתקתו להשמיט תיבת „כבוש״, שאיתא בכל ספרי רבינו הרמב״ם ז״ל.

וגם בזה אני תמה על הצל״ח שכתב בד״ה תבשיל זה צלי וז״ל „וכן שאר כל הפוסקים הטו״ר והשו״ע ושאר כל האחרונים בכולם אין פוצה פה להחמיר בכבוש״, הרי ראינו שהטור השמיט תיבת כבוש והב״י כתב בפירוש שלדעת הטור אסור לערב בכבוש?

ועוד יש לתמוה עליו שהביא שם תשובתו בנו״ב קמא יו״ד סי׳ כ״ו דלא נמצא ברמב״ם שפוסק הא דאמר שמואל כבוש כמבושל, וחיזק דבריו פה בכתבו „שבכל חיבור הי״ד לרבינו הגדול לא נזכר כלל דין זה דכבוש כמבושל״, והרי בפ׳ כ״ב מה׳ שבת הי׳ כתב בהדיא „והכובש אסור מפני שהוא כמבשל״ וצ״ע ועיין בשדי חמד כללים מערכת כ״ף אות מ״ג ד״ה ודע.

ועוד קשה על מה שכתב שם „ואם כן לר׳ יוחנן [שהרמב״ם פוסק כוותיה] אין שום יתרון לכבוש יותר ממליח״ אבל ממה שכתב שם בה׳ שבת „מפני שנראית כמבשל״ משמע דבאמת יש חילוק בין כבוש למליח שאם מלוח הרי הוא ככבוש היה לו לאסור למלוח ביו״ט גם כן עי״ש בפנים.

פשטות דברי הירושלמי מורים כן, יש בזה לע״ד סמיכה שיש בה ממש שמותר לערב במליח לעת הצורך.

ד. כבוש.

בענין כבוש הסברא נותנת שלא יהא מקום להסתפק בו כלל וכ״ע מודי שמערבין בו ע״ת דבפירוש איתא בגמ׳ דידן שמערבין בכבוש וכך פסקו הרי״ף והרמב״ם והרא״ש בפשיטות [ועי׳ חכם צבי סי׳ ק״ל], אבל גם בזה ראיתי דבר מתמיה בבית יוסף בסי׳ תקכ״ז שכת׳ וז״ל: ודע דבברייתא איתא דכבוש ראוי לכך [כלומר לעירוב תבשילין] וכתבוהו הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ופירש רש״י כבוש בחומץ וחרדל ומיני ירקות ולא ידעתי למה השמיטו רבינו, ואפשר שטעמו מפני שהוא סבור דבלא הומץ כל ששהה בדבר לה יום אחד מקרי כבוש כמו״ש ביו״ד סי׳ פ״ז, וכיון הדגים מלוחים אין מערבין עליהן בלא בישול כמו שיבאר בסמוך ממילא אידחיא לה ההיא ברייתא דקתני דמערבין בכבוש דהא דגים מלוחים כבוש מקרי ואפ״ה אין מערבין בהן עכ״ל.

הנך רואה ששיטתו היא להיפך משיטת האחרונים החכם צבי והצל״ח וכו׳, שהם הביאו ראיה מן המפורש אל הסתום וסברי דכי היכא דמערבין בכבוש הנזכר בברייתא בהדיא להיתר, הכ״נ מערבין במליח שלא נזכר שם מפני ששניהן דין אחד להם דמליח ה״ה כרותח וכבוש ה״ה כמבושל. אבל מרן ז״ל אזל בתר איפכא, לתרץ שיטת הטור, ותלי תניא בדלא תניא וסובר דכי היכא דאין מערבין במליח הכי נמי אין מערבין בכבוש.

אבל באמת דבריו מרפסין איגרא ואיני יכול לירד לסוף דעתו, דהיאך יעלה על הדעת שהטור ידחה הלכה מפורשת בברייתא שמביא ברי״ף ורמב״ם ורא״ש, שהוא עצמו הביאה ג״כ בקיצור פסקי הרא״ש, מפני דיוק שמדייק במקום אחר בגמ׳ שאפשר לפרש בו פירוש אחר כמו שביארו האחרונים כל אחד לפי שיטתו וכל כי האי הו״ל לפרש בהדיא ולא לעבור עליו בשתיקה.

אמנם בכל זה יש לומר שהב״י בהשתדלותו לתרץ שיטת הטור שהשמיט „כבוש" המוזכר בברייתא, דחיק ומוקי אנפשיה להגין בעדו באופן רחוק ודחוק, אבל גם לפי שיטתו דבריו אינם מובנים לי, דכל טעמו אינו אלא משום שלפי דעתו „דגים מלוחים כבוש מקרי" וכת׳ כן בפשיטות בלי טעם וראיה, ואני בעניי אינני מבין כוונתו בזה, דאם כן שכל מלוח הוא כבוש ואין חילוק בין מלוח לכבוש, היאך יפרנס דברי הגמרא דמליח הרי הוא כרותח וכבוש הרי הוא כמבושל? ועוד דלשיטתו יהיו דברי הרא״ש סותרים זה את זה, דהא הוא עצמו כת׳, והעתקתי דבריו לעיל, דמשמע מדברי הרא״ש שאין מערבין בדגים מלוחים, ובכבוש פוסק הרא״ש דמערבין בו, ואם דגים מלוחים כבוש מקרי היה לו לדייק איפכא, אם מערבין בכבוש כמבואר בהדיא בברייתא ה״ה שמערבין נמי בדגים מלוחין.

וקצת יש לדחוק ולומר שהבית יוסף סובר דסתם מלוח הוא לזמן רב וכיון שהמלח הוא תולדות המים הרי מלוח הוא ככבוש בתוך המים, אבל מליח לשעה לא

אבל במקרה כבני אדם קרה לו ג״כ באגרתו שכתב לרבו לשאול ממנו שאלה זו, שע״י שגגת הקולמוס נשמטה אות יו״ד מתיבת „מליח״ וכתב ביצה ע״ג „מלח״ תחת שדיה רוצה לכתוב „מליח״, וזה גרם לרבינו הרשב״א שלא הבין כוונתו וסבר שרצה לומר שרמלח יהיה תבשיל א׳ והגבינה תבשיל שני וע״ז השיב בצדק שאין זה צריך לפנים, כי הוא דבר שאין הדעת סובלו. וכבר הרגיש בעצמו שיש בזה טעות סופר „דפרפר ביצה ע״ג דגים אמרו אבל על גבי מלח זו לא שמענו וכטעות סופר הוא״ אבל באמת במקום שכתוב בתלמוד שלנו „פרפר ביצה ע״ג דגים״ נכתב בירושלמי „פרפר ביצה ע״ג מליח״ ולזה כוון ג״כ השואל*).

ועיין בתוס׳ חולין דף ק״ג ע״א ד״ה טהור מליח וביו״ד סי׳ ק״ה סעיף י״ב לענין גבינה מלוחה דהוי ג״כ כרותה, אלא שאין מליח כרותה להפליט מה שבכלי.

עכ״פ יוצא מזה לדינא מירושלמי הנ״ל ומדברי השואל, וגם הרשב״א נראה שהודה לו בזה, שמערבין בדגים מלוחים ע״ת ורק בגבינה נסתפק השואל, ותמה אני על גדולי האחרונים שפלפלו הרבה בדין זה, עיין במג״א סי׳ תקכ״ז ס״ק ג׳ — [וגם שם קרה טעות הדפוס כזה שנדפס „מלח״ תחת „מליח״ וכבר הוגה בספר יד אפרים] ובחכם צבי סי׳ ק״ל, ובקרבן נתנאל ריש פ״ב דביצה, ובצל״ח שם דף ט״ז ע״ב ובנשמת אדם כלל ק״א סי׳ י׳ וכולם העלימו עין מהירושלמי הנ״ל שהוא במקומו בסוגיא, וגם הראשונים אשר הבדו מדין זה לא הביאו את הירושלמי הז״ל המאירי „גבי קוליים האספנין בסוגיין דביצה אע״ג דנאכלין בלא העברת חמין דבשיל מיהא בעינן ומליחה לא מקריא בשול עכ״ל וכ״כ הטור בסי׳ הנ״ל לענין דגים קטנים מלוחים וז״ל „אבל במליחה בלא בשול לא אע״פ שנאכלין מחמת מלחן״.

ואפשר שהראשונים סברו מכיון שבגמרא שלנו מיבאה הברייתא הזאת בלשון אחר „שאם פרפר ביצה ע״ג דגים״ דייקו מזה שש״ס דידן פליג על הירושלמי בהא, אבל באמת זה דוחק, דהא אין כאן פלוגתא אלא שנוי לשון, דגם סתם „מליח״ הוא דג מליח כמ״ש לעיל. אבל ביותר אני תמה על הצל״ח שכתב בסוף פלפולו הארוך וז״ל „ואמנם לפי שהוא דבר שלא נזכר בפוסקים הראשונים והמג״א מחמיר וכו׳״ וזה פלא, אם גם את פירוש המאירי לא ראה כי לא נדפס בימיו עדיין, היאך תמך יסודותיו על המג״א והעלים עיניו מהטור שהוא בוודאי בין הפוסקים הראשונים נמנה ועיין בב״י שכתב על דברי הטור „כן משמע מדברי הגמרא והרא״ש״ שכתבתי בסמוך.

ועיין בפני משה כנדרים פ׳ הנודר הלכה א׳ שכתב ג״כ „ויוצאין בו משום ע״ת אפילו לא בישלן כל שראויין לאכילה סומך עליהן משום ע״ת״ משמע שסובר ג״כ כשיטת החכ״צ ודעימיה, ומאחר שבתשובת הרשב״א הנ״ל משמע כדבריהם, וגם

---

*) ודע שהראב״ד בפ״ט מה׳ נדרים ה״ב כתב: רואה אני שיש הפרש בלשון המשנה בין שלק לשלוק, בין כבש לכבוש, בין מלח למליח עכ״ל כוונתו שיש ב׳ מינים במלוח האחד נקרא „מלח״ והשני נקרא „מליח״. ולפי״ז אפשר שגב השואל בתשו׳ הי׳ לו גי׳ כזו בירושלמי וכתב בביוון „מלח״ אבל אין כוונתו על מלח סתם כי אם על מין מלוח.

ז״ל הרשב״א בתשובה ח״ד סי׳ ר״נ: שאלת למאן דבעי בעירובי תבשילין שני תבשילין מהו לערב בגבינה ונאמר שהוא כמבושל משום דמליח הוי כרותח ואמרו חכמי המערב שאם פרפר ביצה על גבי מלח הוי כשני תבשילין. תשובה, נראה ודאי שאין זה צריך לפנים שהמפרפר ביצה ע״ג מלח שיהיה כשני תבשילין שאפילו תאמר שהגבינה שנתן לתוכה מלח הרי הוא כתבשיל מ״מ המלה אינו נעשה תבשיל שני ע״י הגבינה דפרפר ביצה על גבי דגים אמרו אבל על גבי מלח זו לא שמענו וכטעות סופר הוא עכ״ל התשובה.

כשנתבונן בדברי התשובה הזאת קשה לנו מתחלה על דברי השואל, דבוודאי לא קטיל קני באגמא הוי, מה לו לשאול למאן דבעי בעירוב תבשילין שני תבשילין, כיון דלית הילכתא כוותיה ואטו טעמייהו דבית שמאי אתי לאישמעינן הלא בהדיא פסק רבא בסוגיין הלכתא כתנא דידן ואליבא דבי״ה דלא בעי רק תבשיל אחד. ועוד קשה על דברי חכמי המערב שהביא השואל, מלבד מה שכבר הרגיש בו הרשב״א, ישאי אפשר לומר שאם פרפר ביצה ע״ג מלח שיהיה כשני תבשילין, שגם לשונם אין לו מובן כלל, דאיפכא הו״ל למימר שאם פרפר מלח על גבי ביצים שכך הוא הדרך ולא לפרפר את הביצים על גבי מלח. ועוד כמה קושיות שאין צורך לבארם.

אמנם נשאל נא מי הם חכמי המערב שהביא השואל ונשמע מה בפיהם, ואומר אני שדברי חכמי המערב הם דברי התלמוד ירושלמי, שהוא תלמודא דבני מערבא, ובפי השואל הזה נקראו מיסדי הירושלמי "חכמי המערב".

והכי איתא התם בירושלמי פרק ב׳ דביצה ה״א: הכל מודים שאם פרפר ביצה על גבי מליח או שהתך קפלוט תחת הדג אי שבישל שני מינים בקדירה שהן שני תבשילין — ע״כ.

ומאחר שזכינו לזה נראה לעין שכוונת השואל לא היתה לשאול למאן דבעי שני תבשילין, כי זה ללא צורך מאחר שנדחה מהלכה, אלא ששאלתו היתה לדידן דבעינן תבשיל אחד אי מותר לערב בגבינה שהיא ג״כ כמליח, ומשום דדין מליח לענין ערוב תבשילין אינו מפורש להדיא בתלמוד בבלי, לכן הביא ראי׳ מדברי חכמי המערב כלומר מירושלמי הנ״ל דחזינן התם דביצה על גבי מליח מחשב כב׳ תבשילין לבית שמאי דצריך ב׳ תבשילין או לר׳ שמעון בן אלעזר אפילו לבית הלל נמי, א״כ מוכח משם דמליח בפני עצמו נחשב כתבשיל אחד לענין ערוב תבשילין, וממילא לדידן סגי במליח לבד עם פת או בלא פת לדעת הפוסקים כל אחד לפי שיטתו.

אמנם משום דסתם מליח דש״ס היינו דג מליח כסתם מישנה דנדרים נ״א ע״ב*), לכן בא בשאלתו, אם גם גבינה מלוחה נחשבת כתבשיל לענין זה, אבל זאת היה פשוט בעיני השואל מכח הירושלמי הלז, דמליח הוי כתבשיל לענין עירוב תבשילין, ודבריו ברורין למבין.

---

*) וע״ש במפרשים שלד״ק יש חילוק בין אמר "המליח" בה״א או בלא ה״א אבל עכ״פ סתם מליח דש״ס ברוב המקומות הוא דג מליח.

שהן ב׳ תבשילין, ולא קאי אבית הלל כלל. אבל גם לפי גירסא זו ג״כ יש ראיה דמערבין בביצה, דכי היכא דלב״ש הוי ביצה תבשיל אחד הכי נמי לבית הלל די בביצה לחוד לתבשיל אחד, דבהא לא פליגא ומהיכא תיתי לעשות פלוגתא רחוקה ביניהם. ועיין ג״כ נדרים מ״ט ע״א בר״ן ד״ה ומיתר בשם ירושלמי דביצה מגולגלת בכלל תבשיל היא. דהא מתאכלא בריפתא וי״ל דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם, וטעמא דבעל נ״א משום רשב״ה.

וכר מן דין יש להביא ראיה ברורה מסוף הסוגיא דף י״ז ע״ב מברייתא דר׳ שמעון בן אלעזר דקאמר: מודים ב״ש וב״ה על ב׳ תבשילין שצריך על מה נחלקו על דג וביצה שעליו וכו׳ ושוין שאם פרפר ביצה ונתן לתוך הדג וכו׳ שהן ב׳ תבשילין. הרי דבין לב״ש בין לב״ה הוי ביצה תבשיל אחד ולא נחלקו רק כשנתבשלו יחד דג עם ביצה דלב״ה די בזה דהוי כב׳ תבשילין ולב״ש לא הוי רק כתבשיל אחד, וא״כ למסקנא דקאמר רבא הילכתא כתנא דידן יאליבא דב״ה ממילא דדי בביצה לחוד והוא פשוט לע״ד.

שוב ראיתי שכבר עמד על דקדוק תיבת „ושוין" בהגהות רש״ש עיי״ש שתירצו בדוחק, ולא העיר על גי׳ ירושלמי ורי״ף „ומודים" ועי׳ בהגהותיו בחולין נ״ח ע״א ד״ה גמרא ושוין שרצה לחלק בין לישנא „ומודים" ללישנא „ושוין", אבל לא שייך לענינו כלל.

וליישב גי׳ דידן במתניתין דקאמר „ושוין שהן ב׳ תבשילין" אע״ג דלתנא דידן לא בעי ב״ה ב׳ תבשילין, נ״ל לומר עוד באופן אחר, חוץ ממה שכתבתי לעיל, דתנא כייל ותני כל היכא דצריך ב׳ תבשילין בעלמא כגון בלילי פסח. דתנן [פסחים דף קי״ד ע״א] הביאו לפניו ב׳ תבשילין. ושם ע״ב בגמרא חזקיה אמר כגון דג וביצה שעליו. וכן לענין ערב ט׳ באב דתנן [תענית דף כ״ו ע״ב] לא יאכל ב׳ תבשילין, בכל הני ס״ל לב״ה גם כן דדג וביצה שעליו הוי ב׳ תבשילין לכן שפיר שייך לומר „ושוין".

וראיתי בר״ן סוף תענית ישנה׳ יש מן הגאונים הראשונים שלמדין בו דין ב׳ תבשילין הללו מדינם לענין עירוב תבשילין׳ וקצת צ״ע הרי לבית הלל לא צריך ב׳ תבשילין לעירוב. וצריכין אנו לומר דלמדין כן מדבית שמאי, אבל לפי דרכנו יש לומר שהגאונים הראשונים דייקי כן ממלת „ושוין". ועי׳ במג״א סי׳ תקנ״ב ס״ק ד׳ שכת׳ „אבל דגים אסור לטגנם בביצים" והוא כשיטת הגאונים הראשונים ועי״ש בטור.

עכ״פ יוצא מכל הנ״ל שלענין עירוב תבשילין בביצים אין מקום לספק כלל.

ג. מליח.

בענין מליח לענין ערוב תבשילין כבר חקרו בו האחרונים הרבה זה בכה וזה בכה, זה בונה וזה סותר, זה מתיר וזה אוסר ויש לי להוסיף על דבריהם ואולי יש בו ג״כ להכריע ביניהם, ממקור חדש שלא העירו עליו, ולא נשאו ונתנו בו*).

*) עיקר דברי הנ״ל נדפסו בשמי בשנת תרנ״ב בקונטרס יגדיל תורה חלק ב׳ ע׳ 224.

משנה תורה ועיין למשל בפ״ד מה׳ תשובה ה״ג שגרס הראב״ד „שור עניים״ תחת „שור״ עיין במגדול עוז ובכ״מ שם. ויש לי להוסיף שיש עוד ט״ס אחר בדברי הרב המגיד שם בה׳ יו״ט, שכתב „וזה דעת ההלכות וכן כתבו ז״ל״. דברים הללו אין להם פירוש ככתבן, ונ״ל דצ״ל „שכן כתבו ז״ל״. ור״ל מדכתב הרי״ף בהלכותיו לישנא אחרינא דאביי שם ולא הביא לישנא קמא כלל, מזה משמע שכן דעתו להלכה שאין מערבין בדייסא, דהילכתא כלישנא בתרא בדרבנן וכמו״ש ג״כ מאור עינינו רש״י בחולין דף ג׳ ע״א ד״ה כי פליגי.

היוצא מדברים הנ״ל שכל הראשונים, וגם הרב המגיד מסכימים פה אחד, שמערבין בפירות מבושלים כדרך שמערבין בשאר מיני תבשיל.

ב. ביצים.

בספר נשמת אדם כלל ק״א סי׳ ה׳ ז״ל: נ״ל דמותר לערב בביצה מבושלת שכ״כ הרמב״ם להדיא בפ״ו כגון בבשר דגים וביצים, ואמנם המגן אברהם בסי׳ ת״ב כתב דרש״י כתב דבעינן דבר שאינו אוכל בכל יום שהוא מוכחא מילתא שעושה לכבוד שבת ולפי״ז היה נראה דאין לערב בביצה וצ״ע ע״ש.

הנה מה שנדפס שם „המג״א בסי׳ ת״ב״ נ״ל טעות סופר וצ״ל סי׳ תקכ״ז ס״ק ב׳״ שישם הביא המג״א דברי רש״י הללו, והקורא דברי הנשמת אדם לפי תומו יוכל לבוא לידי טעות ולהשוב שהמג״א בעצמו כתב כן, דלדעת רש״י אין מערבין בביצים מבושלים, אבל באמת הם דברי הנשמת אדם שהוא רוצה לדייק כן מדברי המג״א, ובזה אני תמה דלענ״ד מעולם לא עלה כן על דעת המג״א, ואינני מבין ספקותו של בעל המחבר ספר נשמת אדם, דהא בהדיא איתא במשנתנו „וישוין בדג וביצה שעליו שהן ב׳ תבשילין״ מזה משמע בפירוש דכי היכא דלבית שמאי דג וביצה שעליו הוי ב׳ תבשילין הכי נמי לבית הלל דג הוי תבשיל בפני עצמו וביצה שעליו ג״כ הוי תבשיל בפני עצמו, ונפקא מינה כגון אם נשתייר הדג בלא ביצה או הביצה בלא דג יוכלו לסמוך על כל אחד, ונפקא מינה עוד ששני בני אדם יוכלו לערב על תבשיל כזה, זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וכגון שקילף הביצה מעל גבי הדג, דאם לא תאמר כן, האיך שייך כאן לומר „ושוין שהן ב׳ תבשילין״ מאחר דלבית הלל לא בעי רק תבשיל אחד.

וראיתי אח״כ שבירושלמי הגירסא „ומודים״ בדג וביצה וכו׳. וכן הוא ברי״ף ובכ״י מינכען*), וגירסא זו נכונה בעיני, דעל בית שמאי קאי ומודים בדג וביצה שעליו

---

*) ועיין בדקדוקי סופרים שמביא עוד כ״י ישנים שגורסין כן. וכתב שם המחבר „ונוסח הדפוס נוח יותר וכמו שהוא במשנה הסמוכה ושוין שמשיקין וכו׳ וכן לעיל ושוין שאם קצב עליו בשר וכו׳ ושוין שמולחין עכ״ל אבל במכ״ת אין הנדון דומה דשם שפיר שייך ושוין מפני שאין חילוק ביניהם בדין זה וגם כאן, אלו היה לשון המשנה ושוין בדג וביצה שעליו׳ היה דומה להני אחרינא, ולא הוי קשה כלל, אבל לישנא דושוין „שהן ב׳ תבשילין קשה מאחר דלב״ה לא צריך ב׳ תבשילין.

ופשיט הוא מאחר שיש בו חידוש דין שלא נזכר בשום מקום. וכבר מן הדין קשיא לי, שאם היתה כוונת ה״ה לזה, היה לו להוסיף דבריו אלו לקמן באותו הדבור שכתב שם וז״ל „וישם אמרו דדווקא תבשיל דמלפת אבל דיסא ללישן אחרון לא״ וע״ז היה לו לכתוב „וכ״ש פירות דלא״ ומדוע נסיב ק״ו דיליה מפת, שיש בו ג״כ טעם אחר משום דשביח כמבואר בגמרא דשם? ועוד דהתנאי זה, שצריך שיהיה ללפת בו את הפת שייך ג״כ בכל שאר תבשילין שיוצאין בהן ידי ע״ת כגון בעדשים, כמו ש״ש המגן אברהם בעצמו שם ס״ק ה׳. והיאך סתם ה״ה שאין יוצאין בפירות מבושלין, דממה נפשך, אם יש בהן ללפת את הפת מיתרין וראויין הן, ואם אין בהן ללפת את הפת, אפילו שאר תבשילין ג״כ אינן ראויין לעירוב.

וכדי לבוא אל הבירור נדייק עוד דקדוק אחר בדברי ה״ה שכתב לקמן באותו הדבור: „וישם אמרו דדווקא תבשיל דמלפת אבל דייסא ללישן אחרון לא... ולזה כתב רבינו, אלא תבשיל שהוא פרפרת״ כוונתו, במה שכתב הרמב״ם „אלא תבשיל שהוא פרפרת״ בזה נכלל דין המבואר בגמרא בפירוש שאין מערבין בדייסא. ודבריו אלו צע״ג, למה הוצרך ללמוד זאת מכללא, הלא בפירוש כתב הרמב״ם „אין מערבין בריפות״ דהיינו דייסא כאשר נבאר לקמן?

אמנם לע״ד ברור כשמש שאין הדבר כמו שהבין מרן מהר״י קרא בכ״מ והמפרשים הבאים אחריו, שהרב המגיד חידש דין זה מעצמו, אלא שנזדמנה לפני ה״ה גירסא משובשת בדברי הרמב״ם, שבמקום שכתוב לפנינו „ולא בריפות״ היה כתוב בספרו „ולא בפירות״. ולכן הוקשה לו בשתים א׳ למאי הילכתא כתב הרמב״ם „ולא בפירות״ ופשיטו כמשמעו וכמו שהבינו כל הפיסקים מלבד המג״א „פירות חיין״? וע״ז כתב וכ״ש פירות דלא ופשיט היא וכתב זה כמתמיה, שלא היה לו להרמב״ם לכתוב כן לרוב פשיטותו. ואח״כ הוקשה לו עוד אחרת למה לא הביא הרמב״ם דין המבואר בגמרא ובהלכות הרי״ף, שאין מערבין בדייסא? וע״ז כתב אח״כ כמתנצל בעד הרמב״ם „ולזה כתב רבינו, אלא תבשיל שהוא פרפרת״, כלומר בזה נכלל שאין מערבין בדייסא. — ולפי גירסתו המשובשת מוכרח היה לומר כן כדי לתרץ דברי הרמב״ם. אמנם כל תלמיד עם מבין יודע „שאין זה מדרך הרמב״ם להשמיט דין המבואר בתלמוד ולכתוב דין אחר במקומו שלא נאמר בפירוש וישממנו נלמוד דין המבואר בתלמוד״ [יד מלאכי כללי הרמב״ם אות ל״ה] וגם כאן היה לו להביא בפירוש שאין מערבין בדייסא, מאחר שמפירש כן בגמרא ובהלכות, אבל האמת יורה דרכו, שהביאו בפירוש, במה שכתב „ולא בריפות״ שהן דייסא בלישון המקרא [שמואל ב׳ י״ז, י״ט ומשלי כ״ז כ״ב] כדרכו בספר משנה תורה לתרגם את המלות הארמיות על טהרת לישון הקדש, וכן כתב בפ״ה מה׳ חמץ ומצה ה״ג „כגון ריפות״.

ובזה דברי הרמב״ם ישרים ונכונים שלא השמיט דין המוזכר בפירוש בגמרא, ולא הוסיף מדיליה דין פשוט שלא ניתן להאמר לרוב פשיטותו ושלא נזכר בגמרא, מה שאין דרכו בשום מקום, זולת שכותב „יראה לי״. והדבר ידוע שבהרבה מקומות באו לידי הראב״ד בעל ההשגות ולנושאי כלי הרמב״ם נוסחאות משובשות בספרו

נאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי נכרים וסומכין בו משום עירובי תבשילין. — והכי משמע מדברי הר"ן סוף תענית שכתב: ויש מתירין לפי שיטה זו לאכול מיני פירות מבושלין כל שהן נאכלין כמות שהן חיין אע"פ שאמרו בירושלמי שכל שהוא נאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי נכרים וסומכין בו משום עירובי תבשילין עכ"ל ואע"ג שגם בתלמוד שלנו ביצה ט"ז ע"א וע"ז דף ל"ח. איתא כן: דגים קטנים מלוחים וכו' סומך עליהן משום ע"ת. אע"ג דנאכלין כמות שהן חיין במלחן, החילוק מבואר דהתם מיירי בדגים, שאינן נאכלין חיים כי אם ע"י מלחן, ופירות נאכלין חיין כמות שהן, ועוד דבירושלמי כללא נקט כל שהוא נאכל וכו'".

יהיה איך שיהיה עכ"פ מוסכם הוא בפי כל הפוסקים שיוצאין בפירות מבושלין ידי ע"ת בלי שום תנאי וכן פסק המחבר והרמ"א בשו"ע א"ח סי' תקכ"ז סעיף ד' וז"ל: וכן סומך על תפוחין מבושלין וה"ה שאר פירות מבושלין. — אלא שהמגן אברהם שם ס"ק ג' שדא ביה נרגא וז"ל: אבל במ"מ משמע אפילו מבושלין אסורין אם אין דרך ללפת בהן את הפת דבחיין לא איצטריך דפשיטא דתבשיל בעינן עכ"ל.

ולהבנת דבריו צריך אני להעיר על מקורן:

ז"ל הרמב"ם בפ"ו מה' י"ט ה"ג: עירובי תבשילין שיעורו אין פחות מכזית בין לאחד בין לאלפים ואין עושין עירוב זה לא בפת ולא בריפות וכיוצא בהן אלא בתבשיל שהוא פרפרת כגון בשר ודגים וביצים וכיוצא בהן עכ"ל. וכתב עליו הרב המגיד וז"ל: ואין עושין זה העירוב וכו' בגמרא דף י"ז ע"א לא שנו אלא תבשיל אבל פת לא וכל שכן פירות דלא ופשוט הוא, ישם אמרו דדוקא תבשיל דמלפת אבל דייסא ללשון אחרון לא, וזה דעת ההלכות וכן כתב וז"ל ולזה כתב רבינו אלא תבשיל שהוא פרפרת עכ"ל ה"ה. ומרן הב"י בסי' תקכ"ז הביא דבריו וז"ל וכתב הרב המגיד: וכ"ש פירות דלא ופשוט הוא, ובדרכי משה הוסיף: ועיין לקמן דיוצאין בפירות מבושלין. כוונתו למה שהביא הב"י בסמוך בשם הר"ן דסוף תענית, שהעתקתי דבריו לעיל.

וכאן הבן שואל, במאי מיירי הרב המגיד, אי בפירות חיין מאי קמ"ל? לא די שהוא פשוט, כמו"ש הוא עצמו, אלא שהוא מיותר לגמרי, ולא נתן להאמר כלל, דמהיכא תיתי שיהיו יוצאין בפירות חיין, דהא עיקר דין עירוב שיהא מכין דבר מאכל ע"י תקון כל דהו, כדאיתא במשנתנו „ועושה תבשיל מערב י"ט" ואפילו המקילין ביותר לא הקילו אלא במליח שנתקן ע"י מלחו, אבל בנאכל כמו שהוא חי ולא נעשה בו שום תקון, זה לא יעלה על הדעת שיהיו יוצאין בו משום ע"ת. — ואם מיירי הרב המגיד בפירות מבושלין, היאך קאמר „וכ"ש פירות דלא ופשוט הוא" הרי אדרבה כל הפוסקים פה אחד הסכימו שיוצאין בפירות מבושלין, ובהדיא מבואר כן בירושלמי דנדרים, ובכגון זה לא שייך לומר, פשוט הוא דלא?

וקושיא זו דחקיה להרב מגן אברהם לפרש דברי ה"ה דמיירי במבושלין ובענין שאינן ראויין ללפת בהן את הפת ומשו"ה אין מערבין בהן. אבל תירוצו הוא דוחק גדול לע"ד דכל כי האי הו"ל להרב המגיד לפרש ולא לסתום, ולא הו"ל לכתוב

שקיל. כלומר שהם אמרו לי אתה מכנים כשפים למצרים שכולו כשפים. ועל זה ענה ואמר להם, אדרבא במקום שיש שם מין סחורה ידוע שם יודעים להוקיר ערכה, כי במקום זה נמצאים מבינים הרבה. כך הוא הדבר שרק ת״ח יודע ומבין להוקיר ערכה של תורה ומכבדין אותה בה וכמאמרי של רב (שבת י״:) מילתא אלבישייהו יקירא.

ומעתה אני אומר שיש לדון ק״ו הנ״ל להיפך, ומה אם הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד, ידידנו הרה״ג מוה״ר ר׳ דוד צבי האפפמאנן נ״י שהוא שר התורה ארי שבחבורה אשר העמיד תלמידים הרבה מורי הוראה בישראל, ואשר העתיק משניות סדר נזיקין וטהרות וביאר לא לבד פרק אחד כי אם פרקים הרבה, ואשר בירר הלכות חמורות בתשובותיו בדפוס ובכ״י והראה לנו מקור ההלכות בספרו, איבער די״ע האלאכישען מדרשים, ואשר האיר עינינו בפסוקים הרבה בביאורו על ספר תורת כהנים ומשנה תורה ישדקדק בהן על כל אות ואות, על אחת כמה וכמה שמחוייבין אנו לנהוג בו כבוד, כבוד חכמים, שאין כבודם אלא בדברי תורה.

והיום הזה שמלאו לו שבעים שנה לימי חייו כולם ששים לטובה ועברו עליו ימי הזקנה ובא לכלל שיבה כבוד והדר יאות לו כמצווה עלינו מפי נותן התורה והדרת פני זקן שקנה חכמה. ה׳ יאריך ימיו ושנותיו בנעימים ויקויים בו מקרא שכתוב על אותן השתולים בבית ה׳, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.

וכדי לקיים מילי דאבות הנ״ל, כבוד חכמים ינחלו אין כבוד אלא תורה, אגיש לו ליום שמחת לב אוהביו ומכבדיו הרבים מטעמים אשר ערכתי מפרי עיוני בענין אשר למדתי בחג העבר רי״ש פרק ב׳ דביצה בעניינא דעירוב תבשילין, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א. פירות מבושלין.

ראשון תחלה יש לעיין, אם מערבין עירוב תבשילין בפירות מבושלין שנאכלין כמו שהן חיין. ולכאורה אין בזה מקום ספק, דהרי בפירוש כתב הסמ״ג, מצוה ג׳ דרבנן, הלכות ט׳ באב והובא ג״כ בהגהות מיימוני ה׳ תענית י״ל: ר׳ יצחק בר אברהם היה אוסר לאכול תפוחין מבושלין אחר תבשיל אחר בסעודה המפסקת, מדאמר בירושלמי דנדרים דיוצאין בהן משום עירובי תבשילין, הילכך אם יש תבשיל אחר אסורים עכ״ל.

ולא מצאתי בירושלמי שיאמר כן בפירוש שיוצאין בתפוחין מבושלין ידי ערוב תבשילין, ואפשר שהריצב״א היה לו גירסא כזו בירושלמי. וכי האי גוונא כתב הרב המגיד בפ״ו מה׳ יו״ט בשם ירושלמי דנדרים שיוצאין במעושן ידי ע״ת ולפנינו לא נמצא שיאמר כן בפירוש, כאשר כבר העיר הצל״ח בביצה שם וגם במרדכי רי״ש פ״ב דביצה הביא ירושלמי לענין ע״ת שלא נמצא בספרים שלפנינו, עיין בשיירי הקרבן רי״ש פ״ב דביצה ד״ה הדא.

אבל יותר נראה שמה שהביא הריצב״א בשם ירושלמי דנדרים אין כוונתו שבפירוש נאמר כן, אלא מכללא משמע מדאמר בירושלמי פרק הנודר הלכה א׳: כל שהוא

כבוד חכמים.

מאת

חנוך הכהן עהרענטרייא (מינכען).

כתוב הדר הוא (משלי ג׳, ל״ה) כבוד חכמים ינחלו, ואמרו עליו בפרק קנין תורה משנה ד׳ הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או אפילו אות אחת וכו׳ שצריך לנהוג בו כבוד ואין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו.

והרבה נתחבטו בפירוש דבריהם, ומרוב הקושי נשתנו הגירסאות, יש גורסין „ואין כבוד אלא לתורה״ ויש גורסין „אין כבוד אלא לחכמים״. ונראה לי בביאור הדברים כפי הגירסא שלפנינו, דידוע בדרכי ההגיון שיש הילוק בלשון בין אם הנישוא כתיב בתחלת המאמר או בסופו, שאם נאמר „ראובן הוא חכם אין בזה שום שלילות ויוכל היות שגם שמעון הוא חכם, אבל אם נאמר „חכם הוא ראובן״ בא לשלול ולומר שרק ראובן הוא חכם ולא שמעון. והכי נמי במקרא שלפנינו, שאם היה כתוב „הכמים ינחלו כבוד״ אין בזה שום קושי, שכך ראוי להם להכמים שינהגו בהם כבוד ומצוי הוא ג״כ לפעמים שינחלו החכמים כבוד הראוי להם, אבל כאן כתיב „כבוד חכמים ינחלו״ דמשמע שבא לשלול ולומר שרק חכמים ינחלו כבוד, והלא בעינינו אנו רואים שאיננו כן ומעשים בכל יום שגם הכסילים ינחלו כבוד אם בתיהם מלאים כסף וזהב? לכך בא התנא לתרץ, שיש מין כבוד שהוא מיוחד לחכמים דווקא, ואין לאחרים חלק בו, דהיינו כשמקריבין להן דורון מחידושי תורה וכבוד מענין זה לא נאות כי אם לתלמיד חכם היודע להוקיר דורון כזה ומבין בדברי תורה, ועל זה אמר „ואין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו״ ולא בא לומר שבכל מקום שנזכר שם „כבוד״ קאי על דברי תורה דווקא, רק רצונו לומר שכבוד הנזכר בפסוק זה קאי אדברי תורה, וכעין זה כתב התוס׳ יום טוב בשם המזרחי בסוף נזיר על מאמרם „והלא אין מורה אלא של בשר ודם״ שכל מקום שאמרו בכיוצא בזה שלא באו לשלול בכל המקומות, אלא במקום שעליו אומרים כך, והכי נמי כוונתם שבפסוק זה לחוד אין כבוד אלא תורה משום שהתורה בעצמה היא כבוד חכמים. ועיין בגמרא מנחות דף פ״ה ע״א אמרו ליה יוחנא וממרא למשה תבן אתה מכנים לעפריים א״ל אמרי אינשי לאתר ירקא ירקא

במתניתין בשתייה אבל בהנאה לא מיתסר אלא א"כ העלה יהך ברייתא דאנרדמים לאסור בהנאה קתני יאתי למימר כדמיכח ישמעתי' דפריך ליתני ימכור כדאמר גבי חרס גוי[1]) ואע"ג דהאי אנרדמי [לא] לנסך נתכוין. ולא דמי ללוליבא בזו לאסור דהתם לא היתה הנגיעה ברישא דלוליבא אלא בהדי דקנחית נגע הגוי ליין שבידו ואעפ"כ נאסר בשתייה ולא בהנאה דבלא נתכוין נגע ביין כדאמר גבי[2]) נפל לבור ועלה דשרי בהנאה וה"ג בספר ח וכה"ג יבספרים ישנים בהדי דקנחית נגע בחמרא ומעשה שהיה כך היה שלוליבא ה"ל ולא משום נגיעה נקטיה וגבי לוליבא אי ברישא דלוליבא דנגע שרי ואפי' בשתייה הטעם דהשיבא כחו שלא בכוונה כדאמרי'[3]) נטל את החבית וזרקו לבור בחמתו דישרי אפי' בשתייה וטיקמי'[4]) דקאזיל מיניה [ומיניה] וכן שמוע' הקדמונים אבל בהתיז את הצרעה ומדד בקנה איכא כוונה להכי אסור בשתייה, ואפי' מאן דגרים בהדי דקנחית נגע ברישא דלוליבא לא דמי לנדנוד הברזא דהאי לוליבא רפוי הוא ונוטלו בידו וה"ל כהתיז את הצירעה אבל ברזא ישמהודקת ועומדת הרי הוא כנוד מלא יין ביד גוי. ישהגוי מניח אצבעו עליו ושוקע ישלא מצינו לו איסור בישום מקום ודמי לחבית דאיפקעא לאירכה דישריא לשתייה אע"פ ישהיין יוצא ישמעשה לבינה קעביד כ"ש כשאין היין יוצא והוי כנגע לחבית לדופנה:

תשובת הר"ר אפרים בר יעקב[5]) אפי' בניענוע הברזא ישרי בהנאה אפי' עד הברזא[6]) יזאת אשר השיב לה"ר יעקב בן אחיו הח"ר גרשום.

קבל נא את שירתי, וקח את ברכתי אשר לך הבאתי תואימה, במשקל דעת לבי חכמה:

אדון[7]) לי יעקב, והסר לב העקוב, והיד וישוד תנקוב, לקורא הדורית. **פ**נה אל תורתו, וסור אל משמעתו, להבין סידתי, אמרות טהורות. **ר**אה בה ותבקר, והשכם בבקר, חקור עד אין חקר, בישבע החקירות. יהי בה הלקך, והפין חישקך ירוצון ישוקיך, למישנה וגמרות. **מ**ישוך את אמרתי יתישמע לעצתי, וקיבל לרינתי . . .

---

[1]) שם נ"ח ע"א וכ"ה בדפוס פיזרו וויניציא ושאלוניקי ולפנינו איתא חרס.
[2]) שם ס' ע"ב. [3]) שם ושם. [4]) שם דף ס"א ע"א.
[5]) עי' בספר השנתי של הח' ברילל שנה ג' ע' 99.
[6]) עי' בשו"ת מהר"ם ב"ב דפוס לבוב סי' ש"ח. [7]) נ"ל שצ"ל אזון.

הונא דאמר[1]) נצוק וקטפרס ומשקה טופח היבור ליין נסך וכי לא החזיר גרגותני לגת קתני מתני׳ מה שבגת מותר אלמא אפי׳ בחבורין שבשעה שהקילוח התחתון יורד מן הגרגותני לבור יורד קילוח העליון מהגת לגרגותני קתני השאר מותר וכ״ש שלאחר זמן
כמו נצוק של חבית לכלי שנאסר מהמת נצוק של מזיגה. שלמה בר יצחק.

מעשה היה שהיה יין בכלי אחד ומדה שהיו מודדים בה היתה בכלי ובמדה לא היה
יין ונגע גוי במדה ואסרו היין דהוי כח גוי בכוונה לאסור, א״ל רב אשי[2])
נקטוה לידיה דלא נישכשך, מכאן דאם נגע גוי ביין דמותר בהנאה.

יהודי אחד היה מוכר יין ובא גוי והוציא הברזא וההזירה ישראל ואסרו כל היין ואפי׳
שתחת הברזא ולא דמי להחיא דאמרי׳ בע״ז[3]) ההוא חביתא דאישתקול ברזא
וכו׳ עד ברזא והשאר מותר, דהתם לא שכשך ביה גוי ומגע גוי בלא שיכשוך הוא לכך
מותר השאר והיכא דשיכשך ביין אסור בשתי׳[4]): ובתשובת רבינו יצחק בר יודא
נמצא שמתיר היכא שהוציא הגוי הברזא לחוץ ועוד מתיר אם היה הגוי תופסו בתחתית
הכלי וישראל מריק בו מן החבית מותר אפי׳ מה שבתוך הכוס שכך המנהג שהגוים
נושאים את היין במוטות. עד כאן דבריו.

דין שפחה שנדנדה הברזא[5]).

נשאל לרבי׳ יעקב ברזא שהיתה תקוע׳ בחבית ובאתה רצה להוציא היהודית הברזא[6])
ולא יכלה ובאת שפחה גוי׳ והנידה הברזא ולא יצא כלל מן היין לחוץ
ושאלינן אם מותר, ודמינן לאגרדמים[7]) גוי שקדה במינקת והעלה, טעמא דהעלה
דומי׳ דגוי ישטעם את הכוס והחזיר, הא לא העלה אע״פ שראש המינקת השני נגע
ביין והיה מוציא [f. 5b] בנשימתו והנידו לא, או דילמא ללוליבא מדמינן ליה[8]) ואסור
בשתייה. והשיב ר׳ יעקב על הברזא שנדנדה הנכרי׳ ולא יצא ממנו יין כלל לא נדמה
אותה לאגרדמים גוי ולא (לבא) [ללוליבא] דקאמרת העלה דומיא דטעם מן הכוס
דהתם אם לא טעמו היה הכוס ריקם ולכך שרי ודקא דייקת הא אם נדנד המינקת
שרי הא ליתא לפי (שאין) [שאם] המינקת רפויה ואינה בגוף החבית לסתום במקומה היה
אסור בשתייה בנידנוד בלא העלה כדאמר׳[9]) מדדו בקנה או שהחזיר את הצרעה ואסרינן

---

[1]) ע״ז דף ע״ב ע״א.

[2]) שם נ״ט ע״ב. [3]) שם.

[4]) ועיין בתוס׳ ד״ה ה״ג אתא עכו״ם ובפסקי א״ז סי׳ רכ״ד.

[5]) ספר הישר לר״ת דף ע״ז ע״א וכו׳ והוצאת מהרש״פ ראזענטהאל סי׳ נ״ג ונ״ד והובא בתמים דעים סי׳ צ״ד וצ״ה ובקיצור בפסקי א״ז סי׳ רכ״ו ובמהר״ם ב״ב ד״פ סי׳ ש״ד ובמרדכי ע״ז ריש סי׳ תתמ״ז ונזכרה ג״כ בתשובת ר׳ אפרים ב״ר יעקב מבונא (מהר״ם ב״ב דפוס לבוב ס״ס שי״ח) ובתשובת ר׳ שמשון ב״ר אברהם (מהר״ם ב״ב ד״פ ס״ס ר״ה ותשובות מיימוניות לה׳ מאכלות אסורות סי׳ ט׳).

[6]) צ״ל ובאת ריבה יהודית להוציא הברזא.

[7]) ע״ז נ״ח ע״א, ועיי״ש ברש״י דגרסינן בכ״ם ובערוך הביא ויש גורסין בסמ״ך.

[8]) שם נ״ב ע״א.

[9]) שם דף ס׳ ע״ב.

עככת יין שבמשפך במאי מיתסר בנציק ומשמע שבאיתה מדה שמדד לנכרי מדד לישראל וחישש לעככת יין כשמדד לצלוחיתו של ישראל מותר׳ וכ״ש כשהוציא היין במדה מן החבית ונטל המשפך ומדד לתוך כליו של גוי דאין לנו לאסור היין שבמידה שבחבית דמן הדין אין לגלות שלא יבא לידי קילות.

מעשה בא לפני ר״ש י[1]) שיין כשר הי׳ בקנקן של עץ ומלא היה ושכחו הקנקן לפני הגוי והריק הגוי ממנו לכליו לשתות ומתוך יין נסך שבכלי הגוי אסרו היין שבתוך הקנקן ע״י נצוק חיבור ולאחר כן הוציא יין מחבית לתוך איתו קנקן האסור והתירו היין שבחבית ולא אסרוהו משום נצוק שנתחבר בחבית ליין נסך שבקנקן לפי שיין נסך שבקנקן אסרו משום נצוק ואותו יין אינו אוסר יין אחר ע״י נציק אלא א״כ עירב ממש בכלי ולא חיישינן שמא הריק הגוי מיין נסך שבכלי לתוך הקנקן או שמא (ושמא) נגע הגוי בידו לתוך הקנקן דלא שכיחא למיעבד הכי דלא הוי יין נסך אלא ע״י נצוק הילכך אין לאסור יין שבחבית ע״י נציק הואיל ולא נגע בו ממש. דאעפ״י שאמר ש״מ נציק חיבור[2]) מ״מ מכאן שמעי׳ דאפי׳ הכי יש יין (נסך) שבנגת מותר, דנציק בר נצוק הוא.

וכן יהודי אחד היה לו קנקן שהיה לו עככת יין נסך וישפך מן המדה לתוכו בלא משפך והוציא מן היין הכשר שבחבית לתוך המדה ושאלו לר׳ אם מותר היין שבחבית, והשיב דמותר [f. 5a] דה״ל המדה אסורה משום נציק והיין שבחבית הוי ליה ניצוק ב״נ ישרי וכן פסק רבינו שמואל מצרפת[3]).

נשאל לר״ש י[4]) וששאלתם על היין שבחבית שהוציאו ממנה לכלי שמזג גוי ממנו (או) בכלי ששתה בו ונשאר [בו עככת] יין (בחבית) נרא׳ שהוא מותר אף על פי שלא עמד ישראל על גבו כשמזגו מן הכלי לפי שאין ארוקים הגוים עכשיו לנסך ואין מכניס ידו לתוך כלי שמזג ממנו[5]) אלא על ידי ניציק חבור וכן הלכה שהנצוק חיבור ליין נסך וכששכח ישראל ועירה מן החבית לתוך איתו כלי ראשון הרי [זה] נצוק הבא מכח נצוק ואין לנו לאסור היין שבחבית על כד התגן ירד לבור דמה שבבור אסיר והשאר מותר ואמ׳ רב הונא לא שנו אל׳ שלא החזיר גרגיתני (בינזייא(?) באישכנז) לגת[6]) אבל החזיר גרגותני לגת אף מה שבגת אסור ופרכינן גרגותי׳ גופא במאי מיתסר בנצוק ש״מ נצוק הוי חיבור ודהינן כשפיחסתי בורו. ומי׳ רב הונא משום נצוק אמרה דשמעי׳ ליה לרב

---

[1]) פסקי א״ז סי׳ רס״ז ותמים דעים סי׳ ק״ה ופסקי ריקנטי סי׳ רכ״ב.

[2]) ע״ז נ״ו ע״ב. ועיי״ש בא״ז סי״ס רס״ו.

[3]) ת״ד סי׳ ק״ה וא״ז שם.

[4]) פרדס דף מ״ט ע״א מס׳ האורה ע׳ 149. תמים דעים סי׳ ק״ד. ראב״ן סי׳ ש״ח (דף נ״ה ע״א).

[5]) ובס׳ האורה שם איתא עוד: שאין דרכם לעבוד עבודה זרה בכך אלא על ידי שבשוך ואין לנו לאסור את הכלי שמזגו ממנו. וכ״ה בא״ו ה׳ כ״י דף כ״ג סי׳ צ״ה. ובד״ז חסר בפרדס בת״ד ובראב״ן שם וגם לפנינו ליתא. וכפי הנראה דלג המעתיק הראשון על שורה שלמה ע״י התיבות הדומות הכלי שמזגו ממנו.

[6]) מכאן ועד סוף התשובה חסר בס׳ האורה וכן בפרדס בת״ד ובראב״ן שם, ובא״ו ה׳ כ״י איתא.

מושכי העגלה בדרך ונשתהו החביות בין הגוים ח׳ ימים האחת[1]) משתמרה במקום המוצנע וחותמיה קיימים וחברתה במקום התורפה, וכן על החותם העליון והדסקיא נתקרעה אלא שמקצתה נשתיירה בדוחק בצידי החביות בין הסולמות ומלמטה, וכשבאתה לכאן הוכר ראשי האותיות בראשי הברזות ופי החבית סתום בדוחק ביתדות אבל חותם אין שם וצלעות החבית שלימות בלא נקב והתירו ע״י סימנים, ומאחר שנעשה כתיקון חכמי׳ ועדיין הברזות סתומין ובצלעות אין נקב ופי חבית סתום בחוזק אין לחוש שמא הפכו פעם לצדדין וברזא אחת הי׳ שם שלא הוכר הותמה יפה שנראה בה מעט (משם) [רושם] האות ולא היית׳ מכוונת אצל אות חבירתה כי נהפכה והתיר ואמר כי לא היה המחתים יודע לאמן ידו[2]). עכ״ל רוקח.

מעשה בא לפני ר׳[3]) בקנקן שהי׳ בו עריכת יין [נסך] ונתנו עליו משפך ומדדו מדה ביין כשר שבחבית מה דינו, והשיב דמותר, לא מיבעי׳ דנצוק בר ניצוק הוא אלא אפי׳ היין מקלח מן החבית למשפך אם לא פחסתו מותר והכא לא פחסתו קנקנו, דהכי אמרי׳[4]) מה שירד לבור מה שבבור אסור ומה שבגת מותר ואמר רב הונא[5]) לא שנו אלא שלא החזיר גרגותני לגת אך אותו שבגת מותר אלמא אעפ״י שהגרגותני נאסר ע״י נצוק אי ע״י שפחסתו בורו בשלא החזיר גרגותני לגת אין נאסר מה שבגת ע״י של גרגותני דנצוק בר נצוק היא שהגרגותני אסור משום נצוק והגת בר ניצוק הוא ושלח הדבר לשפירא הר״ר שמרי׳ והר״ר אברהם והר״ר יודא בר קלונימוס [f. 4 b] ור׳ מאיר אחיו וזה הכתב: ירד לבור[6]) מה שבבור אסור והשאר מותר. לפי לשנ׳ הא מה שבבור אסור אבל בגרגותני מותר ודהוא בכלל והשאר מותר, אבל רב הונא בא לפר׳ מתני׳ דאמר והשאר מותר דלא איירי בגרגותני אלא במה שבגת ואיכא למימר ליתן דין בגרגותני כמו על הגת יבא לפרש דין לגרגותני כמו שבבור משום נצוק ומ״מ שמעינ׳ מינה כשהחזיר הגרגותני לגת דאסור הגת משום דנגע בגרגותני דאיתסר בנצוק ביין שבגת אבל לא החזיר הגרגותני לגת מה שבגת מותר דמשום ניצוק הגרגותני לגת לא מיתסר דהוי נצוק בר נצוק, הקילוח היורד לבור מגרגותני זהו נצוק וקילוח היורד (מבור לגת) [מגת לגרגותני] הוי בר ניצוק ומותר שעל הגת, שאעפ״י שהקילוח היורד (לבור) מגת לבור יורד דרך גרגותני כיון שהגרגותני מפריד קצת הקילוח אין לנו לאסור מחמת אותו הקילוח דמה שלא עלה בגת וכן גבי קנקן שהמשפך מפסיק דוגמא דנטל את המשפך[7]) ומדד לתוך צלוחית של נכרי, וחזר ונטל ומדד לתוך צלוחית של ישראל אם יש בו עכבת יין אסור, וקבעי בגמרא[8])

---

[1]) בס׳ האסופות איתא: והבית של ר׳ נשתמרה וכו׳.

[2]) ובס׳ האסופות שם איתא עוד: והתירו זקן אחד על ידי סימנים הללו, ואחריו בא ר׳ ומילא את דבריו וכו׳ ולכתחלה לא רצה ר׳ להתיר אלא מאחר שהורה זקן הראה עצמו כמסייע כדי לחוס על ממונן של ישראל, והזיתיה לדעתיה דאלו בדידיה אתרעי מלתא הוה בדיל מלמישתי האי חמרא.

[3]) עי׳ בתוס׳ ע״ז נ״ו ע״ב ד״ה גרגותני. [4]) שם נ״ה ע״א. [5]) שם נ״ו ע״ב.

[6]) שם נ״ה ע״א. [7]) שם ע״ב ע״א. [8]) שם ע״ב.

זאת[1]) וגדולה מזאת דגבי ההיא רביתא[2]) דנקיטא איפיא ישקורין אישקומא[3]) וכן ההיא ארבא[4]) דקנקיט חמרא דגוי וישראל וכ״ש כאן ושלחו הדברים לשפירא ולהר״ר יצחק מביהם והודו לן.

מעשה היה[5]) ששכחה יהודית מפתח של מרתף ערב יום הכפורים והרבה פעמים הלכה היהודית מבית הכנסת לבית ובכל פעם ופעם סגרה השפחה הדלת בצאת גבירתה מן הבית ולילי המחרת שאלה היהודית היכן (היכן) המפתח ואמרה השפחה מצאתיה סמוך לערב והיו במרתף חביות פתוחי׳ וסתומי׳ והתיר רבינו שלמה היין כי לא נחשדו הנוצרים לנסך כ״א לשתות ואמרי׳[6]) לא הלכת לצור מימיך וראית ישראל וגוי ששפתו שתי קדירות על בירה אחת ולא חשי׳ להם חכמים שמא ישים נבילה בקדירה, ועוד שהגברת נכנסי׳ ויוצא תמיד ושמא תזכר הגברת המפתח ומתוראה השפחה שמא תתפס כגנב ואימר ספק ביאה ליכא[7]) מההיא מתני׳[8]) שמסרה אקלידא לגוי׳ ואמרי׳ לא מסרה לה מפתח אלא שמירת מפתח בלבד. ותניא נמי הכי[9]) ואע״ג שאם אומר שמור אסור שהודיעו שמפליג א״ה במסירת שמירי׳ המפתח לא היישי׳ וכ״ש הכא שלא מסרה המפתח לה אלא שכחה והגוי׳ נתפס כגנב דהוא היתר גמור, ולא יקיל אדם בממונן של ישראל [f. 4 a] לפי שהתורה חסה עליו וק״ל ספיקי׳ דרבנן לקולא, ואי משום חומרא דיין נסך ה״מ באומות שמנסכי׳ יינם לע״ז ומשכשכין דהוי איסורא דאורייתא ומשים ישתו יין נסיכם אבל באומה זו שאין מנסכין על מקום שנוכל לומר עליו נתפס כגנב היין מותר[10]): מו׳ הר״ר יצחק בר משה מווינא אמר[11]) מפתח של מרתף נמצא ביד גוי׳ וכיס יין בידה היין שבמרתף כשר כדאי׳ גבי ככר[12]) נתון ע״ג מדף ומדף טמא מונח תחתיה אע״פ שאם נפלה אי אפשר וכו׳ שאני אמר אדם וכו׳ הכא נמי איכא למימר קנתה היין מן השוק ואו(ו)מרי׳ בפ׳ בתרא דע״ז[13]) השתא טהרותיו וכו׳ יין נסך מיבעי׳ ליה [למימרא] ולא ילפינן איסור מטומאה[14]).

מספר רוקח. מעשה[15]) שפעם אחת באו שתי חביות ממקום אחד בחותם בתוך חותם כדרכן האחת של ר׳ שלמה והאחת של אחרי׳ ונאנסו הסוסים

---

[1]) ע״ז דף ע׳ ע״א. ועי׳ מהר״ם ב״ב דפוס ברלין ע׳ 296 סי׳ שפ״ט.

[2]) שם ריש ע״ב. [3]) רש״י שם וזהו בלשון צרפת הישנה escume ובלשון צרפת החדשה Schaum — écume. [4]) שם בגמ׳ דף ע׳ ע״א.

[5]) תשובת רש״י לר׳ ש״מ ע״ה שהדפיס ר׳ יואל מיללער במבוא לס׳ הלכות פסוקות מן הגאונים ע׳ 6 אות י״א [ההוקר שנה ראשונה ע׳ 45] והובאה בס׳ אסופות כ״י דף קכ״ט ע״ג [נחלת שד״ל ע׳ 45 שורה 10] בשם תשובת רבינו שלמה לרבינו שמשון.

[6]) ע״ז י״א סוף ע״ב.

[7]) שם דף ע׳ ע״א. [8]) צ״ל מההיא מסוביתא כדאיתא שם דף ע׳ ע״ב.

[9]) שם עמוד א׳. [10]) ועי׳ בתוס׳ ע״ז דף נ״ז ע״ב ד״ה לאפוקי.

[11]) פסקי א״ז סי׳ רמ״ו ועיי״ש סי׳ רמ״ג וכו׳ והובא בשו״ת מהרי״ל סי׳ ל״ה.

[12]) נדה דף ד׳ ע״א ע״פ תוספתא פ״ד דטהרות ה״ג. [13]) דף ע׳ ע״ב.

[14]) יבמות ק״ג ע״ב. [15]) הובא בס׳ האסופות כ״י דף קכ״ו ע״ג. עי׳ בנחלת שד״ל ע׳ 39.

ויש מחמירים ואוסרים אותו מורו״ט של גוים לגמרי לפי שאינו מתקלקל בתערובת היין והמיקל לא הפסיד עכ״ל רבי׳ ברוך:

ושמרי יין של ישראל נראה שאם נגע בהן גוי שהן אסורין אע״ג דאין דרך ניסוך בשמרים, מי׳ כיון דאפשר לסננם ולהוציא מהם היין כעין בוכ׳ ט׳[1]) משום הכי אסור והלכך אסור לאדם ליתן שמריו לגוי לאפות לו וכן נוהגין בו איסור בשפיר״א אבל מורי רבי׳ יקר ז״ל[2]) הי׳ מתיר בדיעבד אפי׳ שמרי יין ממש לפי (שהשמרים) [ש]מייבשין השמרים בחמה עד שהם כחרס וכן עושין כל ימות השנה מחנוכה ואילך לאחר שכלה יין חדש, והואיל ונתייבשו השמרים עד שאין בהם טעם יין אמאי אסור לחמץ בהן, והאי דאמרי׳[3]) האי דורדיא דארמאי לבתר תריסר ירחי שתא שרי, היינו אותם שלא נתייבשו בחמה אלא מונחין הכי בלא יין ואפי׳ הכי מתייבשין לעצמן לאחר י״ב חודש. והדברי׳ ק״ו אם מעצמן מתייבשין לאחר י״ב חודש ואפי׳ הכי אינן כחרס ומותרין כ״ש כשהן כחרס על שנתייבשו בחמה שהן מותרין. וכן מצאתי סמך בירושלמי במס׳ דמאי[4]) דקאמר שמרי יין שיבישו [f. 3 b] אין בהם איסור ע״ז ומשמע אפי׳ בתוך י״ב חודש ועוד הארי׳ הרבה ופי׳ דבדיעבד אפילו הימץ בשמרים של גוים מותר והא דאמרי׳ שמרי אסורי בתוך י״ב חודש, היינו לישאר הנאות כגון לתמד א״נ כגון לחמץ עיסה לכתחלה אבל בדיעבד מותר לכל ישראל וראיותיו מפורשות בספר רבינו ברוך, אך הכמי׳ שפיירא ורבינו ברוך חולקים ואמר׳ [דוקא] לאחר י״ב חודש אבל בתוך י״ב חודש אין לה תקנה ואפי׳ נתייבשה בחמה ועוד נימצא בתוספת׳ דמס׳ תרומה בפרק בתרא[5]) שמרי גוים שיבשו אסורים בהנאה, וז״ל רבינו תם דפי׳ דאסור דמה ישרי לאחר י״ב חודש דוקא בשמרים שנתמדו במים וכבר בטל טעמן כשעשה מהן התמד אבל בעצמם קודם שנתמדו אפי׳ לאחר י״ב חודש אסירי, ותדע דהכא כשנתמדו דאי לא נתמדו לא הוה קרי להו דורדיא אלא שדריא כדאמרי׳ בהמפקיד[6]) איכא גולפא ושירדייתא[7]) אבל לאחר שנתמדו קרי להו דורדיא וכן שלה ר״ת לרבינו אפרים על זה[8]) מאן דישרי ירה ייזה כסורר ומורה. ועלי יערה רוח חן מאת הבורא.

מעשה הי׳ ושכח יהודי מרתיפו פתוח בליל׳ ולמחר מצא כדא מלא יין בתיבה של השפחה גוי׳ ולא ידעו אנה לקחתו ולא מצאו משקה טופח סביב הברזא והתיר הר״ר יודא בר קלונימוס ממעיך היין מאחר שמפחדת הגוי׳ ליכנס למרתף פן (יגורא) [יעורו] משנתם ותתפס כגנב, ועוד שמא לקחה מן השוק וספק ביא׳ היא

---

[1]) Trank = bouchet. [2]) פסקי א״ז סי׳ קפ״ב.
[3]) ע״ז דף ל״ד ע״א. [4]) פ״א ה״ג.
[5]) סוף הלכה י״ב. [6]) ב״מ דף מ׳ ריש ע״ב.
[7]) צ״ל ושדריא, עי׳ בד״ס שם.
[8]) תוס׳ ע״ז דף ל״ד ע״א ד״ה דורדיא, פסקי א״ז כי׳ קפ״ג, מרדכי שם סי׳ תתכ״ד ובכלבו סי׳ צ״ו (ד״ו שכ״ז דף ק״ה ע״א).

פסק רבינו שמואל[1]) דחומץ של ישראל אינו אסור אם נגע בו. אבל האידנא[2]) שאין אנו בקיאין יפה בטעם של יין אם חומץ הוא אין להורות ועוד כל דבר שאחרי' נהגו בו איסור אי אתה רשאי [f. 3 a] להתיר בפניהם[3]). ועוד ראיתי תשובה בשם רבינו שלמה[4]) גוי ששיכשך ידו בחומץ אסור אע"ג דלא מנסכי לע"ז חומץ משום גזירת יין נסך. אבל טעם אחר לא אמר אלא הבנתי סברתו שאמרו משום יין נסך כאשר כתבתי למעלה ואיכא למימר דוקא קאמר שיכשך דילמא אתא לאחלופי בשיכשך דיין נסך שהוא אסור דאורייתא, אבל במגע בלא שיכשך לא אמר. והר"ר שמריא אסר לתלות החומץ בבית הזומנין נותן בו יין ולא ידעו אי חומץ הוא אי יין הוא ורבינו יודא בר' קלונימוס אסרה מטעם זה אבל רבינו משולם מנרבונא התירו אפי' במגע גוי והשיב לו רבי' יעקב[5]). (הילכך אסור ליתן שמרי' לגוי לאפות ונהגו בו בשפירא איסור לפי שמגע גוי אסור[6]). בספר רבינו ברוך ממענץ אם איתא דמערבי בי' מיסרח סרח[7]) והילכך מותר לנו חומץ שכר של גוים כשלוקחו מתוך כלי הנתון בו לקיום דאי מערבי בי' דורדיא דיין נסך מסרח וכן משקה העשוי' מתותים הנקרא מורו"ט[8]) נר' דישרי דאי מערבי יין מיסרח סרח ומתקלקל אבל כשהגוי מוציאו מן החבית למכור אז צריך ליזהר שלא יערבו בו יין[9]) לפי דדמי' של מורו"ט יקרים מדמי היין כי האי דאמרינן לקמן בשילהי פירקי'[10]) יין תפוחים הבא מן האוצר ומן ההפתק מותר, והנמכר בקטלוזא לפני חנוני אסיר לפי שמערבין בו יין.

---

[1]) הובא בפסקי או"ז שם סי' קנ"ב.

[2]) כשיטת ר"ת בספר הישר סי' תרי"ח (דף ע"ג ע"ב) וסי' תרכ"ב (ע"ד סוף ע"א) ובהוצאת מהרש"פ ראזענטהאל סי' מ"ה. א: מ"ה ד. ובפסקי א"ז סי' קנ"ג. ועי' בשו"ת מהר"ם ב"ב דפוס קרימונא סי' רל"ג.

[3]) פרדס פ"ס רס"ה מס' האורה ע' 152.

[4]) שם ושם והובא בפירוש התפלה לר' אשר בר' יעקב הרוי (כ"י ר"ד קויפמאן) דף רל"א סוף ע"א וז"ל: הורה רבינו שלמה בגרמיישא מי [צ"ל גוי] ששכשך ידו בחומץ אע"ג דלא מנסכי חומץ לע"ז אסור משום גזירת יין דלא מצינו לו היתר [וכצ"ל בהאורה שם !] אלא לאפוקי מאיסור הנאה אבל בשתיה אסור.

[5]) עי' לעיל הערה 2 ובתוס' ע"ז כ"ט ע"ב ד"ה אי משום.

[6]) נ"ל שכל המוסגר בחצאי עגולה אין כאן מקומו ושייך להלן בדין שמרי יין.

[7]) לשון הגמ' בע"ז דף ל"ב ע"א ועי' בר"ס שם.

[8]) בשבת ס"ז ע"ב פירש"י בד"ה ה"ג אבל נותנין קיסם של תות מוריי"ר וחזק הוא כחומץ וכו'. וזהו בלשון צרפת הישנה **meurier**. **mourier** ובלשון צרפת החדשה **mûrier** = **Maulbeerbaum** ובפירוש המיוחס לרש"י בב"ר פ' כ"ב אות ט' הובא: מוראש.

[9]) בס' אסופות כ"י דף קב"ו ע"ב (בנחלת שד"ל ע' 39 שורה 31 הביא): הורה ר' [סתם ר' הוא רש"י] אסור לשתות יין תותים שנקרא מורט בלש' אשכנז (?) של גוים אלא א"כ ישראל רואהו משעה שמוציאו מן החבית, וכן הובא באו"ה כ"י סי' פ"ט ובמהר"ם ב"ב דפוס ברלין ע' 129 סי' פ"ד על שם ר"ב"י ובפרדס סי' רס"ו ובמעשה הגאונים ע' 88 הובא ע"ש ר' קלונימוס ובס' האורה ח"ב סי' ק"י הובא בסתם. וע' בפסקי א"ז סי' קס"ד ובמרדכי ע"ז סי' תתי"ט וברוקח סי' תצ"א.

[10]) דף מ' ע"ב.

סדק קטן שיש שם שיוצא היין מהדקו הילכך אפילו לאורכה שפיר דמי, וכן לחביות עץ שלנו אבל אסור להניח לגוי לתחוב המטלית או נעורת בסדיקיה לפי שנוגע ביין והוי כההוא חבית׳[1]) דאישתקיל ברזא ואהדרה גוי. אבל לפותיא[2]) מעשה לבינה קעביד, פי׳ אינן עושין דבר אלא כמי שמהדק לבינה על (חבית) חברתה, וחבית שלנו[3]) מותר להניח לגוי לתת עליהם מגריפות שקורין ר ייפֿא אפי׳ כשיש בהן יין
שגם הוא מעשה לבינה שדוחק הנסרים זו לזו, כך פסק ספר התרומה[4]).

מדדו בקנה[5]) וכו׳ בכל אילו [היה מעשה] ואמרו ימכר ור׳ שמעון מתיר בשתיי׳[6]) ומסיק בגמ׳ דלית הילכתא כר׳ שמעון.

יין[7]) בחצר אחרת מותר והוא שיש מפתח והותם בידו ובלא מפתח הואיל ופתוח לר״ה, כך פסק ר׳ שמואל מצרפת[8]).

ומעשה היה שעשו חופה והי׳ יין במרתף והלך הגוי במרתף והתירו היין, חדא דיוצאין ונכנסין הי׳ היהודים ועוד שהרי נתפס עליו כגנב ומותר:

מעשה אירע ששכח יהודי מרתפו פתיח כמו שאמרנו למעלה[9]), ומביא הרבה ראיות להתיר.

כיון דאיכא חותם אחד לא טרח ומזייף[10]). נראה להר״ר אברהם בר שמואל החסיד דבחותם אחד סגי[11]) דקיי״ל כר׳ אלעזר[12]) אע״פ דעת׳ דיקדק הכא בתר האי דאמרי׳[13]) דתרי צריך. משמע מהכא חומץ שלנו בנגיע׳ גוי מותר מדאמרי׳ בחותם אחד דלא אתי לאחלופי בנסך שלו אבל חומץ שלנו אם נגע בו נראה היתר דכה״ג אמרי׳ ביין מבושל דקתני[14]) על יין מבושל דאינ׳ נאסר במגע גוי והכי הלכתא בפירושי׳ צרפתי׳: והא דאנו מניחין חומץ בביתא בלא שמירה מהאי טעמא. ומי׳ צריך לאסור כיון שמשימין בו יין תדיר ויש בו טעם יין והלכתא לאיסור׳. אבל רבינו אליקים פי׳ כיון דלא חזי לניסוך אי איכא חותם אחד לא טרח ומזייף וכיון דאיכא חותם אחד לא טרח ונגע. רבי שמואל החסיד פי׳ שאין צריך חותם בתוך חותם לחומץ כליין לפי שאין מכניסי׳ לע״ז חומץ ולכך סגי בחותם אחד ולעיל אשמועי׳ דיין מבושל שלהם כיין חי שלהם אבל יין מבושל שלנו אין לו דין כיין חי שלנו. והר״ר אברהם בר שמואל מורה כאן היתר גמור ואין מפרסים הדבר כיון דנהיגו בו איסורא והר״ר שמואל מרוינשבורק הורה [כן] משמו של ר׳ יצחק:

---

[1]) ע״ז נ״ט ע״ב. [2]) שם ס׳ ע״ב. [3]) ראב״ן סי׳ ש״ט (דף נ״ו סוף ע״א).

[4]) עיי״ש סי׳ קפ״א וברמזים ובמח״ו ע׳ 776 סי׳ קכ״ו.

[5]) לשון המשנה דף ס׳ ע״ב. [6]) בגמ׳ שם. [7]) דף ס״א ריש ע״ב.

[8]) אוצר טוב ע׳ 5 ועי׳ בפסקי א״ז סי׳ רל״ח.

[9]) נראה שכונתו למה שהביא לקמן סוף ע׳ VII ומימרא זו וגם המעשה שהביא בסמוך קודם לזה מקומם להלן סוף ע׳ VIII. [10]) ע״ז כ״ט ע״ב. [11]) עי׳ בפסקי א״ז שם סי׳ ק״ס וקס״א.

[12]) ע״ז ל״א ע״א ועי׳ בפרדס סי׳ רס״ח (ע׳ 96 b) מס׳ האורה ריש ע׳ 148 ועיי״ש בח״ב סי׳ ק״ו ע׳ 213 ושם בח״א ע׳ 153 הביא: הלכתא כר״א ומהכא שמעינן דחומץ של ישראל וכו׳ והכי הלכתא וסיים שם מ״ר. [13]) דף כ״ט ע״ב.

[14]) שם, ועי׳ בראב״ן סוף סי׳ שי״א (דף נ״ח ע״ג) ובריטב א שם.

שבדנא היכא שנשפך ממנו לקרקע דקאזיל לאיבוד דאין דרך ניסוך בכך ואפי' נשפך הכלי מותר מה שבגיגית ואפי' אם נתכוין הגוי לשפוך בכלי ובגון דקטיפי קטיפי דלא נתסר בניצוק חיבור ואפי' איכא ניצוק לא נהירא למיתסר[1]) וכן פסק רבינו ברוך.

מיניה[2]) ומיניה הוא הלכך[3]) הבוצרים המביאין ענבי' בסלים ובהדורי (ו)אין מניחין לגוי לזרוק מן ההדורי' או מן הכלים לגיגית אלא ישראל אוחז בהם וזורק בגיגית ואם ישראל מסייע לגוי לזרוק בגיגית אין בכך כלום אלא שאסור לעשות כן שמא יניחנו לפעמים לזרוק לבדו והוי יין נסך. ומאן דשרי[4]) (כדאמרי' אמר רב הונא[5])) ורבינא ורב אחא לקולא והלכתא כוותיה[6]).

פסק לישא עם הגוי במוט אמר רב אשי[7]) זיקא בין מליא בין חסירה שרי, וכן הלכתא[8]). ספר הישר. מכאן[9]) אנו נוהגין לישא עם הגוי במוט בכובא ואפי' אם נגע ביין ע"י מוט אין דרך ניסוך בכך. הכי פסק רבינו שמואל. ורבי' שלמה הורה כן שמותר להניח שני גוי' לישא במוט ואפי' אין ישראל מסייע ואפי' ישפך ממנה מה שנישא בכובא מותר ומה שנפל בקרקע לא חיישי' שחוזר ונוטף עליו ולא הוי חיבור לאותו [שבכלין] דהאי שנפל אינו נסך לגבי [ניצוק] חיבור דאין דרך לנסך לע"ז בכך אלא בכלי אבל מה שנפל מן הכובא אם נפל בכלי אסור לשתות[10]).

מעשה לבינה קעביד[11]). שמעי' מהכא[12]) ע"י המהדק מגריפות של גיגית מלאה יין כדי שיתחברו סדיקי' שבאירכה מלמעלה למטה אין זה כמהדק חבית הנפקעת לאורכה [f. 2 b] [דהבית מבוקעת] מזומנת ליפול חציה לכאן ו(ל)חציה לכאן וכשמחברה מחבר היין זה לזה אבל גיגית יין במקומו עומד' ע"י הדיקו הראשון וע"י המהדק

---

[1]) ועי' בריטב א ע"ז דף ס ע"א ד"ה ואי מצדד אצדודי. [2]) ע"ז דף ס א ע"א.

[3]) לשון הרשב"ם באוצר טוב שם סוף ע' 4 והובא בס' תמים דעים ס"ס ק"ה ובס' האורה ח"א ע' 158 ובפסקי א"ז שם סי' רל"ז (62 b).

[4]) לשון הגמ' בע"ז שם דף ס א סוף ע"א.

[5]) נ"ל שדי' תיבות אשר הצגתי בחצאי עגולה מקומם לעיל בסוף דברי הרשב"ם שהביא בסמוך כדאיתא במרדכי ע"ז סי' תתמ"ז שהביא שם פירוש הרשב"ם וסיים: אבל אם זרקו מרחוק וכו' מותר בדיעבד אבל לכתחלה אסור כדבעא מיניה רב הונא וכו' עיי"ש.

[6]) פסחים ע"ד ע"ב. חולין צ"ג ע"ב. [7]) ע"ז ס ע"א.

[8]) עי' בתוס' שם ד"ה זיקא ובס' הישר לר"ת דף ע"ז ע"ג ובהוצאת הרה"ג מהרש"פ ראזענטהאל סי' נ"ד סוף סק א, ובתמים דעים סוף סי' צ"ה ועיי"ש סי' פ"ו ומהר"מ ב"ב דפוס פראג סי' ש"ד.

[9]) האורה ח"ב סי' קמ"ט וסיים שם: מפי רבי משולם (ובס' אספות כ"י דף קכ"ו ע"ב סיים מפי ר' שלמה, עי' בנחלת שד"ל ע' 45) וכך קיבל מפי ר' דוד הלוי ותשובה זו הובאה ג"כ בשו"ת מהר"מ ב"ב ד"פ סי' שכ"ג ועי' בפסקי או"ז שם סי' רי"ז.

[10]) עי' תשובות חכמי צרפת ולותיר סוף סי' ט'. [11]) ע"ז דף ס' ריש ע"ב.

[12]) לשון הרשב"ם באוצר טוב שם ע' 8 ובתמים דעים תוך סי' ק"ד וק"ח ובתוס' בסוגיין ד"ה מעשה ובפרדס ס"ס רס"ח (דף מ"ט ע"ב) מס' האורה ע' 151 וכן הובא בפסקי א"ז סי' רל"ד בשם הרשב"ם ובמרדכי ע"ז סי' תתמ"ז הביא זה בשם פסק רש"י וסיים שם עד כאן לשון רש"י.

המשקה נפרד חוץ מן החרצן הוי המשכה מיהו בברזא גדולה שהמשיך והענבים יכולים לצאת תוך הנקב לא מיקרי המשכה ולית לן בה. גם נראה שאם נטל בתוך כלי גדול מן היין בלול באותה הגיגית ודאי הואיל שהתחיל למשוך הויא המשכה להחשיב גם השאר וליאסר במגע גוי. מי׳ אם בכלי קטן נטל הימנו כדי לשתות דבר מועט כ״כ לטעום ודאי לא חשיבה המשכה רק באותה יין עצמו שבתוך הכלי אוסר מגע גוי הואיל ואין ענבים מעורבין בו. מי׳ ק׳ על מנהג העולם דא(י)נו לוקחים מאותם גיגית שבבית הגוים ולפעמים שוהין לזמן מרובה בבתיהם, ואמאי לא חיישי׳ שמא המשיך היין. וי״ל דסתם יינן דרבנן הוא ולא גזור כ״כ ועל כך אנו סומכין להתיר. מי׳ ק׳ דאית׳ בהדי׳ בירושלמי[1]) אם העלים מעיני׳ אסור לכך יש מחמירין לתת על הגת משעה שנותנים הענבים לשים סדין ומפה ולחותמה מיהו יש ליישב דלא ק׳ כלל מההיא דירושלמי דיש לחלק לפי שהיו בימיהם מערבים הענבים בשעה שהיו נותנים אותם לגיגית ולכך ודאי שייך טפי למיגזר שמא עשה הגוי בהן המשכה שהרי יש בה רוב יין צלול אבל עתה מנהג לתת הענבים בגיגית קצת שלימים וליכא רוב יין צלול על כן נוהגין היתר עכ״ל.

בעא מיני׳[2]) רב יימר[3]) מרב כהנא גוי מהו שיוליך ענבים בגת א״ל אסור משום לך לך כו׳ ואפי׳ בדו׳[4]), דבגת שהומשך ממנו מיירי[5]). ואיבעי׳ ליה כשהוא משליך הענבים לתוך היין שבגת אם הוא אסור מתוך כחו של גוי דהא משכשך ביין שבגת בהשלכתו. איתיביה[6]) גוי שהביא ענבים בסלים ובדרדורין[7]) אע״פ שהוא מזלף מותר, א״ל הביא קאמרת אנא קאמינא אפי׳ לכתחלה (אפי׳) [אסור] שמא יגע ביין שבגת. ונלמד מכאן דמותר להגיח להוליך הענבים אפי׳ דרוכים כדאיתא הכא אע״פ שהוא מזלף מותר וכשהוא בא לזרוק הענבים לתוך הגת יזרוק הישראל דשמא יגע גוי ביין.

דין גוי אדנא[8]) וישראל אכובא מגביה החבית כדי שישפוך היין לכובא אם מסייע גוי לישראל דכל היכא דאיכא כח הגוי אסור ואם כח אחר מעורב בו מותר אפי׳ מה שיצא אבל לכתחילה אסור כן שמא יגע בו גוי ולא אדעתא או שמא יניח הגוי לבדו לשפוך היין וה״ל כחו כדאמרי׳ בהשוכר[9]) אמר רב חסדא[10]) כי שפכיתו לא תיתי גוי לסייע בהדייכו דילמא דמישתלי ושפיך בקילוח של גוי ורבינו שמואל[11]) פסק דגוי׳ כשנושאים יין לישראל במוט ונשפך קצת לחוץ שרי אף מה שיצא דכח הגוי שלא בכונה לא גזור ואפי׳ אם מתכוונים לשפוך נרא׳ דמותר מה שבגיגית או

1) פ״ד דע״ז ה״ח. 2) ע״ז נ״ט ע״א.
3) וכ״ה בכ״י מינכען ולפנינו ליתא ועי׳ בד״ס שם.
4) בדודורין דהיינו גיגיות קטנות. 5) עי׳ בתוס׳ שם ד״ה מהו.
6) ולא גרים איתיביה רב יימר לרב כהנא כמו שהוא לפנינו בגמ׳ ועי׳ בד״ס שם.
7) לפנינו בדודורין ועי׳ בד״ס שם אות י׳.
8) ע״ז דף ס׳ ע״א, והפירוש שהביא הוא מרשב״ם, עי׳ בתמים דעים סי׳ ק״ח ובאוצר טוב לשנת תרמ״ז ריש ע׳ 2 ובפסקי א״ז ע״ז סי׳ רכ״ח.
9) שם דף ע״ב ע״ב. 10) עי׳ בד״ס שם אות ע׳.
11) עי׳ בפסקי א״ז שם סי׳ רי״ז.

נמשך ממקום למקום על הגת. ואי׳ נר׳ דהאי מפקוקה שמעי׳, מליאה למה לי וכי היכי[1]) דלרב הו[נ]א הוי המשכה כשדורכין על הגת אע״פ שיש שם תערובת ענבים ה״נ כשאנו דורכי׳ בגיגיות אם מושך ענבים לצד אחד לעשות גומא (לצנן) [לסנן] היין הוי המשכה. וכן כשמשבר הענבים בעין מישכן לצד אחד הוי נמי המשכה ובלבד שיתכוין להמשכת יין אבל אם אין כונתו אלא כדי שיכנס בגיגית הרבה (אע״פ שמנטפות אין בהם משום הכשר משקה פרש״י) אין נר׳ להחמיר אע״פ שיש שם יין כדתנן בפ׳ אין מעמידין[2]) הדבדבניות אע״פ שמנטפי׳ אין בהם משום הכשר משקה ופירש״י הבדניות[3]) אשכול של ענבים וקאי ארישא ואילו מותרין באכילה ומשמע דאפי׳ הדבדבניות מבוקעי׳ מותרי׳ דאילו היה משום יין נסך אפי׳ היו מבוקעי׳[4]) צריכה הדחה ואע״ג דאיק׳ לה בגמ׳[5]) דבעי׳ להו [ל]אבילה וכבלים שאינם מזופפין[6]) היינו משום הכשר. אבל לגבי יין נסך בכל ענין מותר. כיון שאמ׳ שאינו מתכוין להמשיך ואפי׳ אם מרוסקים [כדתנן] בס״פא׳[7]) הדורך עם הנכרי בגת. ומדברי רש״י ורבינו שמואל משמע נמי [11b] דאם נמשך על הגת ממקו׳ למקו׳ [הוי יין נסך] וגם בפסקיהם משמע [דה״ה] (כתוספ׳) אם עושה גומא או המשיך [או] הוציא יין ממנה דרך הברזא. וראי׳ מדתניא בתוספ׳ דע״ז[8]) דתניא הלוקח העביט מן הגוי ומצא תחתיו גממיות מותר[9]) משום דנעשי׳ מעצמה אבל צידי גממיות נעשו על ידי מעשה ועביט היינו גיגית כדאמר באיזהו נשך[10]) עביט של ענבים.

נמצא[11]) בתשובת ר״ת שהי׳ נוהג להתיר ורבי׳ שמרי״ה ההורו מכל אילו הראיות ורבי׳ יואל כת׳ בשם הגאונים דהלכה כמשנה אחרונה כרב הונא דלא שרי אלא פקוקה ומליאה ולאחר שנתמלאת הגיגית מן הענבים אז שרי בדרוכי׳ כי ה״ג:

וזה פסק התוס׳ והשתא קים לן כמשנה אחרונה דמשהתחיל לימשך נעשה יין נסך ונהגו העם כפר״ת דלא הוי המשכה עד שיתחיל לקלח חוץ לגת או עד שיתן לתוך הגיגית פילא׳[12]) או גרעותני שנעשית המשכה היין ממקום הענבים יזגי׳ והבא להויש לדברי רש״י תע״ב. מיהו אף לפירו׳ לא חשיבא המשכה אלא במפנה הענבים מזית ואין ענבים נשארים במקום היין כלל. וכן באותה גיגית שיש בה ברזא אם המשיך הברזא (הוי המשכה) והוי דבר שעל ידו

---

[1]) מפסקי א״ז שב סי׳ רי״ד בשם הראבי״ה והובא בהג״א בסוגיין סי׳ ג׳.

[2]) דף ל״ט ע״ב. [3]) וכ״ה במשניות דפוס ויניציא מגטובה ורייווא במשנה ובפי׳ הרמב״ם והרע״ב (ד״ס שב אות ו׳).

[4]) צ״ל אפי׳ לא היו מבוקעי׳ ועי׳ ע״ז דף ס״ה ע״ב במשנה.

[5]) שם ל״ט ע״ב: הכא לא קא בעי ליה למשקה ופירש״י והדבדבניות עצמן הן לאבילה.

[6]) כדאיתא בשבת י״ז ע״א. [7]) דמתניתין ע״ז דף נ״ה ע״א. [8]) פ״ח ה״ב.

[9]) ובצ״ל נמי בירושלמי פ״ד דע״ז ה״ה ע״פ גירסת הרשב״א בתורת הבית הארוך הלכות יין נסך ריש שער ב׳ והרא״ש בסוגיין סי׳ ג׳ וכן העלה במראה הפנים שב ודלא כבעל חסדי דוד בפירושו על התוספתא שהפך הגירסא שם ע״פ הירושלמי, ועי׳ בריטב״א בסוגיין.

[10]) ב״מ דף ע״ב ע״ב במשנה. [11]) מפסקי א״ז שם סי׳ רט״ו.

[12]) ההיינו קנה שקורין פייל״א [= fêle] כדאיתא ברש״י ע״ז נ״ז ע״א ד״ה מדדו.

ספר אמרכל על הלכות יין נסך[1].

יוצא לאור ראשונה

עם תקונים והערות

מאת **יעקב פריימאנן** ואבד״ק העלישויא.

בטו״ב גד״א. אתחי״ל ד״א. עמ״י עש״ו. **ספ״ר אמרכ״ל.** הרכו״ת יי״ן נס״ך.

[f. 1 a] **תנן** בפ״ר ישמעאל[2]) לוק[ח]ין גת בעוטה מן הנכרי אע״פ שנוטל בידו ונותן לתפוח שאין[3]) עושה יין נסך עד שירד לבור ירד לבור מה שבבור אסור והשאר מותר, ואיתא בגמרא[4]) [אמר] רב הונא יין נסך כיון שהתחיל לימשך עושה יין נסך, פי׳ דרכן היה לדרוך בגיתות ופוקקי׳ הגת עד שגומרי׳ לפנות הענבים לעשות תפוח באמצע ואז מסירין הפקק והוא זב לבור ואם ישוב נגע גוי ביין שבגת הוי יין נסך שאז נחשב יין, ומפרי׳ ממתני׳ דתנן לוקחין גת בעוט׳ ומשני פקוקה ומליאה, ומשמע דתרוייהו בעיני[5]) שאם אינה מליאה אפי׳ פקוקה מקרי המשכה מה שנמשך על הגת קצת ממקום למקום לרב הו[נ]א, וכן פירש״י[6]) שלא זז היין ממקומו אלא במקום שנסחט שם עמד. ובמסקנא אוקימתא לדרב הונא כמשנה אחרונה דתני׳ בגמ׳ בראשונה היו אומרים אין בוצרין עם הנכרי בגת שאסור לגרום טומא׳ לחולין (שבח״ל) [שבא״י] ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומא׳ ואסור לסייע ידי עוברי עבירה אבל דורכים עם הנכרי בגת ולא חיישינן [ל]דרב הונא, חזרו לומר אין דורכין עם הנכרי בגת משום דרב הונא והיינו משנה אחרונה ומעתה מתני׳ אפי׳ כשאין פקוקה, והלכה כרב הונא[7]) דמשמע ההיא ינוקא[8]) דתני ע״ז בשית (שיתן) [שנין] פי׳ בן שש שנים בעו מיניה מהו לדרוך עם הנכרי בגת אמר להו שפיר דמי[9]). ושמעתי מפרשי׳[10]) מלאה שעמדה על מלואה שלא נמשך היין לבור ואפי׳

---

[1]) המבוא המפיין אור על הספר והחכמים הנזכרים בו יבא בחלק האשכנזי.

[2]) ע״ז נ״ה ע״א. [3]) עי׳ בתוס׳ שם ד״ה לוקחין. [4]) שם עמוד ב׳.

[5]) עי׳ בתוס׳ שם ד״ה א״ר הונא. [6]) שם ד״ה פקוקה. [7]) מפסקי א״ז ע״ז סי׳ רי״ג.

[8]) ע״ז דף נ״ו ע״ב. [9]) וכ״ה בכ״י מינכען ובר״ן (ד״ס) ובפסקי א״ז שם.

[10]) כפי׳ ר״ת בתוס׳ שם דף נ״ה ע״ב ד״ה א״ר הונא והובא בריטב״א בסוגיין בשם יש מרבני צרפת.

רבה לטעמיה דא״ר וכו׳ ואי ברייתא היא מאי קאמר לטעמיה. ואין זו קושייא דנקט לטעמיה משום דרבה הביא הברייתא תחילה לביה״מ עכ״ל. והנה כפי ששמענו מסוגיא דיומא (דף ע״ד ע״א) היה רבה בקי בשאר סיפרי דבי רב, א״כ לא יובנו דברי התוס׳ בעירובין שם אלא אם נאחוז בשיטת הרב האפפמאנן נ״י שהמכילתא דרשב״י אינה משאר סיפרי דבי רב. ועוד לולא כן מדוע לא השיב התלמוד: א״ר רב לטעמיה דתניא (בשאר סיפרי דבי רב) והבינו וכו׳.

זכינו לדין כי רב חבר ברייתית, אולם אותן הברייתות נכללו בסיפרא ובשאר סיפרי דבי רב ואחדות מהן נשארות עוד לפחות בשמותיהן קיימות והמכילתא דרשב״י אינה מספרי דבי רב.

אלו הברייתות אינן מעיקר המכילתא ואף הברייתא דלעיל... אין עיקרה כאן אלא שהיה קובץ ברייתות על סידור התפלות והברכות והעתיקוהו הסופרים לכאן. ואם אין ראי׳ לדבר זכר לדבר שהרי בהעתקות המשניות היתה כתובה כל סדר הגדה ליל פסח במכילתא שכן כ׳ בס׳ המנהיג ה׳ פסח אות מ״ה וז״ל ע״כ נהגו לומר בהגדת פסח השנוייה במכילתא מאן דכפין ייתי ויאכל וכו׳ ע״ש. והנה כפי ששנינו בברכות מ״ט ע״א עסק רב בברכות וכפי הירושלמי הנ״ל עסק גם בתפילות וכן נמצאת עוד לו תפלה שם בבבלי ט״ז ע״ב, מה שאנחנו נוהגין להתפלל לפני ברכת החדש[1]). מטעם זה נראה כי אפשר שהמכילתא שמזכיר המנהיג ושבה היתה ההגדה דליל פסח היא משאר ספרי דבי רב[2]) (עי׳ עוד להלן). במכילתא הזאת היתה ג״כ כפי הנראה הברייתא דעשר שירות הנזכרת לעיל על שם ברייתא דשאר ספרי דבי רב. אך עכ״פ זה ברור כי היתה ברייתא דתקיעתא ברייתא או ספר דאגדתא, ברייתא דכתובות (ברייתא דהגדת פסח), וכולהו מספרי דבי רב יצאו. צדקו איפוא דברי הרמב״ם בהקדמתו לפירוש המשנה במ״ש: „ורב חבר ברייתא והיא ספרא וספרי״ ע״כ.

ד.

רב והמכילתא דר״ש בן יוחאי.

כפי הנודע הוציא הרב הגאון חתן היובל דידן נ״י את המכילתא דרשב״י לאור עולם בשנת תרס״ה, וכ׳ שם בפתח דבר פ״ג וז״ל: בספרי הקטן (הגדול באיכות) למבוא אל מדרשי הלכה נתתי סימנים מובהקים להבחין בין משנתו של רי״ש ובין משנתו של ר״ע... והנה במאמרי שם ע״ד המכילתא דרשב״י שיערתי שמדרש הלכה הלזה הוא הספרי דבי רב לס׳ שמות . . . וע׳ לעיל פ״א אות ב׳ שבעת נתרועעה השערה הזאת אצלי ולכל הפחות נתברר אצלי עכשיו שספרי דבי רב לס׳ שמות שנשתמשו בהן האמוראים בש״ס בבלי היה משונה ממכילתא דרשב״י שלפנינו וכו׳ ע״ש.

והנה במסכת עירובין ל״ח ע״ב גרסי׳ כי נח נפשיה דר״ה עייל ר״ח למירמא דרב אדרב מי אמר רב הלכה כד׳ זקנים ואליבא דר״א דאמר שתי קדושות הן והא איתמר שבת ויו״ט רב אמר נולדה בזה אסורה בזה? אמר רבה התם משום הכנה ,דתניא״ והיה ביום הששי והכינו, חול מכין לשבת וחול מכין ליו״ט ואין יו״ט מכין לשבת ואין שבת מכינה ליו״ט ע״כ. הברייתא שהביא רבה נמצאת במכילתא דרשב״י פ׳ בשלח במקומו בזה״ל: ד״א והי׳ ביום הששי והכינו מכאן אמרו חול מכין לשבת וחול מכין ליו״ט ואין יו״ט מכין לשבת ולא שבת מכינה ליום טוב ע״כ. אך בתוספ׳ עירובין שם כתוב: ר״ת מחק מספרו ,דתניא״ משום דאמר בריש ביצה (ב׳ ע״ב)

[1]) ויען כי התפלה הזאת שחבר רב, הייתה שגורה בפיו לאמרה אחר כל תפלה. בשביל זה אומרים אנו בזכות „תפלת רב״ כשמברכינן החדש. ומ״ש פרומקין בהוצאת סדור רע״ג שלו על זה אין לו שחר.

[2]) וצדקו קצת בזה דברי הרשב״ם ז״ל הנ״ל ועיין.

הם ישיש צ פוטר וזה נכון ועיקר הוא ומן הירושלמי (ר״ה פ ד ה״י נ ט ע ד) למדתיו, דגרסי׳ התם י ה רבה דצפורין בש ר יוחנן הלכה כר ג באילין תקיעתא. ר״ז זר״ח הוון יתבין תמן בתקיעתא מן דצלון ית צלותהון קם ר ח בעי מצליה א ל ר ז ולא כבר צלינא[1]). וסיים עכשיו נלמיד מכאן שלא פסקי הלכה כר ג אלא במלכיות זכרונות ושופרות בלבד והוא שאמרו הלכה כר ג באילין תקיעתא ע כ. למדנו מפה כי פי׳ תקיעתה, ר״ל תפלת מלכיות זכרונות ושופרות ילפי שתוקעין בהן קראו למו תקיעתה. לפ״ז מה שאמרו דתני בתקיעתא דבי רב ר״ל בברייתא דמלכיות זכרונות ושופרות שנשנה בבי רב ונקראה תקיעתא דבי רב. —

וראיתי במבוא של בעל מאיר עין צד כ ה בתחלת דבור ,יעוד ב״ שב׳ וז ל: כל עצמה של סברא זו שיהא רב מחבר הספרא היא נסמכת על שם ספרא דבי רב ואנחנו מצאנו שמה שחברו רב היא נקרא על שמו בלא תוספת מלת דבי כמו תקיעתא דרב בפסיקתא הדתא פ׳ כ ג... ובירושלמי ר״ה פ א ה ג וכו׳. הנה מה שמחליט שרב לא חבר את הספרא, הצדק עמו. אבל החלטתו השנייה שהירושלמי לא גרים כאן בי רב, בזה יש לבעל דין להליץ עליו, כי באמת בע ז גר׳ גם כאן הירושלמי בי רב.

ועוד גרסי׳ בבבלי סנהדרין דף נ ז ריש ע ב: אישכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתי׳ בספר אגדתא דבי רב בן נח נהרג בדיין אחד וכע א שלא בהתראה וכו׳ מנא הני מילי ? אמ׳ ר׳ דאמר קרא (בראשית ט) אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש אפי׳ בדיין אחד וכו׳ ע״ש. על זה כ החכם המנוח הנ״ל שם וז ל: יאין לך זרות יותר מזו לימ׳ דר יעקב בר אחא (שהי׳ גדול הדור בימי רבין), אישכח בספר שכתבו רב. ע כ. כבוד החכם במקומו מונח אבל כאן טעה טעות גדולה. הדא כבר מצאנו בבבלי (ברכות מ ט ע א) ר א אמר ר׳ יעקב בר אחא משום רבינו, והיינו רב כדהוכחנו כבר לעיל. ועוד בירושלמי ברכות דף י ע ב. רבי יעקב ב א בשם ר׳ זעירא. וישם שביעית פ״י ה ג (ל ט ע ג) א ר הונא קשייתה קומי ר׳ יעקב בר אחא. ועוד שם פ׳ י ה א ר׳ יעקב בר אחא בשם ר׳ זעירא. ועוד ירושלמי יומא פ א ה א (ל ח ע ג) ר׳ זעירא ר׳ יעקב ב א ור׳ אבונה וכו׳ ובירושלמי מ ק פ ג ה ה (פ ב ע ג) אתא שאל לר׳ אבהו... א״ל ר׳ יעקב בר אחא עמך הייתי וישאלתינה לר׳ אבידמא דמן חיפה. וביבמות פ ח ה״ג (ט׳ ע ג וד׳). ר׳ זעורא וכו׳ א״ל ר׳ יעקב בר אחא עמך הייתי כד אמ׳ רבי בא ר ה בשם ,רב׳ אין ממזר חי וכו׳ הנה מכל הלין נשמע שר׳ יעקב בר אחא חי בימי ר׳ זעירא. א כ ע כ שתרי ר׳ יעקב בר אחא היו ואזלה לה תמיהת החכם ז ל.

ועוד גרסי׳ בירושלמי כתובות פ ב ה ד (כ ו ריש ע ג) א ר זעירא תני׳ בכתובות, ד,בית רב״ דברי ר׳ לעזר על השטר ודברי הכמי׳ במעיד על המלוה ע כ.

ובעל מאיר עין במכילתא פ׳ בא דף י ט ע א אות כ א כ׳ וז ל: ול נ שכל

---

[1]) המו״ל לא ציין שם כי ההלכות שהביא הרמב״ן באותו דבור ר״ל הרי״ף כאשר יכנהו גם במקומות אחרים הלכות סתם. ועי׳ בר״ן שם שם במקומו.

תני רמי בר חמא בשאר סיפרי דבי רב בכל אשר ימצא לו פרט לשבח ששבחו נכסי' לאחר מיתת אביהן וכו' ע"כ. אך מהו שאר ספרי דבי רב? כבר פיר' הרשב"ם ז"ל מהו. ז"ל שם: בשאר ספרי דבי רב, סיפרא דבי רב היינו תורת כהנים" (ולא זה שלפנינו כ"א) „ברייתא של ספר ויקרא; שאר סיפרי דבי רב קרי „למדרש של ספר במדבר עד סוף הספר אלה הדברי' וכי' ומכילתא דהיינו מדריש אלה שמות וכו' כולהו איקרי שאר סיפרי דבי רב ע"כ. ובתשובות הגאונים הוצאת הרכבי (הביאה כבר הרב האפֿפֿמאנן נ"י בספרו) על הא דאמרי' במסכת ב"ק י"א ריש ע"א: אם טרף יטרף יביאהו עד הטרפה, יביא עדים שנטרפה באינס ופטור. אבא שאול אומ' יביא עדודה לבי"ד, איתא התם בסי' רכ"ט וז"ל: ושאלת יביא ארורה לב"ד היכי גירסה ופירושה וכו' אבל עיקר הא ברייתא „מסיפרי דבי רב היא. . . ובמכילתא „דארץ ישראל וכו' ע"ש. הנה כוונת הגאון במלת סיפרי דב"ר ר"ל שאר סיפרי דבי רב וכן כתוב שם מפורש בסי' ס"ו וז"ל: מצינו בפירושי אדוננו מר רב סעדיה גאון נ"ע שהזכיר עשר שירות שירת אברהם וכי' ילמדני אדנני מהו? אין אנו יודעים אלא דברי רבותינו ששנו „בשאר סיפרי בי רב עשר שירות הן וכו' ע"ש. מעתה ילמוד הסתום מן המפורש, דמה כאן בשאר סיפרי דבי רב קמיירי אף להלן על שאר סיפרי דבי רב קמעיד. וזה קצת דלא כהרשב"ם ז"ל, דאילו איהו את המכילתא לשאר סיפרי דב"ר קחשיב ולא הגאון, דהא אמ' בפירוש הא ברייתא „מסיפרי דבי רב היא ובמכילתא דא"י וכו' הרי דסיפרי דבי רב ומכילתא דא"י דהיא המכילתא דידן כלומ' של ריי"ש, שני ספרים שונים הם.

הרי לנו סהדותא נאמנה מדברי התלמוד והגאונים[1] ז"ל דרב או בי רב חברו מדריש שהיא הסיפרא לת"כ (ר"ל ויקרא) וסיפרי אי שאר סיפרי ליתר הספרים שבחמשה חומשי תורה ואותן הספרים נקראים במדרש תלים מזמור ק"ד הוצאת בובער ס' ת"ב) מסכתית או משניות דרב. —

ג

בריי תות דרב או דבי רב.

כ' רבנו שרירא הגאון באגרתו (ביוחסין דפוס אמשטרדם תפ"ב דף פ"ד ע"א. מובא לעיל בהערה) וז"ל: ראה ר"ה ותרצינן לברייתא דיליה דאינון השתא הנך דר"ח בלחוד דמתניא בי רבנן... ואע"ג דברייתא דרב ושמואל דהות בבבל דוקא ותריצא וכו' ע"כ. אחדות מהני ברייתות נזכרות בשמן גם במקומות אחרים. גרסי' בירושלמי ע"ז פ"א ה"ב: א"ר יוסי בי ר' בון מאן סבר בר"ה נברא העולם? רב, דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כו' ע"ש וכדי להבין מלת „בתקיעתא עלי להקדים מ"ש הרמב"ן בדרשתו לר"ה (נדפס בהצופה מארץ הגר שנת ב' חוברת א' צד ו') וז"ל: אבל התקיעות" דאינון מלכיות זכרונות ושופרות שתוקעין בהן, הם

---

[1]) ע' אגרת רב שרירא גאון, מובאה מבעל מאיר עין במבוא למכילתא צד כ' סוף הדיבור „עוד כתב".

עוד דבר נכבד מאד למדנו פה כי בזמן ר׳ יוחנן כבר היה „תלמוד״. וגרסי׳ ביבמות דף ע״ב ע״ב: א״ל ר׳ יוחנן לר״ל ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה יא״ל לאו דידיה היא מתניתא הוא והיכא תני לה בת״כ נפק ר׳ יוחנן תנייא בתלתא יומי וסברה בתלתא ירחי ע״כ (ועי׳ פֿריעדמאנן ישם צד כ׳). מלת ו„סברה״ מורה באצבע שהוא נשא ונתן בה, הקשה ומפרק לה כדרך רוב סוגיות התלמוד. ולדידי אין ספק שר״י הי׳ המתהיל בסדור „תלמוד״ והוא ירה את היסיד לתלמוד הירושלמי וכ״כ רב לתלמוד הבבלי כמבואר עוד להלן.

והנה בפ״ה דברכות דף ל״א ע״א גרסינ׳: ת״ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה וכו׳ אמנם בירושלמי ישם הגי׳ תני לא יעמוד אדם ויתפלל וכו׳ ,אלא מתוך דבר׳ [הלכה (כן גי׳ התוספ׳ ישם ל״א דה״מ רב אשי)]. ודבר הלכה הוא מישנה, א״כ כישאמ׳ ר״ח ב״א [ישם י״ד ע״ב] דרב מקדים ומישי ידיה ומברך ומתני ומנח תפילין והדר קרי ק״ש׳ [ועי׳ רש״י ז״ל שם דף ה׳ ע״ב דה״מ סמוך למטתו וכתוספ׳ שם ודו״ק] ע״כ היה אז פרקו במשנה משו״ה שפיר קאמר בתר הכא לאפוקי ממ״ד למשנה א״צ לברך. אמנם לעיל (דף י״ד ע״ב) דישני בת״כ שלו שהוא מדרש וכעין ישקלא וטריא דתלמודא משו״ה לא נאמר ישם ומנח תפילין והדר קרי ק״ש׳ כי אחר מדרש או ברייתא אסור להתפלל. לפ״ז לא דק בזה בעל מאמר עין במה שב׳ דישני המאמרים חדא עובדא נינהו כי באמת ישתי עובדות הן כנראה לכל המדייק בלישונם ז״ל.

וראיה מפורשת לדבר מדגרסי׳ בירושלמי ברכות פ״א ה״ה: א׳ ר׳ חייא בר אשי נהגין הוינן יתבין קומי רב בין הלכות זקיקין למברכה ע״כ. הרי דר״ח אסהיד על שניהם על מדרש ועל מישנה כמו ישבארנו את דבריו שבתלמודן, זולת זה ההפרש יש בין הבבלי לירושלמי שהראישון הביא בו עובדות על ככה והירושלמי שלא הזכיר את העובדות הסתפק בעדותו לחוד; אבל בעיקר הענין הישני התלמודים לדבר אחד נתכוונו. —

ב) שאר ספרי דבי רב.

גרסי׳ במסכת יומא (על הא דפריך אסור ? ענוש כרת הוא ומשני) ואי בעית אימא כי קתני אסיר אישארא דתני רבה ורב יוסף בישאר ספרי דבי רב מנין ליום הכיפורים שאסור ברחיצה בסיכה ובנעילת הסנדל ובתה״מ תלמוד לומ׳ ישבתון (ויקרא ט״ז), שבות ע״כ. הברייתא שהביא כאן התלמוד נמצאת בסיפרא שלפנינו פ׳ אחרי פ״ט פרק ח׳ בזה״ל: ומנין שיום הכיפורים אסור באכילה ובישתייה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתה״מ ? תלמוד לומ׳ ישבתון, שבות. הנה מדאמרינן „בישאר ספרי דבי רב״, אף שהפסוק שהביאו בויקרא מקומו, יש״מ שלא נישנית הברייתא הזאת „בסיפרא״ דבי רב אף כי בת״כ שלפנינו. גם הפריש יש בין תנא דבי רב שלא גרס אבילה ושתייה במשנה שלו ובין הת״כ שני׳ כגי׳ המשנה יומא שם: יוה״כ אסור באכילה ובשתייה וכו׳ ע״ש. — ובפ׳ יש נוחלין דף קכ״ד ע״ב גרסי׳: תני ר״נ בישאר ספרי דבי רב בכל אשר ימצא לו (דברי׳ כ״א) פרט לשבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן...

הקישו הכתוב וכו׳ וזהו כרב בסוגין דבכורות. והנה ב׳ משניות לפנינו א) הך דזבחי׳ דבכור נאכל לב׳ ימים ולילה ויליף לה רב (בבכורות מן הפסוק ובשרם יהי׳ לך וג׳. ב) הך דבכורות הבכור נאכל שנה בשנה ומפרש רב דלשנה דידיה מנינן מדכתי׳ שנה בשנה כלומ׳ איזוהי שנה וכו׳. אולם תנא דבי רב יליף מהך שנה בשנה דבכור נאכל לב׳ ימי׳ ולילה. ולדידי אין ספק דתנא דבי רב קאמר לה הך דרשה בשאר ספרי דבי רב כמבואר עוד לפנינו בסמוך. אכן דלשנה דידיה מנינן יליף תנא דבי רב מכבש בן שנתו. דרשה זאת נמצאת בת״כ תזריע פ״ג ג׳: תביא כבש בן שנתו לעולה, שנתו שלו לא שנה למנין עולם ע״כ.

וראיתי שהרב הגאון נ״י הוכיח מכאן שע״כ לא רב הוא המסדר דת״כ דאילמלא כן מדוע לא פריך מרב אתנא דבי רב כדפריך משמואל אתנא דבי שמואל (שבת נ״ד ע״א) אלא ע״כ רב לחוד ותנא דבי רב לחוד (ע״ש במבואו למדרשיים ההלכיים צד ט״ז). אמנם אי משום הא לא איריא, כבר מצינו דוגמתו גם במקום אחר, לדוגמא ריש פסחים (דף ה׳ ע״א) דהכי גרסי׳ התם דבי ר׳ ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון שנ׳ וכו׳. והדר גרסי׳ תנ״ה אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, מערב יו״ט וכו׳ דברי ר׳ ישמעאל ע״כ ועי׳ שם תוספ׳ דה״מ דברי. הנה עכ״פ ראינו כי לפעמים פריך מתנא דבי ר״י על ר״י ולפעמים לא פריך, כן נמי לא פריך הכא מרב אתנא דבי רב.

אמנם בין אם ראיה זאת חזקה בין לא חזקה, בעיקר הדבר הדין עם הרב הגאון נ״י, לאמר שרב לא סדר את הת״כ. ע״ש בספרו הנ״ל ותודה לדבריו ומ״ש רע״ג עפ״י גירסתו בספרים „בספרא דבי רב הוא ת״כ״ ה״פ כשנקדים פי׳ הדברי׳ שלפני זה: ודקא תקינו מדרש חלופי תלמוד דגרסי׳... ומביא דעת ר״י א״ש לקרות צ״ל ואח״כ דעת ר״ה למקרא צ״ל ודעת ר״א אף למשנה ולבסוף דעת ר׳ יוחנן אף לתלמוד צריך לברך. איפוא נזכר פה מדרש עד שרע״ג אמר שתקנו מדרש חלופי תלמוד? אבל הדברי׳ יובנו עפ״י מ״ש הרמב״ם ז״ל בהקדמתו לס׳ יד החזקה וז״ל: „רב חבר ספרא וספרי לבאר ולהודיע עקרי המשנה״ ע״כ. הנה יסד רב את הספרא והספרי שלו על המשנה ושם בספרו זה הערה את מקורה ושהיא נובעת ממקרא וכמו שהבין גם דברי הרמב״ם המנוח מו״ה מאיר איש שלום במבואו להמכילתא צד כ״ט. כן לדוגמא שהבכור נאכל לב׳ ימים ולילה (משנה זבחי׳ כנ״ל) נלמד בבי רב מן המקרא: לפני ה׳ תאכלנו שנה בשנה כמבואר לעיל. ולפעמים חולק הוא ג״כ על המשנה לדוגמא חולין קכ״ב דלא תנא במשנה תנישמת ובגמרא (קכ״ב ע״ב): רב תנא הוא (ופליג) ותני תנשמת ע״כ. אבל איפוא תני רב זה? אין ספק לפ״ד שבסיפרא שלו תני כן. לפ״ז הי׳ הספרא דבי רב באמת מדרש או „ברייתא״ כמ״ש הרמב״ם ז״ל בהקדמתו לס׳ זרעים ע״ש. מעתה יובנו דברי רע״ג דתקנו מדרש חלופי תלמוד דהנה אחר ר׳ יוחנן שאמר אף לתלמוד צריך לברך הביא הש״ס הך דר׳ חייא בר אשי דרב כשקם בשחר לשנות לתלמידיו בספרא דת״כ הי׳ מקודם נטל את ידיו ובריך ותני, ומדנזכר זה בסוף ש״מ דקתני מדרש חלופי תלמוד.

למשנה א״צ לברך; ר׳ אליעזר (צ״ל ר׳ אלעזר והוא ר׳ אלעזר בן פדת) אומ׳ אף למשנה צ״ל לתלמיד א״צ לברך ר׳ יוחנן אמ׳ אף לתלמוד צריך לברך [1]). אמ׳ ר׳ חייא בר אשייאן זימנין סגיאין הוה קאמינא קמיה דרב לתנויי בספרא דבי רב „הוא תורת כהנים״ ימקדים ומשי ידיה ובריך ומתני לן ע״כ. לפי הנראה היתה הגי׳ בש״ס כגי׳ הרע״ג ז״ל ויהי׳ לכאורה מכאן ראיה שהמסדר של הת״כ הוא רב. וייש להביא סמוכין לדעה זאת מסוגיא דגיטין דף ל״ח ע״ב דאחר שהדית לן היש״ס דרב תנא הוא ופליג כמו שהבאנו בתחלת מאמרנו זה פריך הת׳: ת״ש אך כל חרם. . . מאדם אלו עבדיו ושפחותיו הכנענים ע״כ וקשה הא הך דמיניה פריך לרב היא ברייתא דת״כ אבל בבחקותי: אך כל חרם. . . מאדם לרבות עבדיו ושפחותיו הכנענים, א״כ אמאי לא סגי ליה בשינויי קמא: רב תנא הוא ופליג? מהני תוספתא ומהני ברייתא דת״כ כי היכא דפליג אהא כן בהו לפליג נמי אאידך ברייתא וכבר הרגיש בזה רש״י ז״ל. ואי רב מסדר הת״כ אתי שפיר. וקצת קשה לרש״י ז״ל שבמסכת ברכות דף ח׳ ע״ב דה״מ דתנא ספרא דבי רב פירש „תורת כהנים״ וכאן פירש דמשי׳ה פריך עליה דרב הך ת״ש יען כי הדריש יוצא מן המקרא. ולא פירש משום דרב הוא המסדר דת״כ וקשה מדידיה אדידיה, ונראה מזה דרש״י ז״ל לא קבל מרבותיו שרב הוא המסדר דת״כ (עי׳ עיד בסמוך מזה) ועוד אפשר נמי דרש״י ס״ל דבי כל כי האי הו׳ לו להש״ס לפרש ולא לסתום, כלום כך הו׳ לו לפרוך: ורב הוא התנא דת״כ, ומדלא פריך כך ע״כ פירש באופן אחר דהיינו מכח דהדריש אתי ממקרא. ועי׳ בכורות דף כ״ז ע״ב דגרסי׳ התם: מדקאמר נולד בו מום בתוך שנתו (אבכור קאי) למימרא דלשנה דידיה מנינו מנא הני מילי? דאמ׳ ר׳ יהוד׳ אמר רב דאמר קרא (דברים ט״ו) לפני ה׳ תאכלנו שנה בשנה, איזוהי שנה שנכנסת בחברותיה הוי אומ׳ שנה של בכור. דבי רב תנא שנה בשנה יום אחד בשנה זו ויום א׳ בשנה זו לימד על הבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד. דבי רב מנא להו כלום דלשנה דידיה מנינן? ילפי מקדשים, וקדשי׳ גופייהו מנלן? א״ר אחא בר יעקב אמ׳ קרא (ויקרא י״ב) כבש בן שנתו, שנתו שלו ולא שנה של מנין העולם. ורב נאכל לב׳ ימי׳ ולילה אחד מנ״ל נפקא ליה מבשרם יהי׳ לך כחזה התנופה וכשוק הימין (במדבר י״ח) הקישו הכתוב לחזה ושוק של שלמים ע״כ לשון הסוגיא הצריך לענינו, והנה במשנה שם (כ״ו ע״ב) שנינו: הבכור נאכל שנה בשנה... שנ׳ לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה ע״כ וזהו כרב יהוד׳ אמ׳ רב (ולכאורה קשה לתנא דבי רב דיליף לה דלשנה דידיה מנינן מכבש בן שנתו, לפרוך עליו ממשנתנו ולישני רב תנא הוא ופליג). ועי׳ זבחים דף נ״ב ע״ב ששנינו: הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם ונאכלין. . . לשני ימים ולילה אחד. ובגמרא (נ״ג ע״א ת״ר [2]) מניין לבכור שנאכל לשני ימים ולילה? שנ׳ ובשרם יהי׳ לך כחזה התנופה וכשוק הימין

---

[1]) בהוצאת פרומקין: וקא מסהיד רב חאיי בראשי זמנין סגיאין הוה קא אמינא קמיה דרב לתנויי ספרא דבי״ר דהוא ת״כ׳ וכו׳.

[2]) בעין ברייתא זאת איתא בספרי קרח פי׳ ק״ח אולם כל המעיין שם עד מהרה יוכח לדעת כי לש״ס ע״כ מקור אחר היה לו.

[אמר רב אבא זה א׳ מן הדברים וכו׳]. ובחולין בגמרא (פ ה ע א) [אמ׳ רב אבא] זה
א׳ מן הדברי׳ שאמ׳ ר״ח אין לי תשובה והשיב ר א הקפר ברבי תשובה ע כ. ע״ז
העירותי בגליון הספר שלי: עוד נמצא במכילתא ויהי בשלח מסכתא ד׳ פ א (סוף
הפסוק ויבאו אל מדבר שור) אמ׳ רב אבא (כצ״ל) דבר הסיח לי רבינו הקדש וכו׳ ע׳ ש.—
כשכתבתי את המלים האלה עוד לא זכינו להמכילתא דר׳ שמעון בן יוחאי והנה עתה
אחר שהוציאה הגאון מו״ה דוד צבי האפפמאנן נ״י לאור עולם הנני רואה כי גם שם
[צד 72] נמצא עצם המאמר הזה בזה״ל: א״ר אבא דבר זה שח לי רבינו הגדול וכו׳
ולולא דמסתפינא הייתי אומר כי מכאן נעתק למכילתא דרב י. — נשמע מכל הלין כי
רב הוא התנא רב אבא דברייתא.

ב

א) ספרא דבי רב.

גרסי׳ בפ ק דברכות (דף י״א ע״ב) א ר הונא למקרא צריך לברך ולמדרש (כגון
מכילתא וספרא וספרי שהם מדרשי מקראות) אצ ל. ור׳ אלעזר אמר למקרא ולמדרש
צריך לברך למשנה א״צ לברך, ור׳ יוהנן אמ׳ אף למשנה נמי צריך לברך אבל לתלמוד
א״צ לברך (וברש״י שם: גמרא במקום תלמוד ופי׳) גמרא היינו סברת טעמי המשנה
ותירוצו משניות הסותרות זו את זו וחסורי מיחסרא ע״כ) ורבא אמ׳ אף לתלמוד צריך
לברך דא״ר חייא בר אשי זמנין סגיאין היה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא
דבי רב הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומשני לן פרקין ע כ. וראיתי שם במבוא
להחכם השלם המנוח בעל מאיר עין צד ט״ז שכ׳ וז״ל (אחר שהביא את המאמר
שלפנינו): ושם י״ד סע ב גרסי׳ והאמ׳ ר׳ חייא בר אשי זמנין סגיאין הוה קאמינא
קמיה דרב ומקדים ומשי ידיה ומברך ומתני לן ומנח תפילין והדר קרי ק ש וכ׳ מאי
אסהדותא דר׳ חייא בר אשי לאפוקי ממ ד למשנה א צ לברך קמ ל דאף למשנה
נמי צריך לברך. ומריהטא דסוגיא משמע דחדא עובדא נינהו וא כ שתי הגמרות
סותרות זו את זו דבהדא קחשיב האי פירקא דשני רב בכלל משנה ובחדא קחשיב
ליה בכלל תלמוד. . . ומסיים סוף סוף ספרא דבי רב המוזכר כאן הוא או בכלל תלמוד
או בכלל משנה. . . ואינו בכלל מדרש. . . וכן כה״ג ישם צד ח״י סוף סוף. . . מוכח
שכל הברייתות ששגורין בבה״מ וכו׳ וכן מוכח שספרא דבי רב. . . לאו בכלל מדרש
הוא אלא הוא או בכלל תלמוד או בכלל משנה וכו׳. והנה אף שבעיקר הדבר הדין
עמו כמובא לפנינו מ״מ לא צדקו דבריו אלה ופלא, שנעלם ממנו מ״ש הגאון רבנו
עמרם ז״ל בסדור שלו (הוצאת[1]) יעב״ץ תרכ״ה) צד ב׳ וז״ל:. . . לעולם ישלש אדם
שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. . . ודקא תקינו „מדרש" חלופי
תלמוד, דגרסי׳ בפ׳ מאימתי אמ״ר יהוד׳ אמר שמואל השכים לקרות קודם שיקרא
ק״ש צ״ל לאחר שקרא ק״ש א״צ לברך שכבר נפטר באה״ר. ור״ה אמ׳ למקרא צ״ל

---

[1]) וכן בהוצאת פרומקין אשר הוציא זה לא כביר את סדור הגאון עפ״י כ״י בירושלים
תו״ב כמו שהערתי בהמ״ע Jüd. Presse משנה זו נומ׳ 8 ע״ש.

אביי: ייש בתנאים שקרואין רב במקומות ידועין, כגון רב[1]) חמא אמ׳ בישבת (הוא המאמ׳ דלעיל), רב אבא אמ׳ בהודאה תחילה וסוף בברכות; רב אבא אמ׳ שאלתי את סומכים בכתובות ע״כ.

הנה בקך דברכות יש כי מן הדברי׳ הצריכים עיון. הצעת הברייתא כך היא: תניא[2]) ר״א אומ׳ כל שלא אמ׳ ארץ חמדה טובה ורחבה וכו׳ נחום הזקן אומ׳ צריך שיזכור בה ברית. רבי יוסי אומ׳ צריך שיזכור בה תורה, פלימו אומ׳ וכו׳ רב אבא אומ׳ צריך שיאמר בה הודאה תחילה וסוף והפוחת לא יפחות מא׳. . וכל שאינו אומ׳ ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו. מסייע ליה לר׳ אילעא דא״ר אילעא א״ר יעקב בר אחא[3]) משום „רבינו״ כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו ע״כ והנה „רבינו״ פה הוא רב כמ״ש רש״י ז״ל לעיל דף כ״ב ע״א[4]). (ושם כפי הנראה נשתבשה הגי׳ ודו״ק) ויהי׳ סיעה מרב אבא בברייתא שהוא רב לר׳ אילעא למה שאמ׳ משמיה דרב (משו״ה לא שינה רש״י ז״ל הגי׳ כאן. עי׳ במכות דף כ״ב ישם) וזה ראיה מכרעת לדברי הגאון רבינו האי ז״ל, אפס כי דברי הגאונים אינם צריכין חיזוק ממקום אחר, אך לפ״ז יקשה לנו מה דגרסי׳ ישם (מ״ט ע״א): דא״ר הננאל אמ׳ רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא. הלא זה נגד מה שאמ׳ רב (רב אבא) בעצמו בברייתא. ונראה מכאן ראיה למ״ש הטור (או״ח סוף סי׳ קפ״ז) בשם אחיו רבינו יחיאל וז״ל: כ׳ אחי הר׳ יחיאל ז״ל מסופקני מהא דאמ׳ לא יצא ידי חובתו אי לעיכובא קאמר או למצוה, והדעת נוטה דלמצוה קאמר ע״כ. לפ״ז לא קשה ולא מידי דהא דאמ׳ רב אבא לא יצא י״ח למצוה והא דא״ר חננאל אמ׳ רב לעיכובא קאמר, כלומ׳ שאין צריך לחזור לראש.

ועי׳ סדר הדורות ערך אבא אריכא שכ׳ וז״ל: ואני מצאתי בתוספתא אחרת פ״ו דחולין[5]) אמ׳ רב אבא זה אחד מן הדברי׳ שהי׳ ר׳ חמא אומ׳ אין להם תשובה והשיב ר״א כו׳ וכן בפ״ק דביצה בתוספתא והשיב ר״א בנו של ר׳ אלעזר הקפר. .

---

[1]) לפנינו החלוקה האחרונה: ילדה ואח״כ הטבילה וכו׳ נשנית בראשונה ובמקום אבא גר׳ השאילתות דר״א ורש״י ז״ל „חמא״ וכן גרס הערוך בעצמו בערך אביי כמבואר בסמוך בפנים.

[2]) וכן בכתובות פ״א סוף ע״א גרסי׳ „תניא״ והמקור נעלם מאתנו.

[3]) ר׳ יעקב בר אחא היה גדול הדור בימי רבינו הקדוש, עי׳ סדר הדורות ערך ר׳ יעקב ב״א וזה שבכאן, כפי הנראה, שאמ׳ משמיה דרב וקראו רבינו היה נכדו ועי׳ עוד בסמוך.

[[4]) נלענ״ד קצת ראיה לזה ממה שנזכר בית הכנסת שבנאה רב עוד בימות אחרוני הגאונים בשם „בית רבינו שבבבל״. עיין מה שכתב בזה באחרונה הח׳ Ginzberg בס׳ Geonica ח״א צד 40 וגו׳ בהערה 2. שמעון עפפענשטיין.]

[5]) ראיתי בתוספתא הוצאת החכם שווארץ אות כ״ה וז״ל: וזהו לפי דעת היוחסין רב ואעפ״י שהביא היוחסין שרב האי גאון פי׳ כי בג׳ מקומות מצינו שהוא תנא וכו׳ הוסיף הוא לומ׳ שגם הך ר׳ אבא דהכא היינו רב, „ואף אם נודה לו שכן הדבר״ וכו׳ לא ידעתי מה הביאו להסתפק בדבר.

המקדיש עבדו יצא לחירות מ ט גופא ל״ק לדמי ל ק, דליהוי עם קדוש קאמר . . . אמ׳ רבה ומותבינן אשמעתין המקדיש נכסיו והיו בהן עבדי׳ אין הגזברין רשאין להוציאן לחירות וכו׳ ומשני ממתניתן קארמית עליה דרב רב תנא הוא ופליג. (עי׳ עוד מזה בסמוך). בבא בתרא מ״ב ע״א; סנהדרין פ״ג ע״ב (בת״כ אמור פרשה ו׳ סוף פ״ י והשיאו אותם עון אשמה, מלמד ,שאף״ על הטבל חייבים מיתה. ובתוספתא זבחים פי״ב תניא ואלו הן שבמיתה האוכל טבל וזר שאכל תרומה (אפשר שהת״כ מרבה במלת שאף זר שאכל תרומה). וגרסינן בסנהדרין שם: אמ׳ רב זר שאכל את התרומה „לוקה״, אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לימא מר במיתה דכתי׳ וכל זר לא יאכל קדש (ולעיל מניה כתי׳ ומתו בו כי יחללהו אני ה׳ מקדשם) ומשני אני ה׳ מקדשם הפסיק הענין. מיתבי ואלו הן שבמיתה זר האוכל את התרומה? מתניתא אדרב קא רמית, רב תנא הוא ופליג).

ובחולין קכ״ב ע״ב (כתי׳ בויקרא י א, כ״ט—ל״א: וזה לכם הטמא בשרץ השרץ על הארץ החלד והעכבר והצב ,למינהו. והאנקה והכח והלטאה והחמט והתנשמת. אלה „הטמאים׳ לכם וגו׳ ותניא בת״כ שמיני פ״ב פ ה: וזה לכם הטמא... והצב למינהו והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת אלה הטמאים לכם, הטמאים לרבות עורותיהם. יכול עורות כולם ת״ל אלה, אילו עורות הטמאים עור האנקה הכח והלטאה והחומט (ותנשמת לא קאתני). ובמשנה (חולין קכ״ב ע״א): אלו שעורותיהן כבשרן, עור האדם... ועור האנקה והכח והלטאה והחומט (כבת״כ). ובגמרא שם (ע״ב): ת״ר הטמאים לרבות עורותיהן כבשרן יכול אפי׳ כולן ת״ל אלה. והא אלה אכילהו כתיבי? אמ׳ רב „למינהו״ הפסיק הענין, וליחשוב נמי תנשמת? רב תנא הוא [ופליג[1]). עי׳ תוספ׳ שם דה״מ כרבי יהודה] ותנא תנשמת ע״כ) מה כוונתם ז״ל „ותני תנשמת יבואר לפנינו אי״ה בסמוך. אלו הם המקומות אשר נשנה במו כי רב תנא הוא ופליג. ובאור הענין כמ״ש הערוך בשם רב האי גאון ז״ל.

הנה ז״ל הערוך ערך רב קמא: בפרק השולח עבד בגיטין בגמרא ובפרק העור והרוטב בחולין בגמרא הלטאה (עי׳ לעיל) רב תנא הוא ופליג פי׳ רב האי גאון זצ״ל דלישנא דייקא מפומא דרבואתא מצאנו רב אבא[2]) בג׳ מקומות חד בפרק שלשה שאכלו בברכות בגמרא רב אבא אמ׳ צריך שיאמר הודאה תחילה וסוף. ואידך (כתובות) בפ׳ האשה שנפלו לה נכסים (דף פ א סע״א) [והתניא] רב אבא אמ׳ שאלתי את סומכוס; ובשבת בפר׳ ר׳ אליעזר אומ׳ אם לא הביא [קל״ה ע״ב]: רב אבא[2]) אמ׳ הטבילה ואח״כ ילדה [זהו יליד בית הנימול לח׳ ילדה ואח״כ הטבילה זהו יליד בית שנימול לא׳] ואבא הוא רב כאשר פירש בערך אביי. וז״ל בערך

---

[1]) כן גר׳ הערוך ערך רב קמא עיין עוד הלאה.

[2]) שמואל קרא לרב „אבא״ בשמו כגון ברכות מ״ב ע״א אמ׳ שמואל אלו מייתי גוזלייא לאבא מי לא אכלינהו; וכן ר׳ יוחנן, כגון בחולין פ״ד סוף ע״א „אבא״ ממשפחת בריאים ע״ש.

ספרא ושאר ספרי דבי רב.

מאת

אלעזר הלוי ד״ר גרינהוט ז״ל (ירושלים).*)

מידך נתנו לך.

החכם השלם המנוח מו״ה מאיר איש ז״ל כתב להמכילתא דר׳ ישמעאל אשר הוציאה בשנת תר״ל לאור עולם מבוא גדול ויפרוש כי כנפי חקירתו גם על אמרם ז״ל ספרא דבי רב״ או לפעמים גם: „שאר ספרי דבי רב״. כשי״ב שנה[1]) אחרי כן קם הרב הגאון החוקר והמבקר הגדול מו״ה ד״ר צבי האפפמאנן ראש בית״מ הרבנים בעיר הבירה בערלין נ״י ויפן אל הדש בספרו „מבוא להמדרשים ההלכיים על עצם המדרשים האלה בכלל ועל הספרא וספרי דבי רב בפרט. עברתי על דבריהם בעיון נמרץ, ויען כי אין בית המדרש בלא חידוש, העירותי אחת הנה ואחת הנה בשולי הדפים וארא במשך הימים כי ההערות האלה כבר עלו למאמר שלם בפני עצמו. המאמר הזה אשר הגרו רק כהוספה לדברי הגאון נ״י יהי מוקדש לשמי הטוב לזכרון ליום השבעים שלו, השם יאריך ימיו ושנותיו. אמנם הנושאים אשר עליהם אשים דברתי ארבעה המה.

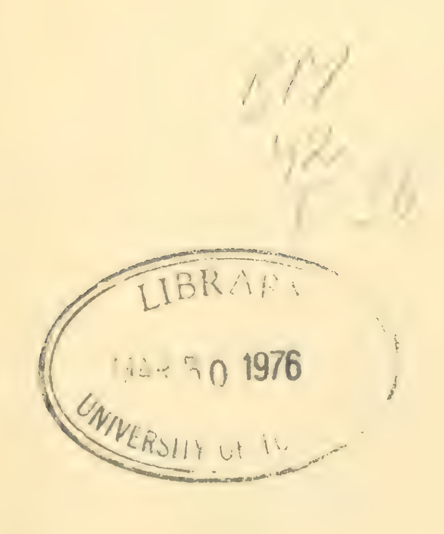
א.

רב תנא הוא ופליג.

בששה מקומות בש״ס — בעל סדר הדורות ערך אבא אריכא חשב ארבעה — כשהקשו על רב מברייתא או תוספתא השיבו רב תנא הוא ופליג. ואלו הם לפי סדר הש״ס: עירובין נ׳ ע״ב; כתובות ח׳ ע״א; גיטין ל״ח ע״ב: אמ׳ רבה אמ׳ רב

*) אמרו המו״ל: כאשר היו העלים האלה מוכנים לצאת מבית הדפוס הגיעתנו השמועה המעציבה, כי המחבר בדמי ימיו המקודשים לתורה ולתעודה נקטף מכנו וחלי״ש. ואמרנו כי יהיו דבריו אלו של המנוח ברכת שלום וכבוד מעולם האמת לבעל היובל שלנו — השי״ת יחייהו ויקיימהו — אשר לבו היה קשור בעבותות האהבה אל הנפטר ז״ל.

[1]) הופיע בשנת התרמ״ז בשם: Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 5647 (1886—87).



ספר

לדוד צבי

כולל דברי תורה ומדע

לכבוד

הרב הגדול

מוהר״ר **דוד צבי האפפמאנן** נ״י

ראש הישיבה בברלין

ביום מלאת לו שבעים שנה לימי חייו

מאת

חביריו תלמידיו וידידיו

נערך על ידי

מאיר הילדעסהיימער יוסף וואהלגעמוטה

שמעון עפפענשטיין.

ברלין

בבית מסחר הספרים ל. לאמם.

תרע״ד.



